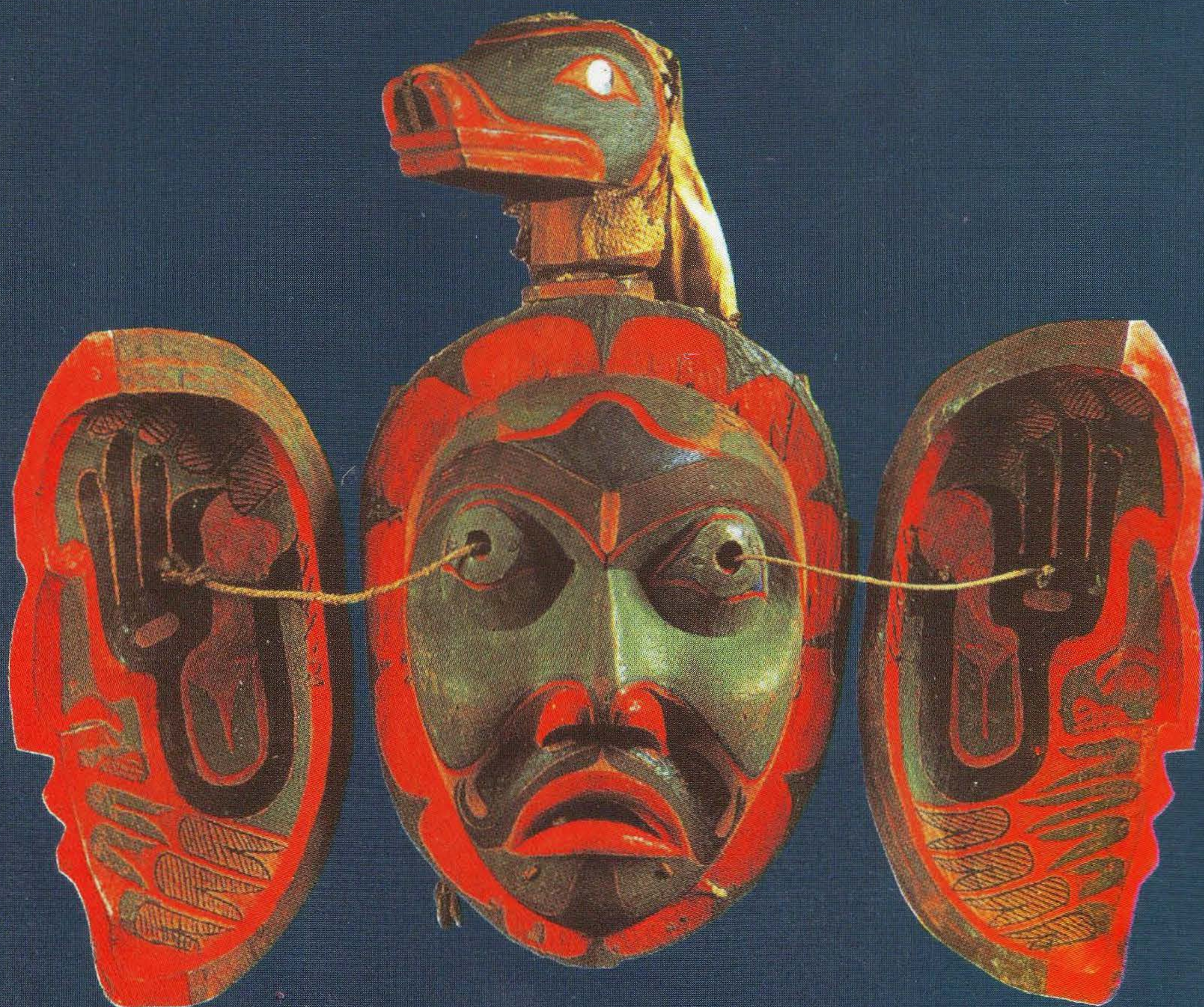
Pierre Bonte Michel Izard

DICȚIONAR DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE



POLIROM

Chiar dacă reprezintă un demers cultural străvechi, recuperarea ființei umane ca unitate dincolo de diversitatea faptelor sale definește abia de un secol încoace programul bine trasat al unei științe de sine stătătoare. Antropologie, etnografie sau etnologie, indiferent de numele pe care-l poartă, ea și-a păstrat menirea inițială, aceea de a fi *un mod de cunoaștere* integrator și mai puțin *o sursă de cunoaștere* particulară.



DICȚIONAR
DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE

DICȚIONAR
DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE

Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coordonatori),
Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Cătălin Adrian Lazurcă,
Ciprian Nicolae Vâlcan.

Redactor: Luminiţa Botoşineanu
Tehnoredactor: Dorin Vasiluţă

Coperta: Angela Rotaru-Serbenco

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé
de la Culture – Centre national du livre.

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie
1[re] édition: 1991, mars
2[e] édition revue: 1992, juillet

© Presses Universitaires de France
© 1999 by Editura POLIROM Iaşi, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Dicţionar de etnologie şi antropologie / coord.: Pierre Bonte, Michel Izard;
în colab. cu: Marion Abélès, Philippe Descola, Jean-Pierre Digard, ...;
trad. coordonată de Smaranda Vultur şi Radu Răutu – Iaşi; Polirom, 1999
720 p.; 24 cm

Tit. orig. (fr.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*

ISBN: 973-683-339-9

I. Bonte, Pierre (coord.)
II. Izard, Michel (coord.)
III. Abélès, Marion
IV. Descola, Philippe
V. Digard, Jean-Pierre
VI. Vultur, Smaranda (trad.)
VII. Răutu, Radu (trad.)

CIP: 39(038)
572(038)

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
Pierre Bonte și Michel Izard

în colaborare cu Marion Abélès, Philippe Descola, Jean-Pierre Digard, Catherine Duby, Jean-Claude Galey, Jean Jamin, Gérard Lenclud

DICȚIONAR DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE



POLIROM
1999

Lista autorilor

ABÉLÈS Marc, CNRS, Paris
ABÉLÈS Marion, CNRS, Paris
ADLER Alfred, EPHE, Secţiunea a V-a, Paris
ALKIRE William W., Universitatea Victoria, Canada
ALVAREZ-PÉREYRE Frank, CNRS, Ierusalim
ANTHEAUME Benoît, ORSTOM, Paris
ANTONGINI Giovanna, Roma
AROM Simha, CNRS, Paris
ATRAN Scott, CNRS, Paris
AUDOUZE Françoise, CNRS, Meudon
AUGUSTINS Georges, CNRS, Nanterre
BALFET Hélène, CNRS, Paris
BARÉ Jean-François, ORSTOM, Paris
BARNARD Alan, Universitatea Edinbourg, Marea Britanie
BARRAU Jacques, MNHN, Paris
BAUDELOT Christian, Universitatea Nantes
BAUDEZ Claude-François, CNRS, Paris
BECQUELIN Pierre, CNRS, Paris
BÉDOUCHA Geneviève, CNRS, Paris
BEILLEVAIRE Patrick, CNRS, Paris
BELMONT Nicole, EHESS, Paris
BENOIST Jean, Universitatea Aix-Marseille III, Aix-en-Provence
BENSA Alban, EHESS, Paris
BERNAND Carmen, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre
BERNARDI Bernardo, Roma
BERNUS Suzanne (†)
BIDOU Patrice, CNRS, Paris
BLANC-PAMARD Chantal, CNRS, Paris
BLOCH Maurice, London School of Economics and Political Sciences, Londra
BONNEMAISON Joël, ORSTOM, Paris
BONNET Doris, ORSTOM, Paris
BONTE Pierre, CNRS, Paris
BORGES PEREIRA Joan Baptista, Universitatea São Paulo, Brazilia
BOUJU Jacky, Universitatea Provence, Aix-en-Provence
BOULINIER Georges, CNRS, Paris
BOURGEOT André, CNRS, Paris
BOYER Pascal, Universitatea Cambridge, Marea Britanie
BRETON Alain, CNRS, Nanterre
BRETON Roland, Universitatea Yaoundé, Camerun
BRIL Blandine, EHESS, Paris
BRISEBARRE Anne-Marie, CNRS, Paris
BROMBERGER Christian, Universitatea Provence, Aix-en-Provence
BUCHER Bernadette, Universitatea Fordham, New York
BURRIDGE Kennelm, Universitatea Columbia Britanică, Vancouver, Canada
CADORET Anne, CNRS, Paris
CAILLET Laurence, CNRS, Paris
CALAME-GRIAULE Geneviève, CNRS, Paris
CARDONA Giorgio (†)
CARNEIRO DA CUNHA Maria, Universitatea São Paulo, Brazilia
CARTRY Michel, EPHE, Secţiunea a V-a, Paris
CASAJUS Dominique, CNRS, Paris
CELESTINO Olinda, CNRS, Paris
CENTLIVRES Pierre, Universitatea Neuchâtel, Elveţia
CHAPMAN Anne, CNRS, Paris
CHARACHIDZÉ Georges, INALCO, Paris
CHAUMEIL Jean-Pierre, CNRS, Paris
CHAUVEAU Jean-Pierre, ORSTOM, Montpellier
CHEVALLIER-SCHWARTZ Monique, CNRS, Paris
CHIVA Isac, EHESS, Paris
CHRÉTIEN Jean-Pierre, CNRS, Paris
CLAVERIE Elisabeth, CNRS, Paris
CLIFFORD James, Universitatea California, Santa Cruz, Statele Unite
COLIN Gilles, Paris
COLLET Serge, Universitatea Hamburg, Germania
CONDOMINAS Georges, EHESS, Paris
CONTE Edouard, CNRS, Paris
COPANS Jean, EHESS, Paris
COPET-ROUGIER Elisabeth, CNRS, Paris
COQUET Michèle, Paris

CORRÊA Marisa, Universitatea Campinas, Brazilia
CRESSWELL Robert, CNRS, Paris
CROGNIER Émile, CNRS, Aix-en-Provence
DAVIS John, Universitatea Oxford, Marea Britanie
DELAPORTE Yves, CNRS, Paris
DELUZ Ariane, CNRS, Paris
DESCOLA Philippe, EHESS, Paris
DÉSVEAUX Emmanuel, EHESS, Paris
DEVISCH Renaat, Universitatea Catolică Louvain, Belgia
DIAS Nelia, Universitatea Nouă Lisabona, Portugalia
DI BELLA Maria Pia, CNRS, Paris
DIBIE Pascal, Universitatea Paris VII, Paris
DIEU Michel, CNRS, Nanterre
DIGARD Jean-Pierre, CNRS, Paris
DOZON Jean-Pierre, ORSTOM, Paris
DREYFUS Simone, EHESS, Paris
DUPUIS Annie, CNRS, Paris
DURAND Jean-Louis, CNRS, Paris
ÉHARD Nicole, CNRS, Paris
FAVRET-SAADA Jeanne, EPHE, Secțiunea a V-a, Paris
FIÉLOUX Michèle, CNRS, Paris
FRIEDBERG Claudine, MNHN, Paris
GABORIEAU Marc, CNRS, Paris
GALATY John, Universitatea McGill, Montreal
GALEY Jean-Claude, EHESS, Paris
GALINIER Jacques, CNRS, Nanterre
GARANGER José, Universitatea Paris I-Panthéon-Sorbona, Paris
GARCIA RUIZ Jesus, CNRS, Paris
GAUGHAN Joseph, Universitatea Michigan, Dearborn, Statele Unite
GEISTDOERFER Aliette, CNRS, Paris
GELLNER Ernst, Universitatea Cambridge, Marea Britanie
GODELIER Maurice, EHESS, Paris
GOKALP Altan, CNRS, Nanterre
GOSSIAUX Jean-François, EHESS, Paris
GOUDINEAU Yves, ORSTOM, Singapore, Malaiezia
GUÉDON Marie-Françoise, Universitatea Ottawa, Canada
GUERMONPREZ Jean-François, CNRS, Paris
GUGGENHEIM Scott, Banca Mondială, Washington DC
GUILLERMOZ Alexandre, CNRS, Paris
HAMAYON Roberte, EPHE, Secțiunea a V-a, Paris
HANDMAN Marie-Elisabeth, EHESS, Paris
HANN Christopher, Universitatea Cambridge, Marea Britanie
HARTOG François, EHESS, Paris
HASTEROK Rupert, EHESS, Paris
HÉRITIER-AUGÉ Françoise, Collège de France, Paris
HERRENSCHMIDT Olivier, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre
HIERNAUX Jean, CNRS, Paris
HOUSEMAN Michael, CNRS, Nanterre
IZARD Michel, CNRS, Paris
JAMARD Jean-Luc, CNRS, Paris
JAMIN Jean, MNHN, Paris
JEUDY-BALLINI Monique, CNRS, Paris
JUILLERAT Bernard, CNRS, Paris
KEESING Roger, Australian National University, Canberra, Australia
KLOOS Peter, Universitatea Leiden, Olanda
KRAUSKOPFF Gisèle, CNRS, Nanterre
KUPER Adam, Universitatea Brunel, Uxbridge, Marea Britanie
LALLEMAND Suzanne, CNRS, Paris
LAMAISON Pierre, CNRS, Paris
LANDABURU Jon, CNRS, Paris
LEACH Edmund R. (†)
LEAVITT John, Universitatea McGill, Montreal
LEGROSS Dominique, Universitatea Concordia, Montreal
LE MOAL Guy, CNRS, Paris
LEMOINE Jacques, CNRS, Paris
LEMONNIER Pierre, CNRS, Paris
LENCLUD Gérard, CNRS, Paris
LÉVINE Daniel, MNHN, Paris
LÉVI-STRAUSS Claude, Academia Franceză, Collège de France, Paris
LIBERSKI Danouta, Paris
LIENHARDT Godfrey, Universitatea Oxford, Marea Britanie
LIVE Yusion, Paris
LLOBERA Joseph R., Universitatea Londra, Marea Britanie
LOVEJOY Paul E., Universitatea York, North York, Canada
MAHIAS Marie-Claude, CNRS, Paris
MALAMOUD Charles, EPHE, Secțiunea a V-a, Paris
MARCHAL Jean-Yves, ORSTOM, Mexico, Mexic
MARKOVITS Francine, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre
MATHIEU Nicole-Claude, EHESS, Paris
MAUZÉ Marie, CNRS, Paris
MEILLASSOUX Claude, CNRS, Paris
MENGET Patrick, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre
MERCIER Jacques, CNRS, Nanterre
MEUNIER Jacques, Paris

MEUR Gisèle DE, Universitatea Liberă Bruxelles, Belgia
MEYER Fernand, CNRS, Paris
MOISSEEFF Marika, Paris
MOLINIÉ-FIORAVANTI Antoinette, CNRS, Paris
MONIÑO Yves, CNRS, Paris
MONOD-BECQUELIN Aurore, CNRS, Nanterre
MOORE John H., Universitatea Oklahoma, Norman, Statele Unite
MULLER Jean-Claude, Universitatea Montreal, Canada
MYERS Fred, Universitatea New York, Statele Unite
OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, CNRS, Marsilia
OPPITZ Michael, Universitatea Liberă Berlin, Germania
ORTIGUES Edmond, Paris
PARKIN David, School of Oriental and African Studies, Londra
PAULME Denise, EHESS, Paris
PAUWELS Simonne, CNRS, Paris
PEETERS Alice, MNHN, Paris
PELRAS Christian, CNRS, Paris
PÉTREQUIN Pierre, CNRS, Besançon
PIAULT Març Henri, CNRS, Paris
PINA-CABRAL Joao DE, Universitatea Nouă Lisabona, Portugalia
PINGAUD Marie-Claude, CNRS, Paris
POUILLON Jean, Paris
PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, CNRS, Paris
PRAT I CAROS Joan, Universitatea Barcelona, Tarragona, Spania
PRICE Richard, Universitatea Minnesota, Minneapolis, Statele Unite
PRICE Sally, Universitatea Minnesota, Minneapolis, Statele Unite
PULMAN Bertrand, Universitatea Paris V-René Descartes, Paris
QUESNEL André, ORSTOM, Paris
RABAIN-JAMIN Jacqueline, CNRS, Paris
RABINOW Paul, Universitatea California, Berkeley, Statele Unite
RACINE Luc, Universitatea Montreal, Canada
RAULIN Anne, Universitatea Paris V-René Descartes, Paris
RAZON Jean-Patrick, Paris
RENARD-CASEVITZ France-Marie, CNRS, Paris
REVEL Nicole, CNRS, Paris
RIESMAN Paul (†)
RIGOULET David, Paris
RIVIÈRE Claude, Universitatea Paris V-René Descartes, Paris
RIVIÈRE Gilles, EHESS, Paris
ROBINEAU Claude, ORSTOM, Paris
RUPP-EISENREICH Britta, EHESS, Paris
SAIGNES Thierry, CNRS, Paris
SALES Anne DE, CNRS, Nanterre
SARASWATI Baidyanath N., North-Eastern Hill University, Shillong, India
SCHMITT Jean-Claude, EHESS, Paris
SCHMITZ Jean, ORSTOM, Paris
SEGALEN Martine, CNRS, Paris
SEVERI Carlo, CNRS, Paris
SINDZINGRE Nicole, CNRS, Paris
SISSA Julia, CNRS, Paris
SKALNÍK Peter, Universitatea Cap, Rondebosch Cape, Africa de Sud
SMITH Pierre, CNRS, Paris
SPERBER Dan, CNRS, Paris
SPINI Tito, Roma
STAHL Paul-Henri, EHESS, Paris
SUGITA Kurumi, CNRS, Paris
TAYLOR Anne-Christine, CNRS, Paris
TCHERKÉZOFF Serge, EHESS, Paris
TESTART Alain, CNRS, Paris
THERRIEN Michèle, INALCO, Paris
TOFFIN Gérard, CNRS, Paris
TORNAY Serge, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre
TREMBLAY Marc-Adélard, Universitatea Laval, Sainte-Foy, Canada
TRIAUD Jean-Louis, Universitatea Paris VII, Paris
VALERI Valerio, Universitatea Chicago, Statele Unite
VANDERMEERSCH Bernard, Universitatea Bordeaux I, Talence
VERDON Michel, Universitatea Montreal, Canada
VIDAL Denis, ORSTOM, Paris
VILLE Jean-Luc, Nairobi, Kenya
VINCENT Odile, Paris
VITEBSKY Piers, Universitatea Cambridge, Marea Britanie
VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Muzeul Național, Rio de Janeiro, Brazilia
WACHTEL Nathan, EHESS, Paris
WENDLING Thierry, Paris
WILLIAMS Patrick, CNRS, Paris
XANTHAKOU Margarita, CNRS, Paris
ZEMPLÉNI Andràs, CNRS, Paris
ZONABEND Françoise, EHESS, Paris

Abrevieri utilizate:

CNRS: Centre National de la Recherche Scientifique
EHESS: École des Hautes Études en Sciences Sociales
EPHE: École Pratique des Hautes Études
INALCO: Institut National des Langues et Civilisations Orientales
MNHN: Muséum National d'Histoire Naturelle
ORSTOM: Office de Recherche Scientifique et Tehnique Outre-Mer

CUVÎNT ÎNAINTE

Încercarea de a face, într-o formă sau alta, bilanţul – întotdeauna provizoriu – al progreselor unei discipline şi inventarul – în perpetuă schimbare – al întrebărilor pe care un asemenea demers le lasă în suspensie nu necesită vreo justificare deosebită, în termeni conjuncturali bunăoară. Un asemenea proiect este legitim în orice moment din istoria unei ştiinţe. În cazul unei discipline tinere, este util să evocăm modul de constituire a acesteia, orientările de lucru mai importante şi obiectivele de cunoaştere pe care ea caută să şi le asume. În cazul unei discipline ajunse la maturitate, este importantă evaluarea drumului deja parcurs, fie şi numai pentru a-i putea defini astfel viitoarele direcţii. Oricum, a stabili vîrsta unei ştiinţe este la fel de greu ca a determina momentul cel mai potrivit în care ea se poate întoarce, autoreflexiv, spre sine. Trebuie oare să considerăm antropologia o ştiinţă tînără – ea s-a format în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea–, o moştenire a unei tradiţii ce ar urca pînă la Herodot ori un produs al unui efort spiritual tot atît de vechi precum omenirea şi care nu va dispărea decît o dată cu aceasta?

Cert este însă că la conceperea acestei lucrări, un *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, am ţinut seama de sentimentul difuz al unei *necesităţi*. Se poate constata, atît în ţările anglo-saxone, cît şi în Franţa, o diversificare a cîmpului disciplinei. Antropologii nu se mai mulţumesc să facă doar antropologie, ci încep să-şi pună întrebări cu privire la condiţiile în care se efectuează cercetările, la pertinenţa metodelor folosite şi la bazele problematicii lor. Este posibil ca acesta să fie efectul unei distanţări faţă de concepţiile totalizante ale cunoaşterii antropologice. Teoriile generale ne-o spun cu certitudine: în faţa a ceea ce se numeşte uneori „explozia" unei discipline, se poate percepe o oarecare derută în rîndurile cercetătorilor. În vreme ce unii dintre ei sînt preocupaţi de căutarea unor noi aspecte pozitive, alţii pun accentul pe subiectivitatea demersului etnologic şi pe relativismul interpretărilor. Incertitudinile prezente îndeamnă la o întoarcere spre izvoare: drept urmare, istoria disciplinei tinde să devină un domeniu de cercetare aparte. Momentul pentru a face un bilanţ, pentru a efectua un inventar este, aşadar, bine ales. Credem că sentimentul nostru a fost împărtăşit şi de alţii, de vreme ce lucrarea de faţă reprezintă eforturile colective a două sute treizeci de autori, provenind din mai multe ţări, mai multe generaţii, mai multe şcoli.

Mai trebuie să amintim aici, pentru a evita tentaţia constatării satisfăcute ce însoţeşte adesea momentul unui bilanţ, faptul că antropologia este o ştiinţă a omului, deci o ştiinţă pentru care sporirea cumulativă a cunoştinţelor, incontestabilă, nu s-ar putea traduce printr-un progres evaluabil al cunoaşterii. Observaţie care nu este nici pe departe expresia unei opinii oscilînd între optimism şi pesimism. Ea ţine de ceea ce presupune, într-adevăr, orice act de reflecţie – chiar organizat într-o disciplină – asupra omului şi a societăţii. Dacă acum ne referim la criteriile de rigurozitate pe care le respectă, în lipsă de ceva mai bun, ştiinţele umane, vom putea spune că antropologia se străduieşte să satisfacă aceste criterii şi că, în această privinţă, lasă o impresie desigur favorabilă printre disciplinele înrudite, în materie de metodologie, de elaborare conceptuală, de formulare a ipotezelor, de argumentare sau de construcţie a „modelelor" şi de producere a „teoriilor" cel puţin locale, pe scurt, în materie de registru ştiinţific. Antropologia nu este o ştiinţă mulţumită de ea însăşi şi nici nu va putea fi astfel cîtă vreme se va menţine la altitudinea ambiţiei sale: aceea de a da seamă, deopotrivă, de diversitatea operelor de cultură şi de unitatea spiritului omenesc.

Conținutul antropologiei este prezentat aici sub forma unui *dicționar*. Dezvoltarea unei expuneri liniare și sistematice, proiect nici pe departe iluzoriu, propriu oricărui tratat, presupunea ca problemele fundamentale de concepție să fi fost deja rezolvate. Dacă admitem că nu există nici un domeniu de activitate umană care să nu țină de investigația antropologică și că, pe deasupra, fiecare cultură, după geniul ei specific, se supune unor constrîngeri cognitive și practice probabil universale și oferă într-un fel sau altul propria ei versiune asupra acestei activități, printr-un principiu legitim, vedem bine că nu am avut de ales între două demersuri ale căror inconveniente se opun, dar, tocmai prin aceasta, sînt comparabile : ori am fi privilegiat o prezentare convențională a științei antropologiei, ceea ce nu putea să evite obliterarea reorganizărilor regulate, ori am fi operat o recenzare, cu intenții de exhaustivitate, a temelor și variațiilor acestei științe, cu riscul de a-i dizolva coerența aproximativă.

Cei care au coordonat elaborarea acestui dicționar – și, am putea spune, toți colegii lor care au mai colaborat – aderă la punctul de vedere exprimat de Claude Lévi-Strauss (care atribuie paternitatea acestuia lui Marcel Mauss), conform căruia antropologia este mai degrabă „un mod original de a cunoaște" decît o „sursă de cunoaștere particulară". Pentru a prezenta publicului larg antropologia, se cuvenea așadar să arătăm atît *cum anume contribuie ea la cunoaștere*, cît și *ce anume face ea cunoscut*. Ne-am propus să dăm seamă de mijloacele pe care le exploatează antropologia pentru a accede la înțelegerea obiectelor studiate. Aceste mijloace țin într-o mare măsură de construirea unui *sistem de noțiuni* pe care un dicționar are cu siguranță și în mod deosebit vocația de a-l restitui.

Asemenea oricărei științe, antropologia se caracterizează mai întîi printr-un *limbaj* care-i este specific. Cu doar cîteva excepții, *termenii* antropologiei aparțin vocabularului comun ; dar, o dată apropiați de discursul științific, aceștia dobîndesc un sens tehnic mai mult sau mai puțin determinat și, totodată, o autonomie de utilizare și o istorie. Tendința nesemnificativă a diferitelor facțiuni din comunitatea antropologică de a se pune de acord asupra a ceea ce stă la baza legitimității selecțiilor lor lexicale, dar și pur și simplu asupra sensului cuvintelor nu trebuie să ne facă să uităm că toți antropologii utilizează același limbaj ; în plus, toți sînt de acord în a recunoaște că acestui limbaj îi corespunde un dublu aparat noțional : descriptiv și conceptual. Cu ajutorul acestui instrument analitic înfruntă antropologii realitatea socială, își organizează cunoașterea și definesc direcțiile raționamentului lor, iar prin intermediul limbajului folosit este identificată, din exterior, disciplina pe care ei o slujesc. Forma de dicționar permite surmontarea anumitor dificultăți de utilizare și de atribuire a sensurilor evocate mai sus ; autorizează multiplicitatea perspectivelor și a itinerarelor de lectură și, introducînd o ordine arbitrară în aparenta dezordine a conținutului științei, fixează starea provizorie a acesteia, fără a-i împuțina diversitatea aspectelor.

Este necesar să ne oprim și asupra titlului lucrării de față, care asociază termenii de *„etnologie"* și *„antropologie"*. Cuvîntul „etnologie" a fost utilizat multă vreme în Franța, mai mult sau mai puțin în paralel cu acela de „etnografie", pentru a desemna studiul societăților numite, în trecut, „primitive", vizînd populațiile din fostele imperii coloniale ale Occidentului. În același timp, cuvîntul „antropologie" (precizarea „antropologie fizică" este de dată ulterioară) era rezervat pentru a desemna studiul caracterelor somatice ale omului. Etnologiei îi reveneau societățile și culturile ; antropologiei, așa-numitele rase. Această situație a fost valabilă pînă după cel de-al doilea război mondial. În anii '50, Lévi-Strauss a introdus în Franța utilizarea termenului de „antropologie", care era general răspîndit în țările anglo-saxone încă de la finele secolului precedent. Termenii de „etnografie", „etnologie" și „antropologie" vor caracteriza, de aici înainte, trei etape, autonome și inseparabile totodată, ale unuia și aceluiași demers de ansamblu. Etnografia corespunde fazei de elaborare a datelor, din care se va alimenta ulterior demersul monografic. O dată cu etnologia se realizează primii pași spre o sinteză, susceptibilă de a se dezvolta pe mai multe direcții : geografică, istorică sau sistematică. La rîndul ei, antropologia, prin mijloacele de comparație, generalizare și trecere la așezarea într-o formă teoretică, va pune rezultatele investigației etnologice în slujba unei „cunoașteri generale a omului". Această

terminologie nu implică, evident, existența unui parcurs analitic care să conducă, în mod necesar, de la particular la general, fiind cît se poate de adevărat că nu există construcție a particularului decît pornind de la categorii generale. În plus, traseul pe care tocmai l-am descris poate fi inversat, într-un alt plan; dezvoltarea teoretică poate antrena o reformulare a proiectului monografic sau a metodologiei de teren. Avem la dispoziție, în fond și la urma urmei, trei modalități a ceea ce s-a convenit să numim abordare antropologică, combinate intrinsec în logica travaliului intelectual. Așezînd unul lîngă altul termenii de „etnologie" și „antropologie", așa înțelegem noi să sugerăm preocuparea pentru totalizarea disciplinei, dar și traseul istoric al acesteia. Dubla noastră preocupare amintește de tot ceea ce datorează antropologia franceză sociologiei, așa cum a fost ea definită și ilustrată de școala durkheimiană.

Savoarea de catalog alfabetic a formei de dicționar maschează stratificarea vocabularului într-un anumit număr de subansambluri, corespunzînd fiecare unei categorii de intrări. Vom afla în acest dicționar intrări referitoare la:

- *noțiunile* utilizate de antropologi;
- *obiectele, domeniile de cercetare, disciplinele adiacente* și *metodele* antropologiei;
- *problemele de interfață* apărute la confluența dintre antropologie și alte științe;
- *orientările cu caracter teoretic* posibil de identificat în cîmpul antropologiei, cărora le pot fi asociate curente de cercetare, dacă nu chiar și școli;
- *istoria generală* a antropologiei și dezvoltarea *antropologiilor naționale*;
- principalele *figuri* ale istoriei antropologiei, cu mențiunea că aici am decis să alegem și să prezentăm numai viața și opera unor autori născuți înainte de 1930;
- *marile regiuni ale lumii* care au servit drept cadru pentru prezentarea societăților și a culturilor.

Concepția acestui ultim tip de intrări necesită o explicație. Materialele pe baza cărora se elaborează și va continua să se elaboreze discursul antropologic constau, într-o foarte mare măsură, în monografii consacrate studiului unor societăți sau culturi specifice. Cititorul trebuie așadar să aibă la dispoziție intrări care să prezinte societățile (sau culturile) care au stat la baza elaborării unor lucrări exemplare și au dobîndit un statut „paradigmatic" în dezvoltarea disciplinei. Reținut un moment, proiectul de a include în acest dicționar și intrări *etnice* a fost rapid abandonat. În fapt, etniile remarcabile, în sensul deja menționat, sînt foarte numeroase: nu am fi putut reține aici decît un eșantion necesarmente arbitrar, fără a putea evita, cu toate acestea, repetițiile. Prin urmare, am preferat să tratăm societăți, grupîndu-le în cadrul marilor ansambluri regionale, a căror definire depinde, după caz, de determinanți de ordin natural, cultural sau istoric.

Oricare ar fi dificultățile inerente unui demers care se vrea, în același timp, istoric, enciclopedic și critic, intenția noastră este aceea de a oferi cititorului un *compendiu de antropologie* de o calitate evident perfectibilă, dar de o concepție cu totul nouă, menită să-i asigure, de-a lungul paginilor sale, întîlnirea cu *omul*: *cu celălalt* și *cu sine însuși*.

Spre deosebire de felul în care se procedează în mod obișnuit, planul inițial al acestui dicționar și prima listă de autori – mult remaniate pe parcurs – fuseseră deja stabilite înainte ca noi să ne fi depus proiectul la Presses Universitaires de France, care și l-au însușit pe loc. Îi mulțumim lui Clemens Heller, administrator al Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, pentru sprijinul acordat. Sentimentele noastre de recunoștință se îndreaptă și înspre Danielle Daho, care s-a achitat cu multă atenție și solicitudine de atît de dificila sarcină de dactilografiere a materialului, precum și înspre David Rigoulet, care a îndeplinit cum nu se putea mai bine sarcinile de tehnoredactare pe care i le-am încredințat.

Patru dintre autori nu vor putea să vadă lucrarea de față dusă la bun sfîrșit: unul dintre maeștrii antropologiei contemporane, care tocmai ne-a părăsit, și trei dintre colegii noștri, răpiți fulgerător în plină maturitate. Dedicăm acest *Dicționar de etnologie și antropologie* memoriei lui Edmund R. Leach, Suzanne Bernus, Giorgio Cadona și Paul Riesman.

AUTORII

A

ACULTURAŢIE

Termenul de „aculturaţie" desemnează procesele complexe de contact cultural prin intermediul cărora societăţile sau grupurile sociale asimilează, de bunăvoie sau nu, trăsături ori ansambluri de trăsături provenind de la alte societăţi. Acest termen aparţine vocabularului şcolii numite „culturaliste" (*cf.* mai ales Herskovits, 1958, 1967) şi, mai general, gîndirii etnologice a anilor '50. Aculturaţia, înţeleasă în acest sens, a suscitat un număr considerabil de lucrări, în special în Statele Unite (A.R. Beals, G.M. Foster, R. Linton, R. Redfield, S. Tax etc.), dintre care numeroase sînt consacrate chiar continentului american (indienii din Cîmpii, indienii din Canada, indienii de pe podişurile înalte ale Americii Latine, America „metisată" etc.). Prin insistenţa asupra acestei noţiuni, etnologia părea să manifeste un interes deosebit pentru fenomenele de schimbare culturală tocmai în momentul în care Occidentul, de-abia ieşit din perioada colonială, privea retrospectiv culturile pe care le supusese. Totuşi, acumularea studiilor de caz, grupate sub acest termen generic, nu a permis să se dezvolte o abordare euristică a proceselor de schimbare asupra cărora antropologia dorea să atragă atenţia. Aceasta ţine de caracterul prea general al noţiunii, aşa cum arăta N. Wachtel (1971, 1974). Situaţiile numite de aculturaţie ţin, într-adevăr, de modalităţi distincte : „integrare, asimilare, sincretism, disjuncţie" (*idem*, 1974). Wachtel insistă, în plus, asupra faptului că „nici o lege generală, universal valabilă (...) nu ne-ar permite să mergem de la un pol la celălalt". Aceste tipologii pun ele însele probleme. Orientalistul islamizant H. Corbin sublinia în această privinţă „lenea" conceptului de „sincretism", cei interesaţi percepînd diferitele referinţe culturale, străine sau nu, ca un tot. În acelaşi fel, noţiunea de „disjuncţie", care pune în evidenţă conflictul dintre valorile culturale în cauză, nu ia în seamă anumite situaţii în care chiar acest conflict este la originea unor noi identităţi (copiii imigranţilor maghrebieni în Franţa, portoricanii din Statele Unite etc.). Punînd implicit în evidenţă situaţiile de schimbare culturală datorate unei influenţe exterioare determinante, studiile inspirate de noţiunea de „aculturaţie" au subestimat uneori, în mod destul de paradoxal, impactul relaţiilor de dominaţie în cauză. A spune despre un individ că este „aculturat" doar pentru că ştie cîteva cuvinte franţuzeşti în virtutea şcolarizării obligatorii este în mod evident prea puţin satisfăcător.

Fie că e vorba de situaţii de dominaţie, fie de o simplă influenţă exterioară, aceste studii eşuează şi în încercarea lor de a explica *specificitatea* schimbărilor pe care le descriu, aşa cum a admis şi Herskovits (1967). Dacă societăţile polineziene din Pacificul de sud adoptă uneltele de fier încă de la „descoperirea" lor de către europeni în secolul al XVIII-lea, anumite culturi melaneziene vor refuza foarte multă vreme să le adopte (Baré, 1985 ; Bonnemaison, 1986 ; Oliver, 1974). În acelaşi fel, pe cînd valorile şi modelele protestantismului sînt interiorizate şi manipulate de către ierarhiile polineziene cu mai multe decenii înainte de colonizarea propriu-zisă, aceleaşi valori şi aceleaşi modele sînt, în aceeaşi epocă, respinse cu violenţă de către monarhia Lozi din actuala Zambie (Prins, 1980).

Dificultăţile de folosire a noţiunii ţin, pe de o parte, chiar de semantica acestui termen şi, pe de altă parte, de ipotezele teoretice din care provine el. Studiile de aculturaţie tind, în mod implicit, să descifreze schimbarea culturală doar din punctul de vedere al unuia dintre cele două universuri aflate faţă în faţă, cultura-„sursă" şi cultura-„ţintă". În acest fel, se interzice îndreptarea atenţiei asupra obiectului pe care, în mod logic, îl desemnează noţiunea : înseşi modalităţile de comunicare între două sau mai multe culturi. Or, orice situaţie de aculturaţie este şi o situaţie de proiecţie reciprocă. Percepţia diferenţelor „externe" depinde atît de categoriile conceptuale, diferite prin definiţie, care o organizează de o parte şi de cealaltă, cît şi de folosirea aceloraşi categorii de către ansamblul actorilor sociali prezenţi. Rezultă că nici un element al unui sistem cultural „sursă" – adoptat sau impus – nu este reprodus în mod identic cînd este transplantat într-o altă cultură. Herskovits mergea pînă acolo încît avea în vedere terminologii mai nuanţate şi folosirea unor cuvinte precum „transculturaţi" sau „neoculturaţie" (1967). O asemenea transpunere poate, la rîndul său, să producă o multitudine de situaţii specifice care arată in-formarea şi/sau denaturarea culturii-„sursă" de către cultura-„ţintă" : *supralicitare* în lumea creolă a Caraibelor, *mesianism* (*cargo-cults* melaneziene) etc. În această privinţă, trebuie să subliniem importanţa conceptului lingvistic de „creolizare", care se aplică tratamentului formelor lingvistice exterioare din partea unei limbi-sursă, ea însăşi în evoluţie (Chaudenson, 1979).

Un ultim punct slab, inerent definiţiei clasice a aculturaţiei, ţine de relaţiile pe care ea le întreţine cu alte noţiuni de inspiraţie culturalistă, pe cît de inadecvate, pe atît de insuficiente, cum ar fi noţiunea de „trăsătură culturală" (*cultural feature*), precum şi cele de „împrumut" sau de „difuziune" care rezultă din aceasta. Orice abordare care ar reduce cultura la un ansamblu de trăsături culturale juxtapuse îşi interzice, într-adevăr, înţelegerea aranjamentelor sistematice care leagă aceste trăsături între ele, interzicîndu-şi în acelaşi timp şi identificarea naturii parţiale sau totale, subordonate sau determinante, a schimbărilor culturale. În sfîrşit, în măsura în care orice cultură constituie un sistem, orice proces de aculturaţie pune acest sistem în relaţie cu istoria (Augé, 1975 ; Sahlins, 1981 ; Wachtel, 1971). Aculturaţia nu desemnează un fenomen specific, ea trimite în accepţia sa cea mai generală la o dimensiune banală şi constitutivă pentru toate societăţile, schimbarea culturală, dacă admitem că nici un ansamblu cultural nu se formează independent de influenţe „exterioare". Luată în acest sens, noţiunea de „aculturaţie" constituie un aspect important, dar parţial al faptelor studiate de antropologia istorică.

J.-F. BARÉ

● AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Basse Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris. – BARÉ J.-F., 1985, *Le malentendu pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*, Hachette, Paris. – BONNEMAISON J., 1986, *La dernière île*, Arlea-OSTROM, Paris. – CHAUDENSON R., 1979, *Les créoles français*, Fernand Nathan, Paris. – HERSKOVITS M.J., 1958, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Peter Smith, Gloucester. 1948, *Man and His Works*, Alfred Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967). – OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, Hawaii University Press, Honolulu. – PRINS G., 1980, *The Hidden Hippopotamus. Reappraisal in African History : the Early Colonial Experience in Western Zambia*, Cambridge University Press, Cambridge. – SAHLINS M., 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor. – WACTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris. 1974, „L'acculturation", în J. Le Goff, P. Nora (ed.), *Faire de l'histoire* ; t. I, *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris.

AFINITATE → *Alianţă. Parentale (Sisteme ~) 1 – Sisteme şi structuri parentale*

AFRICA

1. *Generalități*

Continentul african e împărțit, de obicei, în Africa „albă", corespunzînd litoralului mediteranean și zonei situate în interiorul său, și Africa „neagră", care acoperă restul continentului, în afara părților muntoase ale „Cornului" Africii, regiune numită uneori Africa „etiopiană".

Marile zone bioclimatice se ordonează înspre nord și înspre sud pornind de la pădurea ecuatorială, după care urmează zona tropicală arborescentă umedă, zona tropicală arbustivă, stepa, apoi, în nord, Sahelul subdeșertic, Sahara și litoralul mediteranean și, în sud, zonele semideșertice și deșertice, apoi limba de pămînt meridională „mediteraneană". Aceste zone nu formează, totuși, o etajare regulată: regiunile cu precipitații puternice sînt orientate înspre Atlantic, pe cînd înspre est pădurea densă nu ocupă decît o lungă fîșie litorală.

Această împărțire este prea sumară pentru a permite înțelegerea în detaliu a unei diversități regionale modelate în egală măsură de istorie și de geografie. Decupajul care a fost adoptat în acest dicționar rezultă dintr-o dublă opțiune: el uzează de regionarea folosită în mod obișnuit de geografi și izolează subregiuni identificate în mod mai special prin cercetarea istorică și antropologică. Africii albe îi corespund astfel Africa de Nord și Sahara; valea Nilului constituie o entitate distinctă, tratată în cadrul Orientului Mijlociu. În cadrul Africii negre, se obișnuiește să se distingă Africa Occidentală, Centrală, Orientală și Australă, ale căror contururi variază în funcție de autor. Noi am reținut entitățile Africa Occidentală și Africa Australă și am împărțit Africa Centrală în Africa Centrală atlantică și bazinul fluviului Congo, și aceasta mai puțin în funcție de anumite considerații geografice, cît mai ales pentru a ține seama de două tradiții de cercetare, una franceză, iar cealaltă belgiană. Rolul jucat în dezvoltarea africanismului de către cercetările asupra societăților „nilote" (Sudan) și asupra regatelor interlacustre (Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzania) ne-a condus la tratarea separată a acestor două ansambluri culturale; am făcut același lucru și pentru Cornul Africii. Articolul consacrat Oceanului Indian completează această împărțire cu cercetarea consacrată Madagascarului, cu populație neagră și indoneziană.

Populare și istorie

Savanții consideră în prezent că diferențierea hominizilor de celelate primate simiene a început în Africa în urmă cu 30 de milioane de ani. În acest moment, cea mai veche mărturie asupra lui *Homo erectus* este veche de 1,6 milioane de ani; în Africa Orientală, primele mărturii litice (galeți „prelucrați") datează de acum trei milioane de ani (Early Stone Age, faza oldowayană). Primele unelte de piatră cioplite pe ambele fețe datează de acum un milion de ani (Early Stone Age, faza acheuleană). Se distinge pe urmă Middle Stone Age, între 100.000 și 15.000 î.Cr. (unelte din piatră cioplită, unelte cu coadă) și Late Stone Age, în timpul căreia apar uneltele complexe. În Africa Australă, etapele sînt aproximativ aceleași. În Africa de Nord și în Sahara, preacheuleanul cu galeți „prelucrați" corespunde oldowayanului și urcă pînă la două milioane de ani; acheuleanul este remarcabil prin marea diversitate a siturilor sale.

Condițiile climatice s-au schimbat de mai multe ori din perioada pliocenului (ultima fază a erei terțiare) și chiar în ultimii 25.000 de ani, lucru care a avut importante consecințe asupra populării, mai ales în timpul fazei de deșertificare care a început în urmă cu nouă mii de ani. Această deșertificare antrenează evoluția neoliticului saharian (neolitic de tradiție sudaneză) și favorizează răspîndirea tehnicilor de domesticire a animalelor (bovine) și cultivare a plantelor (mei, *Sorghum bicolor*) către Africa Occidentală. Cronologia neoliticului african este încă nesigură: vechimea siturilor din Sahara centrală în raport cu cele din Egipt este din ce în ce mai bine atestată; în Africa de Nord se

dezvoltă un neolitic de tradiţie capsiană, cultură epipaleolitică autohtonă fecundată de aporturile „neoliticului pastoral" din Mediterana occidentală; în Africa Occidentală „guineeană", cultura ignamei ar fi putut să înceapă în mileniul al V-lea; răspîndirea neoliticului în Africa Orientală, mai tîrzie, a dat naştere unor culturi pastorale.

Anterioritatea metalurgiei egiptene faţă de alte tradiţii septentrionale de prelucrare a metalelor este bine atestată: aurul şi arama sînt cunoscute în mileniul al III-lea, bronzul în mileniul al II-lea, fierul la mijlocul mileniului al II-lea. Metalurgia fierului începe să se răspîndească între secolele al VII-lea şi al IV-lea î.Cr. (Napata), mai ales în secolul I î.Cr., pornind de la Meroe, şi atinge regiunea lacului Ciad în secolul al VI-lea. În Africa Occidentală, metalurgia aramei şi a fierului pare să se fi constituit pornind de la răspîndirea tehnicilor nord-africane şi, mai precis, feniciene; la Tigidit (Niger) şi la Taruga (Nigeria), cele mai vechi dovezi ale unei industrii locale a fierului datează din secolul al V-lea î.Cr. Pentru restul continentului, răspîndirea metalurgiei fierului a fost asociată cu dezvoltarea agriculturii populaţiilor de limbă bantu, începînd cu secolele al III-lea – al V-lea (siturile din Africa Orientală şi Africa Centrală).

În primul mileniu, răspîndirea generalizată a agriculturii şi metalurgiei antrenează profunde mutaţii demografice şi politice în societăţile africane. Deschiderea crescîndă a acestor societăţi, de-a lungul coastelor septentrionale şi orientale, în faţa influenţelor exterioare şi a schimburilor favorizează formarea primelor mari civilizaţii statale africane din exteriorul văii Nilului: în Etiopia (Axum, secolul I d.Cr.), în Sudanul occidental (Ghana, secolul al VII-lea), în bazinul Ciadului (Kanem, secolul al X-lea) şi mai tîrziu în bazinul fluviului Zambezi. Cucerirea părţii mediteraneene a Africii de către musulmani (secolul al VII-lea), constituirea civilizaţiei numite swahili de-a lungul coastei orientale şi dezvoltarea islamizarii contribuie la deschiderea Africii către exterior. Marile expediţii maritime şi înfiinţarea primelor agenţii comerciale occidentale nu vor face decît să accentueze această tendinţă.

Nu poate fi vorba, în această prezentare generală a Africii, de rezumarea celor cincisprezece secole de istorie extrem de complexă, chiar dacă aceasta s-ar realiza doar în linii generale, pentru că o asemenea întreprindere este obiectul abordărilor regionale, la fel ca şi prezentarea detaliată a limbilor, a tradiţiilor culturale şi a principalelor grupuri etnice. Totuşi, se cuvine să stabilim un tablou al limbilor africane şi, de asemenea, să evocăm pe scurt tentativele făcute de antropologi pentru a grupa culturile.

Clasificarea limbilor şi identificarea culturilor

Clasificarea limbilor africane a făcut obiectul a numeroase lucrări, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar a trebuit să aşteptăm mai ales cercetările lingvistului american J. Greenberg pentru a dispune de o taxonomie riguroasă de tip macrogenetic, fondată pe comparaţii globale şi luînd în calcul fonologia, tonologia, rădăcinile lexicale şi caracterele sintactice. În stadiul său final (1963), clasificarea lui Greenberg reduce la patru marile familii lingvistice africane: 1. Ansamblul nigero-kordofanian reuneşte două ramuri de importanţă extrem de diferită. Pe de o parte, limbile din Kordofan (Sudan) şi, pe de altă parte, ramura Niger-Congo, care cuprinde majoritatea limbilor continentului cu populaţie neagră, de la cele din vestul Africii pînă la limbile bantu; 2. Familia afro-asiatică (sau hamito-semitică) cuprinde ramurile berberă, egipteană (veche), semitică (araba, gueza şi amhara), kuşită (galla şi somali) şi ciadică (mai ales hausa); ea ocupă toată Africa de Nord, pînă la limita zonei sudaneze, şi zona Cornului Africii; 3. Limbile din familia nilo-sahariană sînt vorbite în Sahara centrală (kanuri), în Valea Nilului superior (nubiana, limbile nilote) şi în Ciad; se adaugă aici şi songhai-ul vest-african; 4. Limbile khoisan sînt limbi cu oclusive duble vorbite de boşimani.

Harta lingvistică a Africii scoate în evidenţă ceea ce D. Dalby (1980) numeşte o „zonă de fragmentare", care corespunde, în mare, zonei tropicale de nord, cu excepţia Cornului; această zonă, în interiorul căreia sînt vorbite două treimi din totalul limbilor africane, constituie un ax pornind de la care se distribuie ariile celor patru mari familii ale lui Greenberg.

Diversitatea limbilor nu atrage după sine şi diversitatea culturilor: societăţile africane se grupează în mari ansambluri culturale relativ omogene. Această constatare empirică a servit ca punct de plecare pentru numeroase încercări de a determina „arii culturale", „domenii culturale" sau „arii de civilizaţie", care încercau să dea un fundament riguros împărţirii spaţiului cultural african. Aceste tentative s-au dovedit cel puţin zadarnice, atunci cînd nu au contribuit chiar la vehicularea unor concepţii dintre cele mai discutabile, ba chiar dintre cele mai recuzabile, din mai multe puncte de vedere, care ţin în mod esenţial de o prejudecată metodologică şi teoretică: difuzionism, evoluţionism explicit sau indus, reificarea noţiunii de „rasă" şi asocierea de principiu a problematicii rasiale cu problematica culturală etc. De altfel, e de remarcat că tipologiile culturale rezultate din aceste lucrări, deşi se sprijineau pe o exploatare exhaustivă a literaturii etnografice a momentului, nu au avut nici o incidenţă asupra dezvoltării studiilor africane. Acesta a fost cazul tipologiei rasial-culturale a lui C.G. Seligman (1930), a cărui lucrare *Races of Africa* a fost reeditată în aceeaşi formulă pînă în 1957, sau al împărţirii în arii de civilizaţie şi domenii culturale propuse de H. Baumann, R. Thurnwald şi D. Westermann (1940), dar şi al unor regionări culturale mai empirice, fie că au ca autori nişte excelenţi cunoscători ai Africii (Herskovits, 1924; Maquet, 1981), fie un sistematician al comparaţiei culturale precum G.P. Murdock (1959).

Astăzi, abandonarea acestor împărţiri, departe de a-i asigura Africii o iluzorie unitate culturală, permite, dimpotrivă, în consonanţă cu progresul cunoştinţelor arheologice şi istorice, să se identifice mai bine focarele de civilizaţie, locale sau regionale. Totuşi, sîntem încă departe de înţelegerea acţiunilor şi influenţelor care au modelat un peisaj cultural extrem de diversificat, cu excepţia a doar cîteva trăsături, considerate în unele cazuri adevărate universalii culturale (reprezentări legate de strămoşi, de turme de animale, de pămînt etc.). Aici, ca în orice altă parte, luarea în considerare a regiunilor în care arta plastică a atins forme desăvîrşite apare ca cea mai potrivită pentru a dovedi existenţa şi influenţa acestor focare de cultură. Din acest punct de vedere, se constată că dezvoltarea artei africane a fost circumscrisă, esenţialmente, Africii împădurite: perimetrul Golfului Guineii, plecînd de la litoralul guineean, regiunea interioară a Sudanului, pe malul drept al Nigerului, pădurea ecuatorială atlantică şi bazinul fluviului Congo. Această Africă neagră a artei statuare, astăzi bine studiată, dar care nu şi-a dezvăluit încă toate comorile, se organizează în jurul cîtorva mari poli regionali, dintre care cei mai bogaţi sînt situaţi în aria Beninului (Nok, Igbo-Ukwu, Ife, Benin, cultura Tsoede etc.) şi ale căror admirabile creaţii se succedă din secolul al V-lea î.Cr. pînă în secolul al XVI-lea al erei noastre, şi în aria regatelor Congo, Pende, Tshokwe, Kuba, Luba (Zair – Angola), ale căror cele mai frumoase realizări datează dintr-o perioadă cuprinsă între secolele al X-lea – al XVI-lea d.Cr.

Identificările culturale cărora li s-a dedicat multă vreme cercetarea africanistă trebuie să fie de acum înainte reconsiderate, ţinînd cont de profundele mutaţii socio-culturale care au afectat continentul african de un secol încoace. Unor determinări cu o mare vechime li se adaugă altele, apărute în urma colonizărilor şi a obţinerii independenţei. Putem să amintim aici: împărţirile teritoriale coloniale şi postcoloniale, introducerea limbilor şi a standardelor culturale europene, creştinarea şi dezvoltarea unor religii sincretice, expansiunea spectaculoasă a islamului, monetarizarea economiei şi progresul salarizării, apariţia unor noi sectoare agricole, urbanizarea, modificarea profundă a caracterelor etnicităţii, situaţiile de instabilitate politică (războaie de independenţă, războaie civile, lupte pentru drepturi civile etc.). Antropologia, confruntată cu aceste schimbări profunde, dovedeşte prin vocaţia sa capacitatea pe care o are „tradiţia" de a se adapta „modernităţii".

2. *Cercetările asupra Africii*

La sfîrşitul secolului al XIX-lea, acapararea de către europeni a celei mai mari părţi a Africii duce la descoperirea existenţei unui număr considerabil de limbi, societăţi şi culturi diferite. De acum înainte, studiile africane vor juca un rol de prim-plan în

dezvoltarea antropologiei. Totuşi, Africa nu fusese pînă atunci o *terra incognita* şi, ca un fel de preludiu la cercetarea etnografică, civilizaţiile Africii mediteraneene au ajuns foarte devreme să măsoare distanţa care separă această Africă albă de marginile septentrionale ale unei Africi negre cu care nu au încetat niciodată să fie în relaţie.

Călători şi exploratori

Orice s-ar spune despre realitatea anumitor povestiri de călătorie, e sigur că cei din vechime au navigat dincolo de strîmtoarea Gibraltar, pînă la Insulele Canare, şi că ţărmul oriental al Africii a început să fie explorat, începînd cu Egiptul, încă din secolul al IV-lea î.Cr. Scris în secolul al II-lea sau al III-lea d.Cr. de către un negustor grec din Alexandria, *Periplul pe marea Eritreea* dovedeşte o cunoaştere detaliată a zonelor litorale africane şi asiatice ale Oceanului Indian. Compilaţii precum *Geografia* lui Strabon (a doua jumătate a secolului I î.Cr. – începutul secolului I d.Cr.), *Istoria naturală* a lui Pliniu (secolul I d.Cr.), apoi *Îndreptarul geografic* al lui Ptolemeu (secolul al II-lea) arată că anticii nu cunoşteau, la vest de Egipt şi de Nubia, decît zona meridională din apropierea *limes*-ului.

Geografia lui Ptolemeu, îmbogăţită cu elemente mai mult sau mai puţin fantasmagorice, va rămîne baza cunoştinţelor cartografilor Europei creştine pînă cel puţin în secolul al XVI-lea. Din lumea arabă, savanţii şi călătorii vor culege, începînd de la sfîrşitul secolului al VII-lea, o sumă considerabilă de informaţii care vor favoriza dezvoltarea unei noi şcoli geografice, inaugurate în prima jumătate a secolului al IX-lea de către Al-Khwârîzmi. Lucrările lui Ibn Hawqal şi Yaqûb (ambele datînd din secolul al X-lea) despre Nubia şi Sudan, cele ale lui Al-Bakrî (secolul al XI-lea) despre Ghana şi mai ales cele ale lui Ibn Battuta (secolul al XIV-lea) despre Africa de Vest sahelo--sudaneză, pe care o explorează Al-Makrîzî în secolul al XIV-lea şi Leon Africanul în secolul al XVI-lea, constituie încă surse istorice de neînlocuit.

Pătrunderea islamului a dat naştere foarte devreme unor focare africane de cultură arabo-musulmană. În afara Maghrebului şi a Egiptului, unul dintre cele mai vechi şi mai remarcabile centre din Africa de Vest este Timbuktu (secolul al XVI-lea). În acest oraş şi în această epocă au fost scrise cele două cronici pe care continuă să se sprijine, în principal, ceea ce ştim despre evul mediu sudanez: *Ta'rikh al-Fattâsh* şi *Ta'rikh al-Sûdân*. Cornul Africii şi litoralul Oceanului Indian ne sînt cunoscute graţie unor scrieri locale, dintre care cea mai celebră este *Cronica lui Kilwa* (pe la 1530). Aceste texte redactate în arabă nu au echivalent decît în Etiopia, unde, începînd cu secolul al XIII-lea, sînt redactate în limba gueză cronici regale şi alte opere importante precum *Istoria neamului galla* a călugărului Bahrey (1593).

Era marilor navigaţii provoacă în Europa, începînd cu secolul al XIII-lea, o reînnoire a cartografiei: primele portulane sînt desenate la Genova (secolele al XIII-lea – al XIV-lea) şi în cadrul comunităţii evreieşti din Mallorca (secolul al XIV-lea). Pe la mijlocul secolului al XV-lea, portughezii depăşesc definitiv limitele „Mediteranei atlantice" (capul Bojador în Rio de Oro); ei ating, înainte de sfîrşitul secolului, Capul Bunei Speranţe şi îşi deschid agenţii comerciale de-a lungul coastei atlantice. Portughezii vor fi în curînd concuraţi, apoi înlocuiţi de englezi, francezi şi mai ales de olandezi, care se ocupă cu traficul cu sclavi, intensificat în urma „descoperirii" Americii. Din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea, navigatorii, medicii, exploratorii regiunilor perilitorale, ofiţerii coloniali şi misionarii furnizează informaţii şi observaţii – în principal de ordin economic şi politic – asupra zonelor de trafic şi a teritoriului din interiorul acestora, fără însă a se face în mod regulat şi serios, prin opere de sinteză, o sistematizare a cunoştinţelor asupra unui continent care, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, nu-şi pierduse încă prea mult din „mister".

Începînd cu secolul al XIX-lea, explorarea Africii de către europeni capătă un aspect mai sistematic. Fondată la Londra în 1788, African Society patronează călătoria irlandezului Daniel Houghton (1790-1791), prima încercare de a atinge fascinantul Timbuktu.

Scoţianul Mungo Park ajunge pînă la malurile Nigerului (1795-1797) şi oferă una dintre primele relatări ale unei explorări din perioada respectivă, *Travels in the Interior Districts of Africa*, publicată în 1799 şi tradusă în 1800 în franceză. Park moare în 1805, în cursul unei a doua călătorii, înainte de a atinge Timbuktu, unde va ajunge, în cele din urmă, René Caillé în 1828. În aceeaşi perioadă, Mollien explorează Senegalul (1819), Clapperton, Denham şi Oudney călătoresc în Bornu şi în ţinutul populaţiei hausa (1822-1824), elveţianul Burkhardt (1808) şi francezul Cailliaud (1820) ating Nubia şi urcă pe Nil. În perioada 1850-1855, germanul Henrich Barth, plecat de la Tripoli, întreprinde, sub auspiciile Marii Britanii, o lungă călătorie de explorare care îl conduce pînă în interiorul buclei Nigerului; cartea sa *Travels and Discoveries in North and Central Africa* este, de departe, cea mai importantă sumă de informaţii reunite asupra Africii precoloniale. Să mai amintim explorările germanilor Rohlfs în Bornu (1865) şi Nachtigal în Wadai (1869).

Explorarea Africii Ecuatoriale şi Orientale este mai tîrzie. Misionarii luterani Krapf şi Rebmann, care călătoresc în Africa Orientală (descoperirea muntelui Kenya în 1849), asociază evanghelizarea cu cercetările de lingvistică. În perioada 1868-1871, germanul Schweinfurth explorează valea superioară a Nilului. Călătoriile misionarului scoţian prezbiterian David Livingstone (1849-1856 şi 1858-1864 de-a lungul fluviului Zambezi; 1866-1873 în Tanganyika), continuate de cele ale ziaristului englez John Stanley, pornit în cercetarea sa în împrejurări pe care le cunoaştem, apoi explorînd singur Uganda şi bazinul fluviului Congo (1874-1877), anunţă cuceririle care vor veni şi se înscriu, în consecinţă, în cadrul rivalităţilor existente între puterile coloniale; aşa se întîmplă, de partea franceză, în cazul călătoriilor lui Savorgnan de Brazza (1879-1882), rival al lui Stanley, sau în cazul lui Binger (1887-1888), a cărui lucrare *De la Niger la Golful Guineii* (1892) este un model al genului.

Etnologia colonială

La sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea sînt îndeplinite toate condiţiile pentru constituirea unei etnologii a Africii de inspiraţie colonială, ai cărei reprezentanţi vor fi, la început, în majoritate administratori şi misionari. Această etnologie va căpăta progresiv statutul unui domeniu de cercetare autonom, pentru a răspunde interesului pe care administraţiile îl acordă, potrivit unor modalităţi foarte variabile, cunoaşterii populaţiilor pe care le menţin sub tutela lor. Ea se diversifică, simultan, atît în principiile sale de acţiune, cît şi în privinţa metodelor sale de lucru, în funcţie de ideologiile coloniale pe care le deserveşte, de terenurile pe care se exercită, dar şi în funcţie de antropologiile naţionale în care se integrează.

În Franţa se consideră de obicei că sistemul de administrare indirectă ar explica avansul, incontestabil încă în anii '50, pe care l-a luat antropologia britanică faţă de celelalte antropologii naţionale în domeniul cercetării africaniste. Pe lîngă faptul că această distincţie între două tipuri de administraţie este exagerat de rigidă, ea ar putea la fel de bine să justifice contrariul, adică stabilirea unei necesare legături între nevoile cunoaşterii etnologice şi administraţia directă. Într-adevăr, începînd cu anii '30, administraţia britanică a părut să se intereseze de antropologie tocmai pentru a-şi urmări propriile scopuri (Kuper, 1983). De partea britanică, cele mai edificatoare cazuri de administratori-etnologi, cum ar fi R.S. Rattray, Meek sau Talbot, sau de antropologi sub contract cu administraţia, precum C.G. Seligman sau tînărul I. Schapera, rămîn puţin numeroase şi îşi au corespondentul, de partea franceză, în M. Delafosse, L. Tauxier, M. Labouret, Ch. Monteil etc.

În loc să fie căutate într-o doctrină colonială, motivele avansului pe care-l are antropologia britanică ar trebui mai degrabă raportate la o situaţie instituţională favorabilă: antropologia există în Marea Britanie ca domeniu academic autonom începînd din 1870, fiind aşadar în măsură să încadreze şi să orienteze cu uşurinţă dezvoltarea etnologiei coloniale. Cercetarea africanistă engleză se sprijină pe universităţile metropolei

(Cambridge, Oxford şi cele două mari şcoli londoneze : London School of Economics şi School of Oriental and African Studies) şi pe cele din Africa de Sud (la Cape Town, Radcliffe-Brown creează, la începutul anilor '20, School of African Studies, iar la Johannesburg este publicată revista *Bantu Studies*, actuala *African Studies*), pînă la apariţia universităţilor din colonii şi protectorate (din 1877 Freetown, apoi Accra, Lagos, Kampala şi Nairobi). Ea se organizează în cadrul Royal African Institute (1906), care editează un *Journal* şi revista *Man*, consacrînd un foarte larg spaţiu antropologiei africaniste. În 1926 este fondat la Londra International African Institute (IAI), care va rămîne un organism aproape în întregime britanic. Acest institut favorizează cercetările pe teren şi joacă un rol de prim-plan în constituirea domeniului africanist, graţie revistei sale *Africa*, activităţilor sale editoriale şi lansării unor proiecte colective, după exemplul colecţiei (complete pentru Africa engleză) de „monografii etnologice" (*ethnological surveys*) sau comparative (mai ales *African Political Systems*, sub coordonarea lui M. Fortes şi E.E. Evans-Pritchard, în 1940, şi *African Systems of Kinship and Marriage*, sub coordonarea lui A.R. Radcliffe-Brown şi D. Forde, în 1950). Chiar şi în Africa sînt fondate institute de cercetare : Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka, 1938), unde se va simţi influenţa lui M. Gluckman, şi East African Institute of Social Research (Kampala, 1950), organizat în jurul lui A.I. Richards.

De partea franceză, crearea, sub auspiciile Guvenului General, a Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF (Dakar, 1916) este urmată de publicarea unui *Bulletin* (1918-1938) consacrat ştiinţelor naturale şi sociale. Aceasta dublă orientare este păstrată prin Institut Français d'Afrique Noire (Dakar, 1939, devenit Institut Fondamental d'Afrique Noire, cu statut senegalez) şi prin *Bulletin* (succesorul celui precedent), publicat simultan cu *Notes africaines* şi cu mai multe colecţii, printre care *Travaux et mémoires*. La Paris, nebuloasa africanistă (etnologi, muzeografi, administratori, misionari, călători) se organizează, sub impulsul lui M. Griaule, în cadrul Societé des Africanistes (1930) şi în jurul publicaţiei sale *Journal*. Acest început al anilor '30 apare ca un moment-cheie în istoria africanismului, atît în Marea Britanie, cît şi în Franţa, unde se constituie o etnologie originală, ca urmare a misiunii Dakar-Djibouti (1931-1933) conduse de Griaule, ale cărui lucrări despre dogoni se află în Franţa la originea unei tradiţii de antropologie religioasă mereu fecunde.

Germania de după 1918 nu lipseşte din cîmpul studiilor africane, însă de la această dată antropologia germană nu mai are cercetători pe teren şi, prin urmare, îşi reînnoieşte prea puţin concepţiile. Activitatea la Frobenius Institut (Frankfurt pe Main) stă mărturie pentru continuitatea unei inspiraţii născute o dată cu difuzionismul şi dovedeşte, în egală măsură, rolul jucat în cadrul antropologiei de limbă germană de revista *Anthropos*, fondată la Viena în anul 1906 de către preotul Wilhelm Schmidt.

Antropologia belgiană, apărută o dată cu colonizarea regiunilor congoleze, domeniu al coroanei, căruia i se adaugă, după 1918, protectoratele – foste teritorii germane – din Ruanda şi Burundi, se constituie întîi ca etnologie „aplicată", foarte apropiată de administraţie. Această orientare este încă prezentă în lucrările scoase de Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale, creat în 1947, care devine unul dintre principalele puncte de sprijin ale antropologiei belgiene, alături de cele două mari instituţii muzeografice de la Tervueren şi, respectiv, Leopoldville/Kinshasa.

Anii '50 : o cotitură ?

După al doilea război mondial, mai mulţi factori contribuie la modificarea peisajului studiilor africaniste. Este timpul decolonizării : după ţările Africii albe (Libia, 1951 ; Maroc şi Tunisia, 1956), Gold Coast îşi dobîndeşte independenţa în 1957 sub numele de Ghana. În cîţiva ani, decolonizarea Africii negre va fi practic încheiată. Introducerea, în jurul anului 1955, a noţiunii de „lume a treia" însoţeşte conştientizarea unei „subdezvoltări" care constituie realitatea unei lumi coloniale ajunse la sfîrşitul istoriei sale. Din acest moment, situaţia societăţilor africane este determinată, în parte, de noi factori :

politici (naţionalismul ce se năştea, strategiile marilor puteri etc.), economici şi sociali (migraţiile rurale, urbanizarea etc.), care bulversează culturile „tradiţionale".

Antropologia nu putea să nu ia în seamă problema „schimbării", formulată de fapt încă de la sfîrşitul anilor '30, cel mai adesea în termenii unei opoziţii între „tradiţie" şi „modernitate", de către antropologii britanici, care veneau pe urmele lui Schapera şi Gluckman. Maturitatea antropologiei britanice îi va permite acesteia să-şi asume noile mize ale cercetării; astfel, primul seminar internaţional al IAI, ale cărui acte sînt publicate în 1959 sub coordonarea lui A. Southall, are ca temă „Social Change in Modern Africa". Marea Britanie joacă, de asemenea, un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor istorice asupra Africii, fapt major al anilor '60, la al căror început se produce lansarea publicaţiei *Journal of African History*. Încheierea lucrării *Cambridge History of Africa* (8 volume, 1975-1986) ne permite să măsurăm volumul muncii depuse.

Situaţia instituţională a cercetării africaniste franceze s-a modificat, începînd cu anii '50, prin deschiderea către cercetarea antropologică adoptată de Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), prin locul important acordat geografiei şi sociologiei Africii în cadrul Office de la Recherche Scientifique et Tehnique d'Outre-Mer (ORSTOM) şi prin organizarea unui învăţămînt africanist orientat către pregătirea pentru cercetare în cadrul celei de a şasea secţiuni a École Pratique des Hautes Études (EPHE), devenită astăzi École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Trei mari curente animă în epocă africanismul francez şi, într-o oarecare măsură, pot fi încă identificate şi astăzi.

Primul şi cel mai vechi dintre acestea, despre care a mai fost vorba, i-a avut, în mod succesiv, ca figuri centrale pe Griaule şi G. Dieterlen. Începînd cu anii '60, cercetătorii care provin din această mişcare vor încerca să întemeieze o antropologie a sistemelor de gîndire prin intermediul unor cercetări asupra persoanei, a divinaţiei, a sacrificiului etc.

Apariţia în 1955 a lucrării *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* îi dă dintr-o dată lui G. Balandier statutul de şef de direcţie al unei noi antropologii, care recunoaşte eliminarea graniţelor cu sociologia, face ample trimiteri la antropologia britanică şi vizează constituirea unei antropologii economice şi politice a Africii „moderne", contribuind la luarea în considerare a problemelor dezvoltării. Acest al doilea curent se constituie la început la EPHE, care propune un învăţămînt africanist (cuprinzîndu-i, în afară de G. Balandier, pe P. Mercier, J. Maquet şi geograful G. Sautter) şi care publică din 1960 *Cahiers d'études africaines*. Importanţa acordată problemelor contemporane avea să-i atragă pe unii cercetători cu înclinaţii marxiste, în contextul ideologic şi politic al momentului, înspre cercetările africaniste. Aceştia vor face eforturi pentru a introduce în antropologie noi scheme de analiză, centrate asupra noţiunii de „mod de producţie", dar în primul rînd vor participa mai intens la ampla mişcare de stîrnire a interesului în rîndurile antropologilor pentru istoria africană, al cărei avînt este legat de lucrările lui Y. Person. Lui C. Meillassoux i se datorează faptul de a fi animat, în anii '60, o reflecţie colectivă asupra unor teme precum comerţul la mare distanţă, sclavia, războiul şi formarea statului, cuceririle şi războaiele coloniale etc.

Ar fi nevoie de o simplificare mai mult decît grosolană pentru a reduce antropologia africanistă franceză la o bipolaritate, iar aceasta pentru simplul fapt că, de la sfîrşitul anilor '50, dezvoltarea antropologiei în Franţa se confundă într-o mare măsură cu cea a structuralismului lui C. Lévi-Strauss. Sub această influenţă au fost realizate o serie de lucrări asupra unei mari varietăţi de teme: înrudirea, organizarea socială, organizarea politică, ritualurile, sistemele simbolice, mito-istoria, literatura orală etc.

De la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, cercetările africaniste nu mai au loc în exclusivitate în fostele ţări colonizatoare, chiar dacă autoritatea antropologiilor britanică şi franceză se prelungeşte prin influenţa curentelor care sînt legate de acestea şi prin importanţa temelor pe care le-au propus. În Statele Unite şi Canada, s-a dezvoltat în jurul cîtorva mari centre de cercetare universitară (precum African Studies Center din Boston) o antropologie care se preocupă de problemele istoriei economice şi politice ale Africii şi de evoluţiile contemporane. Mai recent, cercetătorii japonezi, mai ales cei de la Universitatea

din Kyoto, au întreprins şi ei cercetări în Africa. În sfîrşit, după obţinerea independenţei, mai ales în universităţile anglofone din Nairobi, Lagos şi Kano, Lusaka etc. şi, într-o mai mică măsură, la Universitatea din Dakar, s-au dezvoltat cercetări întreprinse de africani, care privilegiază cunoaşterea istorică (*Histoire générale de l'Afrique*, publicată sub egida UNESCO începînd din 1980 pentru ediţia franceză) şi cea a mutaţiilor sociale actuale.

P. BONTE, M. IZARD

• BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, PUF, Paris. – BALANDIER G., MAQUET J. (ed.), 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Fernand Hazan, Paris. – BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Völkerkunde von Afrika* (trad. fr. parţială, H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, urmată de *Les langues et l'éducation*, Payot, Paris, 1948). – *Cambridge History of Africa*, 8 vol., 1975–1986, Cambridge University Press, Cambridge. – COPPENS Y., 1983, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris. – COQUERY-VIDROVITCH C., MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1880 à nos jours*, PUF, Paris. – CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, University of Wisconsin Press, Madison – Milwaukee – Londra. – DALBY D., 1980, „Carte linguistique de l'Afrique", în J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l'Afrique*; t. I, *Méthodologie et préhistoire africaine*, Jeune Afrique – Stock – UNESCO, Paris. – ECHARD N. (ed.), 1983, *Métallurgies africaines. Nouvelles contributions*, Société des Africanistes, Paris. – FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). – GREENBERG J., 1980, „Classification des langues de l'Afrique" în J. Ki-Zerbo, *op. cit.* – GUTKIND P.C.W., WATERMAN P. (ed.), 1977, *African Social Studies. A Radical Reader*, Heinemann, Londra. – HARLAN J.R., DEXET J.M., STEMLER A. (ed.), 1976, *Origins of African Plant Domestication*, Mouton, Paris – Haga. – HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa*, Longman, Londra. – *Histoire générale de l'Afrique*, 8 vol., din care 4 apărute în franceză: I şi II, Jeune Afrique – Stock – UNESCO, Paris, 1980, IV şi VII, UNESCO – Nouvelles Éditions Africaines, Paris, 1985 şi 1987. – HOPKINS A.G., 1973, *An Economic History of West Africa*, Longman – Columbia University Press, Londra – New York. – KERCHACHE J., PAUDRAT J.-L., STEPHAN L., 1988, *L'art africain*, Mazenod, Paris. – KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra – Boston – Melbourne – Henley. – LECLERC G., 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Fayard, Paris. – MAQUET J., 1981, *Les civilisations noires*, Horizons de France, Paris. – MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar. – M'BOKOLO E., 1985, *L'Afrique au XX[e] siècle. Le continent convoité*, Le Seuil, Paris. – MURDOCK G.P., 1959, *Africa, Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill, New York – Toronto – Londra. – NORDMANN D., RAISON J.-P. (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIX[e]-XX[e] siècles)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris. – POIRIER R. (ed.), 1972, *Ethnologie régionale*, 2 vol., Gallimard, Paris; t. II, *Afrique-Océanie*, 1978. – RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). – SELIGMAN C.G., 1930, *Races of Africa*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les races de l'Afrique*, Payot, Paris, 1935).

AFRICA AUSTRALĂ

Africa Australă este constituită dintr-un vast platou continental mărginit la sud, la est şi la vest de mări; la nord, limitele sale corespund aproximativ fluviilor Zambezi, Okawango şi Cunene. Ea cuprinde următoarele state: Republica Sud-Africană, Botswana, Lesotho, Swaziland, Namibia, Zimbabwe, precum şi partea meridională a Mozambicului. Uneori sînt incluse în această regiune şi partea de nord a Mozambicului, Malawi, Zambia şi Angola.

Delimitările sînt diferite, în funcţie de raportarea la date culturale, istorice, economice sau politice. Africa Australă nu este separată de restul continentului printr-o frontieră lingvistică sau culturală. Ca unitate economică, ea se întinde, atît de-a lungul

istoriei sale (prin intermediul rețelelor comerciale interregionale), cît și la ora actuală (prin dependența vitală a membrelor Southern African Development Coordination Conference față de Republica Sud-Africană), pînă în Angola, Zair și Malawi. Pe plan politic, alianțele se repartizează între mai multe tabere care includ țări vecine situate mai la nord: Republica Sud-Africană se opune statelor din „prima linie" (Angola, Botswana, Zimbabwe, Zambia, Mozambic și chiar Tanzania), pe cînd state mici precum Malawi, Lesotho, Swaziland și, într-o anumită măsură, Mozambic, deși își afirmă neutralitatea, caută sprijin în Republica Sud-Africană pentru a se dezvolta economic.

Datele privind organizarea socială și politică, credințele, înrudirea și căsătoria, educația, dreptul și alte aspecte ale societăților din sudul Africii au fost culese, în general, „cu întîrziere", în secolul al XX-lea, cînd viața „tradițională" era deja puternic alterată. Așadar, cel mai adesea e vorba de reconstrucții a căror validitate este limitată. Antropologii sociali și în special etnologii (*volkekuundiges*) au contribuit la petrificarea diferențelor culturale, prin constituirea unor grupuri „rasiale", lingvistice, „etnice", „tribale" sau de alt fel, în unități socio-culturale distincte. Ei nu au ținut cont de fluiditatea care a caracterizat societățile Africii Australe de-a lungul întregii lor istorii și de schimbările care au afectat aceste societăți de-a lungul ultimelor cinci secole din pricina contactelor cu Europa, a cuceririlor coloniale și, mai recent, a industrializării și a urbanizării.

În Africa de Sud și, pînă în 1980, în Rhodesia de Sud, a fost pus în practică, în mod progresiv, un sistem social bazat pe diferențe arbitrare de „rasă", ce rezervă monopolul puterii albilor și a cărui formă finală asociază ideologia rasistă a apartheidului și un regim autoritar, dominat, în Africa de Sud, de Partidul Național. Amestecurile de populație se reduc de acum înainte la migrațiile mîinii de lucru. Așa-zisele *homelands*, numite bantustane de către adversarii apartheidului, au fost create, la sfîrșitul anilor '50, de către primul-ministru Verwoerd și consilierul său etnolog Eiselen, ca rezervații „tribale" rurale, ai căror locuitori sînt constrînși să emigreze temporar pentru a găsi de lucru în mine și în industrie. Coerența etnică a acestor zece „state naționale" (șase cu statut de autonomie internă – Kwazulu, Kwandebele, Awagwa, Gazankulu, Lebowa, Kangwane – și patru formal independente : Transkei, Ciskei, Bophuthatswana și Venda) cu frontiere artificiale este îndoielnică și responsabilii lor politici revendică un drept cutumiar care e departe de a fi întotdeauna fondat.

Populațiile și limbile Africii Australe

Populația actuală a Africii Australe depășește, fără îndoială, 50 de milioane de persoane, dintre care 33 de milioane trăiesc în Republica Sud-Africană (fosta Uniune Sud--Africană), 9 milioane în Zimbabwe (fosta Rhodesie de Sud), 1,5 milioane în Namibia, 1 milion în Botswana (fosta Bechuanaland), 1,5 milioane în Lesotho (fosta Basutoland), 0,7 milioane în Swaziland și cel puțin 5 milioane în sudul Mozambicului. Cea mai mare parte a acestei populații e de origine africană ; din punct de vedere lingvistic, în afara vorbitorilor de limbă khoisan, populația de origine africană aparține subgrupei meridionale a limbilor bantu. Majoritatea celor 9 milioane de locuitori de origine europeană și mixtă (*coloured*) vorbesc afrikaans, în concurență crescîndă cu engleza, care este și limba indienilor sud-africani. Totuși, minoritatea de origine indiană vorbește și limbi dravidiene și alte limbi indiene.

Vorbitorii de limbă khoisan provin dintr-o populație autohtonă a Africii Australe și Orientale, atestată aici de mai multe milioane de ani. În cursul ultimelor zece milenii, aceste populații, împinse către mediul natural precar al deșertului Kalahari, au fost înlocuite progresiv cu comunități negroide de limbă bantu, originare, se pare, din Africa Centrală, mai numeroase și dispunînd de tehnici agricole și pastorale mai eficiente decît ale acestor vînători-culegători. Astăzi nu sînt mai mult de 50.000 de vorbitori de limbă khoisan în Africa Australă ; ei se împart în san (boșimani) și khoikhoin (hotentoți), aceștia din urmă dezvoltînd un mod de viață pastoral.

Din punct de vedere lingvistic, populaţiile bantu din Africa Australă se împart în patru grupe : septentrională (shona, zezuru, karanga, manyaka), centrală (venda, sotho, pedi, tswana), occidentală (herero, himba, ovambo) şi orientală (tonga, nguni ; în cadrul grupei nguni se disting subgrupele xhosa, zulu şi swazi, precum şi un ansamblu nguni din Transvaal, care cuprinde ndebele, tsonga şi matabele).

Dezvoltări istorice

Schimburile dintre vînători-culegători (*foragers*), păstori şi agricultori erau în general numeroase. Aceştia din urmă, care prelucrau metalul (fier, aramă şi aur), au jucat un rol preponderent în timpul constituirii formaţiunilor politice ierarhizate relativ stabile. Africa Australă a fost împărţită de-a lungul secolelor în numeroase comunităţi politice supra-săteşti, numite adesea „şefii" (*chiefdoms*) şi uneori în „regate", caracterizate printr-o stratificare socială mai rigidă. „Şefii" şi regii erau mari proprietari de turme şi dispuneau de bunuri de prestigiu obţinute graţie comerţului interregional (sclavi, arme, veşminte, aur etc.). Totuşi, aceste formaţiuni centralizate se aflau într-o perpetuă divizare şi recompunere şi rare au fost cele care au putut să-şi consolideze existenţa politică. Cîteva situri arheologice din Africa Australă, datînd din secolele al X-lea – al XII-lea (Mapungubwe, Toutswe, Bosutwe, Shoshong, Little Muck, Mmangwa Hill), atestă un înalt grad de centralizare politică şi de stratificare socială, legat, fără îndoială, de o fază de dezvoltare intensivă a creşterii animalelor şi/sau a comerţului. Formele cele mai elaborate de centralizare a puterii pot fi observate în podişul Zimbabwe : celebra cetate Great Zimbabwe era aliată cu o duzină de centre mai mici, fortificate şi ele, corespunzînd sediilor unor şefi regionali.

Începînd de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cuceririle militare şi formarea statelor care a urmat acestora pot fi analizate ca răspunsuri la presiunea crescîndă a europenilor. Aceiaşi factori ecologici, demografici sau doar politici au putut să favorizeze aceste regrupări, la fel cum au putut să antreneze, regional, dezvoltarea unui climat de violenţă bine atestat în prima treime a secolului al XIX-lea. În această perioadă se naşte la europeni ideea că imense suprafeţe de teren fertil sînt libere şi că ele nu aşteaptă decît sosirea colonilor din Anglia sau din Cape Town. În acest context, imaginea, fără îndoială exagerată, a zuluşilor cuceritori şi ostili albilor, a contribuit la mascarea unei realităţi socio-politice infinit mai complexe.

Astfel, confederaţia Pedi, a cărei existenţă este anterioară formării statului militar zulus, se constituie pe baza unei manipulări a alianţelor matrimoniale de către o aristocraţie războinică. Folosirea forţei militare, controlul alianţelor şi al schimburilor, precum şi acumularea turmelor de către deţinătorii puterii caracterizează şi hegemoniile Nyaka şi Tembe. Acestora li se alătură „clanul" Ngwane-Dlamini, fondator al statului centralizat swazi, care se constituie în contextul tentativelor europene de a controla golful Delagoa şi drumurile comerciale care duc de la acesta spre interior. Ca şi în cazul zuluşilor, poporul şi statul swazi se nasc în urma unei cuceriri militare, dar, spre deosebire de cel zulus, statul swazi a ştiut să-şi negocieze trecerea sub protectorat englez şi să încheie în avantajul său pacte de alianţă cu grupurile pe care le-a cucerit. Aşa cum este descris de H. Kuper în anii '30 (H. Kuper, 1947), statul swazi apare ca o monarhie bazată pe un sistem de ranguri, cu o putere ritualizată extrem de puternică. Suveranitatea e incarnată de un bărbat, pe lîngă acesta un rol important fiind acordat femeilor : soţiile regale şi mama regelui, care joacă un rol preponderent în perioadele de regenţă.

Confederaţia Ngwato s-a constituit în secolul al XIX-lea, în cadrul populaţiilor de limbă tswana din actuala Botswana, în replică la tulburările care agitau atunci Africa Australă, provocînd deplasări către zone relativ inaccesibile (Lesotho) sau cu climă ostilă (Ngwato). Populaţia ngwato era organizată în mari unităţi ierarhizate care reuneau straturi statutare endogame (nobili, vasali, refugiaţi şi sclavi ereditari). Statele Lesotho şi Ndebele ilustrează alte două tipuri de centralizare politică, specifice perioadei tulburi a secolului al XIX-lea. Ndebele a rămas o monarhie militară, care a absorbit

numeroşi refugiaţi aflaţi la originea naţiunii basotho. Acest stat s-a destrămat din pricina pătrunderii europenilor, pe cînd Lesotho şi regatul swazi, trecute sub protectorat britanic, au putut să-şi salveze principiile organizării politice.

Lobedu (Lovedu), a cărui origine urcă înspre începutul secolului al XIX-lea, are un sistem monarhic de tip „regalitate sacră", care a apărut prin încorporarea unor grupuri patriliniare legate între ele prin practica schimbului „femei contra turme". Asupra regatului domneşte o „regină a ploii" care nu este căsătorită în mod oficial, ci coabitează cu una dintre rudele sale apropiate; regina are soţii; în anumite circumstanţe, reginele lovedu trebuiau să-şi pună ele înseşi capăt vieţii.

Zulu este numele unei mici regiuni din Natal; sub conducerea unor şefi prestigioşi (Dingiswayo, Shaka, Dingaan, Mpande şi Cetswayo), populaţia sa este la originea celui mai cunoscut dintre statele Africii Australe. Numeroase clanuri, „şefii" sau alte grupuri de limbă nguni au fost supuse militar de către Dingiswayo şi Shaka, fiind apoi organizate într-un regat care grupa patriclanuri şi era dotat cu un sistem administrativ de tip militar: bărbaţii erau repartizaţi pe clase de vîrstă şi în regimente care îi încorporau pe membrii necăsătoriţi ai claselor de vîrstă. Regele avea un rol religios legat de ritualurile fertilităţii şi de cultul strămoşilor. După decenii de lupte, uneori victorioase, împotriva englezilor, statul zulus s-a destrămat, în cele din urmă, în 1879.

În 1900, populaţiile Africii Australe depindeau de Marea Britanie, de Germania şi de Portugalia. Formaţiunile politice precoloniale care nu au dispărut nu supravieţuiesc decît integrate, în diferite moduri, sistemului administrativ colonial.

Rămase multă vreme tributare unei viziuni paseiste şi atemporale asupra cutumelor şi instituţiilor observate în „ariile tribale", cercetările antropologice au adoptat, de-a lungul ultimelor decenii, un punct de vedere mai critic. Cercetările istorice şi comparative restituie o viziune mai unitară şi mai omogenă a Africii Australe. Aceste lucrări pun în evidenţă existenţa instituţiilor prezente în majoritatea societăţilor, instituţii care au favorizat integrarea lor în formaţiuni sociale mai largi. Exemplul cel mai semnificativ este cel al prestaţiilor matrimoniale şi al regulilor de alianţă care pot produce, simultan, solidarităţi şi ierarhii sociale (A. Kuper, 1982); ritualurile iniţiatice şi organizaţiile bazate pe vîrstă au putut să joace un rol asemănător.

La ora actuală, nici una dintre societăţile Africii Australe nu trăieşte într-o economie de subzistenţă, cu excepţia (datorată războaielor civile care le devastează) unei mari părţi a Mozambicului şi a anumitor regiuni din Angola. În Republica Sud-Africană, în Namibia şi în Zimbabwe, sînt destinate agriculturii moderne, utilizînd muncitori salariaţi, chiar zone întinse, pe cînd pămînturile din *homelands* sînt subexploatate din cauza absenţei mîinii de lucru. Migraţiile determinate de căutarea unui loc de muncă şi numărul mic al investiţiilor antrenează un slab randament şi favorizează degradarea solurilor. Astăzi, populaţia sud-africană – negri, metişi, asiatici, albi – este majoritar urbană, lucrînd în sectoarele secundare şi terţiare ale unei economii capitaliste moderne sau în sectorul „informal" (micul comerţ şi transport).

P. SKALNIK

● BOONZAIER E., SHARP J. (ed.), 1988, *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*, David Philip, Cape Town. – COERTZE P.J., 1983, *Die Afrikanerfolk en die Kleurlinge*, Haum, Pretoria. – HALL M., 1987, *The Changing Past. Farmers, Kings and Traders in Southern Africa, 200–1860*, David Philip, Cape Town. – HAMMOND-TOOKE W.D. (ed.), 1974, *The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – HUNTER M., 1936, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Oxford University Press, Londra. – KRIGE E., COMAROFF J. (ed.), 1981, *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Juta, Cape Town – Johannesburg. – KUPER A., 1982, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – KUPER H., 1947, *An African Aristocracy Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra. – LEVITAS B., 1982, *Ethnology. An Introduction to the Peoples and Cultures of Southern Africa*, Oxford University Press, Cape Town. – MEILLASSOUX C., 1979, *Les derniers Blancs: le modèle sud-africain*, Maspero, Paris; 1988, *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud*, UNESCO – OUA, Paris.

AFRICA CENTRALĂ ATLANTICĂ

Regiunea continentului african avută în vedere aici corespunde, în linii generale, fostei Africi Ecuatoriale Franceze, cu excepția părții sale saheliene : Ciadul meridional, Camerunul, Guineea Ecuatorială (fostă colonie spaniolă), Republica Centrafricană, Gabonul.

De la nord la sud se succedă zona arbustivă, zona împădurită – corespunzînd variantelor de climă tropicală uscată și umedă – și pădurea ecuatorială. Relațiile pe care această parte a Africii le-a întreținut de-a lungul secolelor cu civilizațiile musulmane din nord (regiunile mediteraneană și sahariană ale Africii) și din nord-est (cursul superior al Nilului) prin intermediul comerțului cu caravane și, în partea litorală, cu lumea europeană (prezența portugheză la Cabinda de la sfîrșitul secolului al XV-lea) au avut o influență decisivă asupra destinului său. Aceste două mari direcții ale influențelor s-au întîlnit la marginile bazinelor fluviilor Chari (care izvorăște din lacul Ciad) și Oubangui, principalele căi fluviale utilizate pentru transportul mărfurilor.

Datele arheologice atestă marea vechime a populării zonei împădurite ; au fost găsiți galeți „prelucrați" (2.000.000 – 50.000 î.Cr.) în întreaga Africă Centrală, au fost descoperiți megaliți în depresiunea Cross River (la frontiera dintre Nigeria și Camerun) și la Bouar (Republica Centrafricană), picturi rupestre (Camerun, Republica Centrafricană) ; mărturiile în piatră și ceramică sînt numeroase. Pigmeii actuali sînt reprezentanții primilor ocupanți ai pădurii. Patriliniari, ei practică exogamia de ascendență și au o organizare de tip clanic. Unitățile familiale minimale se reunesc mai mult sau mai puțin durabil pentru a constitui un grup seminomad de cel mult cincizeci de persoane, a căror „tabără" marchează autonomia lor din punctul de vedere al vînătorii și al culesului, membrii aceleiași tabere deplasîndu-se în interiorul unui teritoriu altădată foarte vast, dar cu limite strict definite ; „tabăra" recunoaște autoritatea bătrînilor săi. Pigmeii au relații de dependență mai mare sau mai mică față de agricultorii bantu : furnizori de vînat pentru sedentari, ei își procură de la aceștia produse agricole și bunuri de consum. Limbile pe care le utilizează dovedesc complexitatea și vechimea acestor relații, întrucît, deși aparțin aceluiași grup lingvistic cu cele ale populațiilor sedentare vecine, acestea rămîn limbi autonome.

Marea majoritate a populației din zona împădurită vorbește limbi bantu. Ea practică agricultura pe terenuri rezultate în urma defrișărilor prin ardere : bărbații au drept sarcină pregătirea cîmpurilor, iar femeile le cultivă. Organizarea socio-religioasă a populațiilor bantu se caracterizează în primul rînd prin rolul important jucat de societățile secrete, masculine dar și feminine, ale căror domenii de intervenție sînt multiple, de la cultul strămoșilor și al spiritelor supranaturale pînă la controlul social ocult. Potrivit tezei celei mai larg admise, punctul de dispersie a populațiilor bantu ar fi nordul Camerunului, regiune pornind de la care s-ar fi format curentele migratoare care, ocolind pădurea sau traversînd-o, s-au întîlnit înspre regiunea lacului Mweru, în sudul Zairului, de unde s-a produs o emigrare către Africa Orientală și Australă. Populațiile bantu au introdus în jumătatea de sud a continentului agricultura și metalurgia, apariția metalurgiei fiind asociată cu cea a olăritului (cu „gropițe bazale" și cu „caneluri"), în legătură cu care dispunem de numeroase mărturii arheologice care se suprapun peste ultimele culturi ale pietrei cioplite. Liziera de nord a pădurii constituie o frontieră pentru ariile de expansiune a limbilor bantu și oubangui ; aceasta este, de asemenea, zona de contact și de confruntări între bantu și sudanezi.

Portughezii au atins gurile fluviului Congo în 1482 ; ei se vor stabili aici în mod temeinic începînd din 1491. Formațiunea politică dominantă a regiunii era pe atunci regatul Congo, întemeiat pe la mijlocul secolului al XIV-lea, care reunește sub aceeași autoritate monarhică, în jurul capitalei Mbeba, provincii mai mult sau mai puțin vasalizate ; populația acestora, matriliniară, aparține ariei lingvistice kicongo, care se întinde de pe litoral la Stanley Pool și de la teritoriul populației teke (bateke) și din Loango pînă în nordul Angolei. Regatul a apărut în urma migrațiilor din est, de care

e legată introducerea metalurgiei, activitate pusă în valoare prin intermediul figurii întemeietorului, eroul civilizator căruia i se atribuie inventarea artei metalelor şi învăţarea acesteia; prelucrarea metalului, la fel ca şi alte activităţi artizanale, era un privilegiu aristocratic. Această importanţă a metalurgiei, socotite a fi de origine orientală, este întîlnită la toate populaţiile din zona împădurită; chiar şi astăzi, elementul esenţial în compensarea matrimonială este o monedă de fier sau de aramă.

Deşi au respectat independenţa regatului Congo, portughezii au exercitat foarte curînd o influenţă importantă asupra acestuia prin introducerea creştinismului şi, profitînd cu abilitate atît de antagonismele inerente existenţei unei stratificări sociale net diferenţiate şi instituţionalizate (nobili, oameni liberi de condiţie medie şi sclavi), cît şi de conflictele regionale, au asigurat o bază solidă traficului de sclavi. Portughezilor li se datorează introducerea unor plante originare din America de Sud: maniocul şi porumbul. Extrem de bine adaptat pentru cultivarea pe pămînturile defrişate – care are un randament ridicat, necesită puţine îngrijiri şi nu este supusă unui ritm sezonier –, maniocul va deveni rapid produsul de bază al alimentaţiei acestor populaţii şi va fi exportat pe cale fluvială pînă în actuala Republică Centrafricană. Înlocuirea vechilor plante care furnizau produse pentru consumul local (ignama, bananierul) cu maniocul nu a afectat, la început, decît zona împădurită. În savana centrafricană, maniocul va înlocui tîrziu meiul şi sorgul, într-o perioadă (mai ales secolul al XIX-lea) cînd traficul interior, în care aristocraţia locală se asocia cu traficanţii arabi, ia definitiv locul traficului atlantic şi se intensifică în asemenea măsură, încît capătă forma unei politici sistematice de teroare, cu razii frecvente în căutare de captivi; în asemenea condiţii, maniocul va deveni o veritabilă cultură de supravieţuire. Ultima fază a istoriei agriculturii din regiune corespunde cu introducerea în secolul al XX-lea de către puterile coloniale a culturilor „comerciale" : bumbac şi cafea („bumbac negru, cafea albă", potrivit expresiei lui E. de Dampierre).

Istoria popoarelor din bazinul ciadian nu are, decît în mod marginal, legătură cu istoria Africii Centrale atlantice. Totuşi, puternicele state care apar începînd cu secolul al X-lea vor juca un rol important în organizarea traficului cu fildeş şi cu sclavi şi în propagarea islamului, căruia populaţiile negre meridionale îi vor rămîne ostile. În faţa pericolelor venite din nord, populaţiile negre au ales adesea, urmînd exemplul tribului sara, să se refugieze în regiuni neospitaliere sau cu acces dificil, devenite veritabile „sanctuare" tradiţionale. Populaţiile din sud-vestul Ciadului şi din nordul Camerunului sînt înrudite din punct de vedere cultural; organizate politic pe o bază segmentară sau în mici „şefii" şi căzute, în masivul Adamaoua, începînd cu secolul al XVIII-lea, sub dominaţia peulilor, ele se disting de cele din sudul Camerunului, unde populaţiile bamileke şi societăţile care le sînt înrudite sînt organizate în „şefii" puternice, într-o regiune dens populată şi cu o bună vocaţie agricolă.

Africa Centrală atlantică cunoaşte – cu intensităţi variabile – dificultăţile ţărilor în curs de dezvoltare, precum şi evenimente dramatice: războaiele ciadiene, episodul Imperiului centrafrican. Exploatarea resurselor forestiere şi miniere depinde, pentru zonele interioare, de eliminarea enclavelor. În această privinţă, Gabonul se găseşte într-o poziţie favorabilă, ceea ce îi permite să aibă cel mai ridicat produs naţional brut pe cap de locuitor din Africa (indicator economic cu valoare relativă în acest context geopolitic), graţie exporturilor sale de lemn (*okoumé*, a cărui regenerare este grav ameninţată) şi de materii prime minerale (fier, magneziu, uraniu, petrol).

A. DUPUIS

● ADLER A., ZEMPLÉNI A., 1972, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris. – BAHUCHET S., 1985, *Les Pygmées aka de la forêt centrafricaine*, SELAF, Paris. – BALANDIER G., 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI[e] au XVIII[e] siècle*, Hachette, Paris; 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique noire*, PUF, Paris. – DUMAS-CHAMPION F., 1983, *Les Masa du Tchad, bétail et société*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – DAMPIERRE E. DE, 1967, *Un ancien royaume*

bandia du Haut-Oubangui, Plon, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1951). – OBENGA T., 1985, *Les Bantu : langues, peuples, civilisations*, Présence Africaine, Paris – Dakar. – PRIOUL C., 1981, *Entre Oubangui et Chari vers 1890*, Société d'Ethnographie, Paris. – RANDLES W.G.L., 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Mouton, Paris – Haga. TARDITS C., 1960, *Contribution à l'étude des populations bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Berger-Levrault, Paris. 1980, *Le royaume Bamoun*, Armand Colin, Paris.

AFRICA DE NORD

1. *Generalități*

Cu excepția Egiptului, care aparține totuși Africii albe, Africa de Nord cuprinde țările din zona mediteraneană a Africii : Libia, Tunisia, Algeria și Maroc. Această denumire respectă distincția arabă dintre Maghreb, „Occidentul" (care cuprinde chiar țările amintite anterior) și Mashrek, „Orientul". Frontierele politice ale acestor state definesc un teritoriu vast de aproape cinci milioane de kilometri pătrați, din care patru cincimi corespund hinterlandurilor sahariene. Dincolo de văile nisipoase sau pietroase ale Saharei, există două lanțuri muntoase, mai mult sau mai puțin continue, separate de cîmpii înalte : în sud, lanțul terțiar intercontinental (Atlasul Înalt în Maroc, Atlasul Saharian în Algeria, Atlasul tunisian), iar în nord – lanțul alpin (Rif în Maroc și Micul Atlas în Algeria) care se înalță chiar deasupra coastei. Relieful de coastă nu scade în înălțime decît la extremități : cîmpiile litoralului atlantic și deșertul libian. Clima, mediteraneană în nord, devine din ce în ce mai deșertică către sud, definind zone de vegetație bine delimitate : pădurilor și maquis-urilor mediteraneene din zona de coastă le urmează stepele cu *Stipa tenacissima* caracteristice cîmpiilor înalte, apoi doar plantațiile cu palmieri din zonele cele mai aride.

Popularea zonei e relativ veche. La sfîrșitul paleoliticului se constituie culturi originale : iberomaurusianul (începînd cu 14.000 î.Cr.) și capsianul (începînd cu 8.000), corespunzînd prezenței lui *Homo sapiens* (omul de Mechta), care se vor „neolitiza" progresiv, poate sub influența „neoliticului pastoral" specific Mediteranei occidentale. Neoliticul saharian, mai vechi (mileniul al VII-lea), evoluează rapid din pricina deșertificării care, între mileniile al IV-lea și I î.Cr., antrenează mișcări și amestecuri de populație, favorizînd un mod de viață nomad. Acesta este deja bine atestat (la garamanți sau getuli) cînd, după o scurtă epocă a metalelor, populațiile Africii de Nord, strămoșii berberilor, intră în istoria mediteraneană.

Colonizările feniciene (întemeierea Cartaginei pe la 800 î.Cr.) și grecești (mai ales în Egipt și în Cirene) ne furnizează primele date despre populațiile berbere. Mizele coloniale și politice ale acestor colonizări, care se răspîndesc de-a lungul rutelor maritime, provoacă un conflict între cartaginezi și greci pentru supremația asupra Siciliei, conflict pe care romanii, moștenitori ai grecilor, îl vor tranșa în favoarea lor cu ocazia războaielor punice. Distrugerea Cartaginei (146 î.Cr.) are loc o dată cu ocuparea Africii de către romani, se continuă cu distrugerea Cirenei (74 î.Cr.), înainte ca Egiptul însuși să devină provincie romană (30 î.Cr.), procesul încheindu-se cu ocuparea Mauritaniei (40 d.Cr.). Africa de Nord, împărțită în mai multe provincii, va rămîne romană pînă în secolul al V-lea. Populațiile berbere, asimilate în zonele de colonizare (Africa), sînt supuse și adoptă creștinismul. Cuceririle vandale (429), apoi reocuparea provinciei de către bizantini (531-542) favorizează accesul populațiilor berbere la o largă autonomie, ele fiind organizate, în momentul cuceririi musulmane, în confederații vaste și puternice (Lawata, Sanhâdja, Zanâta).

În ciuda revoltelor, cucerirea arabă (Cirene, 645 ; Tunisia, 647-648) va antrena o islamizare rapidă. Istoria Africii de Nord musulmane ilustrează perfect analizele lui Ibn Khaldun : ciclurile dinastice de centralizare și de anarhie politică, forța politică a mișcărilor religioase, forță pe care erezia donatistă o manifestase încă din perioada

romană. Cucerirea arabă şi islamizarea lărgesc şi orizontul societăţilor maghrebiene, integrate într-o lume musulmană care le pune în legătură atît cu Orientul Mijlociu, cît şi cu Africa neagră. Importanţa drumurilor sahariene, care leagă, prin Maghreb, Europa de Africa, va accentua ruptura dintre partea occidentală (Marocul actual) şi cea orientală (Tunisia, Libia) a Maghrebului.

În fapt, Maghrebul musulman nu va fi unificat decît – pentru scurt timp – sub dinastia Almohadă (mijlocul secolului al XII-lea). În vest, se succedă dinastiile Idrisidă, Almoravidă – care va crea un vast imperiu din Sudan pînă în Spania –, Almohadă şi Marinidă. În ciuda dificultăţilor crescînde întîmpinate în încercarea lor de a controla drumurile Sudanului (expediţiile împotriva songhailor la sfîrşitul secolului al XVI-lea), dinastiile marocane (Saadită şi Alavită) vor şti să reziste presiunilor portugheze şi spaniole. În est, dinastia Fatimidă, apărută în urma predicării şiite printre populaţiile berbere, se lansează în cucerirea Egiptului, lăsînd cîmp liber Hafsizilor (urmaşii Almohazilor). Recucerirea Spaniei musulmane de către creştini, care atrage după sine sosirea unor valuri de exilaţi andaluzi şi evrei prin tot Maghrebul, provocînd totodată şi o înflorire culturală (arhitectura, muzica *andalûs* şi răspîndirea islamului mistic sufist), se prelungeşte, în regiunile orientale, prin tentative de ocupare (Tripoli, Tunis), care vor atrage intervenţia otomanilor. Aceştia, fie direct (Alger), fie cu ajutorul dinastiilor locale (Tripoli sau Tunis), vor ocupa aceste regiuni pînă în perioada colonizărilor europene.

Slăbirea Imperiului otoman face să renască ambiţiile cuceritoare ale europenilor. Algeria este ocupată în 1830, iar Tunisia trece sub protectorat francez în 1881. Libia, redevenită în 1835 provincie otomană, nu va fi ocupată decît mult mai tîrziu de italieni, în urma unui lung război (1911-1930). Marocul, măr al discordiei între Germania, Spania şi Franţa, devine în 1912 protectorat francez. Pretutindeni, rezistenţele şi revoltele vor face dificile ocuparea şi administrarea teritoriilor. În ciuda populării europene intensive, la capătul unor mişcări politice şi al unor confruntări militare extrem de dramatice, mai ales în Algeria (1962), are loc decolonizarea (Maroc şi Tunisia, 1956), această evoluţie fiind mult facilitată în cazul Libiei (1951) de retragerea italiană de la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial.

La începutul anilor '80, populaţia Maghrebului era de aproximativ 50 de milioane de locuitori (Maroc – 20,5; Algeria – 18,5; Tunisia – 6,9; Libia – 3,9), foarte inegal repartizaţi: majoritatea acestora trăiau în zonele de coastă şi mai mult de o treime locuiau în oraşe. În trecut, diversitatea populaţiilor se manifesta mai puţin prin diferenţe culturale, cît mai degrabă prin referinţe etnice care traduceau distincţii statutare: turci, kulughli – descendenţi ai turcilor şi ai populaţiilor autohtone –, arabi, orientali, andaluzi etc. Distincţia dintre arabi şi berberi, uneori dublată şi de o opoziţie între nomazi şi sedentari, fixată în perioada colonială, este de natură esenţialmente lingvistică. Marginalizarea relativă a berberofonilor în regiunile muntoase sau deşertice a favorizat, totuşi, puternice particularităţi culturale. Berbera, limba populaţiilor autohtone, este în general plasată în familia limbilor hamito-semitice, însă M. Cohen notează că această înrudire nu înseamnă că ar fi existat o ramură hamită comună care ar fi grupat berbera, egipteana veche şi limbile Abisiniei; s-au făcut unele încercări de a apropia berbera de libiana veche, încă nedescifrată. Se poate aprecia că berbera este vorbită, în numeroase dialecte, de 40% din populaţia marocană, de 30% din populaţia algeriană şi de 23% din populaţia libiană, însă bilingvismul este foarte răspîndit. Araba este limba majorităţii maghrebienilor, sub forma diferitelor dialecte, iar acest fapt este o consecinţă atît a arabizării societăţii locale, cît şi a unor aporturi directe, precum cel al arabilor hilalieni, care au invadat Maghrebul începînd din secolul al XII-lea.

Pînă recent (înainte de emigraţiile înspre Franţa şi Israel), exista o puternică minoritate evreiască, provenind din vechi migraţii sau reprezentînd urmaşii berberilor iudaizaţi, ale cărei rînduri au fost îngroşate cu evreii spanioli alungaţi de recucerirea Spaniei de către creştini şi din pricina persecuţiilor. Această populaţie era urbană sau, în anumite regiuni marocane, semirurală. Evreii erau meşteşugari şi deţineau exclusivitatea în anumite meserii.

În sfîrşit, pînă la obţinerea independenţei, Africa de Nord cuprindea importante colonii europene: franceze (în Maroc, Algeria şi Tunisia), spaniole (în Maroc şi Algeria) şi italiene (în Tunisia şi Libia). Limbile europene sînt vorbite în continuare de o parte importantă a populaţiei şi sînt încă utilizate în sistemele de învăţămînt locale.

2. *Etnologia nord-africană*

Circumstanţele cuceririi şi colonizării au marcat în mod particular dezvoltarea studiilor etnologice şi antropologice asupra ţărilor din Maghreb. Fără a încerca să revenim asupra judecăţilor de valoare, negative (Lucas, Vatin, 1975) sau mai nuanţate (Berque, 1956), trebuie să recunoaştem că statutul acestor studii, în ciuda erudiţiei de care dau dovadă şi a aportului lor efectiv, rămîne problematic, cunoştinţele ştiinţifice obţinute dovedindu-se dependente de fenomenele de dominare şi de manipulare a celuilalt, precum şi de imaginile asupra acestuia.

Indiferent de modul în care se autodefineşte pentru a legitima contextul colonial, cunoaşterea antropologică, ce începe o dată cu colonizarea, nu înseamnă descoperirea unei „lumi necunoscute", precum în Africa neagră. În secolele al XVIII-lea – al XIX-lea, descrierile călătorilor, multe la număr, iau adesea o turnură sistematică şi oficială: este cazul lucrărilor consulului englez Richardson la Tripoli, pentru a nu cita decît un exemplu. Existau apoi, acumulate de la cucerirea musulmană, o seamă de lucrări, scrise în arabă şi difuzate local, care conţin informaţii despre societăţile maghrebiene şi despre istoria lor. Dacă opera monumentală a lui Ibn Khaldun a fost tradusă începînd cu 1844, aportul său original la istoria ştiinţelor sociale nu va fi cu adevărat recunoscut decît în momentul obţinerii independenţei de către ţările maghrebiene (Y. Lacoste).

Societatea colonizată sau vizată de colonişti va fi, în parte, ocultată. Trebuie să ţinem seama aici de deprecierea mereu crescîndă a imaginii indigenului, precum şi de prejudecăţile care împovărează o lume apropiată din punct de vedere istoric şi geografic, dar care, totuşi, mai ales din pricina religiei sale, este considerată în mod ireductibil străină. Această viziune asupra celuilalt, fixată în orientalisme, constituie un prim obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene.

Secolul al XIX-lea este cel al viziunii romantice prin excelenţă. Pămînt al Orientului, Africa de Nord este străbătută şi descrisă de esteţi şi artişti (E. Delacroix, T. Gautier, E. Fromentin). Ea îi atrage pe saint-simonieni (Enfantin) sau, mai tîrziu, incarnează visele feministe de emancipare (I. Eberhardt). Aceeaşi viziune îi inspiră uneori şi pe ofiţeri şi administratori, care sînt la originea primelor lucrări etnografice. În căutarea unui exotism autentic, aceştia tind în mod constant să-şi îndrepte privirile către zonele mai bine conservate: Kabilia, Aures, Mzab, apoi, pe măsură ce cucerirea avansează, către Sahara (P. Duveyrier, Ch. de Foucauld). Lumea triburilor devine locul în care cercetătorii caută viaţa patriarhală a originilor.

Constituit ca disciplină universitară la sfîrşitul secolului al XIX-lea, orientalismul şi-a impus punctele de vedere în lucrările etnologice. Primul dintre acestea este cel al primatului limbii. Desigur, textul scris şi savant nu mai este, cum era în evul mediu arab, documentul primordial şi vor trebui să apară lucrările lui A. Basset pentru ca statutul de limbă al berberei să fie în întregime recunoscut. Însă tendinţa unei asimilări între limbă şi cultură va fi şi mai pronunţată şi, deşi în urma acestui demers s-au realizat lucrări de valoare, ea s-a aflat şi la originea unor presupoziţii, alimentînd, de exemplu, „mitul berber".

Orientalismul perpetuează şi viziunea evoluţionistă a originilor sale: deşi imaginea tribului nu mai este romantică şi exotică (Bonte *et al.*, 1991), deşi ruptura dintre cultura savantă (islamologică şi dinastică) şi cultura populară e mai puţin marcată (E. Lévi-Provençal) decît în lucrările consacrate Orientului Mijlociu, totuşi, etnologia maghrebiană postulează în continuare ideea unei stări arhaice ale cărei rămăşiţe (ritualuri, credinţe etc.) trebuie studiate, precum şi ideea unei unităţi primordiale a culturii maghrebiene sau chiar berbere.

Al doilea obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene ţine de modul în care sînt folosite rezultatele cercetărilor. Dificultăţile legate de cucerire şi de stabilirea administraţiei coloniale explică rolul important jucat în cercetarea etnologică de către militari şi administratori, cercetările fiind organizate adesea în mod oficial. În Algeria, în prag de ocupaţie, „Biroul Arab" începe să colecteze informaţii şi să propună monografii; sînt organizate anchete sistematice: cele din perioada 1844-1867, de exemplu, permit publicarea a patruzeci de volume. Aceeaşi sarcină va fi îndeplinită mai tîrziu în Maroc de către administratorii şi militarii francezi (publicarea seriei *Villes et tribus du Maroc*, 1915-1932) şi, într-o mai mică măsură, de către italieni în Libia. Aceste lucrări sînt inegale ca valoare. Ele vehiculează în primul rînd cele mai diferite presupoziţii, romantismului originilor urmîndu-i o viziune care se vrea mai „ştiinţifică", dar care este, uneori, în mod deschis rasistă. Această viziune subliniază distanţa dintre civilizaţiile nord-africane şi cele ale Mediteranei, din rîndul cărora primele au făcut parte pînă la cucerirea arabă (în acest fel se înmulţesc, de exemplu, la începutul secolului al XX-lea, lucrările despre statutul femeii), şi încearcă să o explice prin istoria „secolelor întunecate" ale Africii de Nord (E.F. Gautier).

Aceste neajunsuri sînt contrabalansate de unele aspecte pozitive. S-a întreprins o enormă muncă de erudiţie în urma căreia au apărut cîteva lucrări importante. Societăţile savante (Société Historique Algérienne, societăţile geografice din Alger şi Oran, Société Archéologique din Constantinois etc.) au publicat buletine cărora li s-au adăugat reviste ştiinţifice locale: *Revue africaine*, creată în 1856 în Algeria, *Revue tunisienne* (1894) şi *Hesperis* în Maroc (1921). În secolul al XX-lea, lucrările elaborate în universităţi şi institute locale se înscriu mai riguros în cadrul cercetărilor metropolitane, păstrîndu-şi, totuşi, o anumită originalitate, ilustrată şi de cercetările asupra dreptului musulman sau a „dreptului berber".

Perioada obţinerii independenţei de către statele maghrebiene nu a fost însoţită de schimbări majore. Local, a fost întreprinsă o critică a „ştiinţelor coloniale", care a avut drept ţintă antropologia şi a favorizat emergenţa unor noi genuri literare (eseuri şi mai ales romane semnate de Mulud Mammeri, Mulud Feraun, Mohammed Dib, R. şi A. Zenati etc.). Cercetarea universitară a continuat în Franţa, dar şi în lumea anglo-saxonă, mai ales în privinţa Marocului şi a Libiei. Temele de cercetare rămîn esenţialmente aceleaşi.

Am evocat ambiguităţile elaborării conceptului de „trib". Primele studii asupra Africii negre, în special lucrarea lui A. Hanoteau şi A. Letourneux despre kabili (1873), au contribuit la fixarea trăsăturilor unei ordini tribale: aceasta ar avea un caracter comunitar – trăsătură subliniată de M. Kovalevski (1879) şi reluată de Marx şi Engels – şi segmentar – caracteristică pusă în evidenţă de É. Durkheim (1893). Lucrarea comparativă a lui E. Masqueray (1886) încă se mai inspiră din Fustel de Coulanges; studiile asupra caracterului segmentar al societăţilor nord-africane, una dintre temele majore ale antropologiei maghrebiene, vor avea mai apoi o anumită influenţă asupra dezvoltării şcolii sociologice durkheimiene. Lucrările lui R. Montagne (1930), centrate asupra mecanismelor politice care funcţionează în societăţile tribale şi asupra raporturilor acestora cu statul, vor stîrni admiraţia lui Mauss. Subiectele în cauză au fost reluate după război prin lucrările lui J. Berque (1955) şi mai ales prin apropierea care s-a făcut atunci între aceste societăţi şi societăţile africane segmentare, bazate pe înrudire. E.E. Evans-Pritchard aplică beduinilor din Cirene (1949) concluziile analizelor sale asupra societăţii nuer. Acest demers, care privilegiază fenomenele de echilibru şi de egalitarism, este codificat în lucrările lui E. Gellner asupra Marocului (1969) şi a inspirat numeroase studii recente asupra ordinii tribale (D. Hart) şi a organizării economice (D. Seddon), politice (J. Favret), religioase (F. Colonna) etc. Modelele indigene capătă un loc mai important în lucrările lui P. Bourdieu (1972) şi R. Jamous (1981).

O altă temă recurentă a antropologiei maghrebiene este cea a practicilor şi reprezentărilor religioase. În acest domeniu, studiile au fost mai întîi centrate asupra islamului din confrerii care, prin influenţa sa culturală şi socială asupra populaţiilor indigene, apărea, în egală măsură, ca adversar, dar şi ca aliat privilegiat al colonizatorului:

lucrările lui L. Rinn despre Algeria, ale lui Duveyrier despre Sanûsi şi mai ales sinteza lui O. Depont şi X. Coppolani (1897) ilustrează această primă direcţie de cercetare. În al doilea rînd, vor fi privilegiate practicile şi credinţele islamului popular, considerate în unele cazuri drept elemente care ar fi supravieţuit din religia primară a berberilor; pe această temă, lucrarea lui E. Doutté (1909) realizează un prim bilanţ al problemelor. Din ce în ce mai folclorizante şi purtătoare ale mitului unei unităţi culturale şi simbolice originale (arborele cosmic a lui V. Pâques), aceste cercetări vor fi continuate în lucrările lui E. Dermenghem (1954). Inspirîndu-se din noile modalităţi de abordare antropologică, cercetările asupra confreriilor, asupra formelor culturale ale religiozităţii (Geertz, 1968), asupra vieţii rituale (Eickelman, 1976) sau a terapiei (Crapanzano, 1973) s-au înmulţit în ultimul timp.

Este vorba aici – şi afirmaţia este valabilă şi în cazul altor lucrări, cu o orientare chiar mai subiectivă (precum cea a lui Duvignaud despre Chebika) – despre studii inspirate de o concepţie asupra culturii şi identităţii culturale radical diferită de cea care a patronat, de-a lungul întregii perioade coloniale, cercetările asupra problemelor identităţii şi autenticităţii culturale. Acestea din urmă sînt dominate de ceea ce uneori a fost numit „mitul kabil" sau „mitul berber", care, pornind de la constatarea unor specificităţi culturale şi lingvistice incontestabile, ajungea, în scopuri practice, la ideea unei opoziţii radicale între berberi şi arabi. Fără a reveni asupra implicaţiilor, mai ales politice, ale acestei opoziţii, vom încerca să o restituim în contextul unei etnografii – deja evocate atunci cînd am discutat despre studiile asupra islamului – care, fie că îşi mărturiseşte presupoziţiile teoretice, fie că le neagă, privilegiază descrierea minuţioasă a faptelor culturale, înainte de toate în dimensiunea lor lingvistică, dar şi în exerciţiul lor cotidian (ritualuri, sărbători etc.). Adesea folclorizant, acest demers a inspirat lucrări de neegalat în privinţa erudiţiei, precum cele ale lui E. Werstermarck sau E. Laoust asupra Marocului. Modernizîndu-se şi delimitîndu-se de orice folclorism, această abordare s-a prelungit pînă în zilele noastre şi privilegiază studiile etnolingvistice (Lacoste--Dujardin, 1970) sau de etnologie a tehnicilor (G. Bédoucha, S. Ferchiou, C. Léfebure).

Transformările culturale, economice, politice şi sociale, pe care puţini autori (C.-H. Julien, J. Berque) le anticipau şi care s-au produs după obţinerea independenţei de către statele maghrebiene, au modificat contextul cercetărilor asupra Africii de Nord dincolo de permanenţele pe care le-am subliniat. Deplasările de populaţie şi migraţiile, industrializarea legată de exploatarea petrolieră, urbanizarea rapidă, crizele politice şi militare au contribuit la crearea unei noi societăţi maghrebiene pe care, cu doar cîteva excepţii (J. Gulick, A. Adam), antropologii nu au luat-o deloc în considerare. După o perioadă de respingere a etnologiei, socotită „ştiinţă colonială", se pare că actualele puteri din ţările Maghrebului tind să revină la o abordare antropologică, pentru a înţelege mai bine schimbările sociale şi culturale cu care se confruntă.

P. BONTE

● BERQUE J., 1955, *Les Seksawa. Recherches sur les structures du Haut Atlas*, PUF, Paris. 1956, „Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", în *Annales*, 11: 296-324. – BONTE P., CONTE E., HAMES C., ABD EL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-ansâb: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris. – BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Geneva. – CRAPANZANO V., 1973, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley. – DEPONT O., COPPOLANI X., 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, Jourdan, Alger. – DERMENGHEN E., 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris. – DESPOIS J., 1949, *L'Afrique blanche*; t. 1, *L'Afrique du Nord*, PUF, Paris. – DOUTTÉ E., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan, Alger. – EICKELMAN D.F., 1976, *Moroccan Islam; Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, Austin. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford. – GERRTZ C., 1968, *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven. – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. – HANOTEAU A.,

LETOURNEUX A., 1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Challamel, Paris. – JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris – Cambridge. – JULIEN C.-H., 1951-1952 (1931), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris. – LACOSTE--DUJARDIN C., 1970, *Le conte kabyle : étude ethnologique*, Maspero, Paris. – LUCAS P., VATIN J.-C., 1975, *L'Algérie des anthropologues*, Maspero, Paris. – MASQUERAY E., 1886, *La formation des cités chez les population sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouias de l'Aurès, Beni Mezâb)*, Leroux, Paris. – MONTAGNE R., 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Alcan, Paris.

AFRICA OCCIDENTALĂ

Africa Occidentală corespunde acelei părţi a continentului african situate la sud de Sahara, la vest de masivele Darfur şi Ennedi şi la nord-vest de masivul Adamaoua; Vestul african istoric este limitat la est de regiunea lacului Ciad. Includerea Mauritaniei (cu excepţia acelei părţi a văii Senegalului care depinde de ea) în Africa maghrebo-sahariană motivează ataşarea Africii Occidentale la Africa neagră. Arhipelagul Insulelor Capului Verde, fostă posesiune portugheză devenită stat independent, are o istorie distinctă de cea a continentului. Africa Occidentală cuprinde actualele state Senegal, Guineea, Coasta de Fildeş, Benin (fosta Dahomey), Burkina Fasso (fosta Volta Superioară), Mali (fostul Sudan francez din timpul perioadei coloniale) şi Niger, toate foste colonii franceze, Gambia, Sierra Leone, Ghana (fosta Gold Coast şi fostul Togo german sub mandat britanic) şi Nigeria (la care a fost alipit teritoriul fostului Camerun german sub mandat britanic), foste colonii britanice, Guineea-Bissau (fosta Guineea portugheză), Togo (fostul Togo german sub mandat francez) şi Liberia (ţară anglofonă apărută în 1821 în urma acţiunii desfăşurate de American Colonization Society şi care şi-a dobîndit independenţa în 1847).

Zona atlantică vest-africană este foarte joasă, cu formaţiuni lagunare de-a lungul litoralelor din Coasta de Fildeş şi Benin; mascaretul face această coastă inospitalieră. Interiorul este o imensă peneplenă, cu o altitudine variind între 200 şi 500 de metri, scobită de două „bazine": delta interioară a Nigerului şi lacul Ciad. Principalele formaţiuni muntoase (ale căror vîrfuri nu depăşesc 2.000 m) sînt podişul Bauchi (Nigeria), lanţul muntos Atakora (Togo) şi masivul Fouta Djallon (Guineea), de unde izvorăsc Senegalul (1.700 km) şi Nigerul (4.200 km). Între lacul Debo, la vest, şi porţiunile de curs rapid din Labbezenga, la est, bucla Nigerului aduce fluviul în apropiere de marginea meridională a Saharei. De la sud la nord, variaţiile regimului pluvial şi interacţiunea musonului de sud-vest cu harmattanul, un vînt uscat din est, determină trei mari tipuri de climă: ecuatorială guineeană (mai mult de 2.000 mm), sudaneză (sub-guineeană: 2.000-1.500; sud-sudaneză: 1.000-1.500; nord-sudaneză: 500-1.000) şi saheliană (mai puţin de 500 mm). După zona cu pădure foarte deasă (de pe ţărmul guineean abrupt) sau deasă (din Golful Guineii) urmează savanele (guineeană cu păduri-galerie, sud--sudaneză arborescentă şi nord-sudaneză arbustivă), apoi stepa saheliană.

Zona sud-sudaneză, puţin populată, cu sol sărac (aflorimment lateritic), separă două lumi: guineeană în sud, sudaneză sau sudaniană în nord. În sud: cultura tuberculilor, creşterea boului african tripano-rezistent, metalurgia fierului şi a aurului, arta bronzului; prevalenţa organizării „tribale" în sud-vest şi dezvoltarea timpurie, în jurul Golfului Guineii, a unor culturi înfloritoare; influenţă europeană în zonele de coastă începînd din secolul al XVI-lea; model statal de tipul regalităţii „divine". În nord: agricultura cerealieră, creşterea (de către peuli) a zebuului asiatic non-tripano-rezistent, prezenţa măgarului şi a calului, metalurgia fierului şi a aramei practicată de fierari grupaţi în „caste"; amprenta profundă lăsată de marile imperii medievale (Ghana, Mali, Gao); influenţa islamică arabo-berberă, începînd din secolul al VIII-lea; modelul statal e monarhia militară. Între aceste două universuri, comerţul la mare distanţă (sarea sahariană, nuca de kola din zona împădurită etc.) a servit ca mijloc de legătură încă din

evul mediu; de dezvoltarea sa e legată formarea grupurilor specializate de negustori, care au răspîndit folosirea limbilor vehiculare (diula, hausa, yoruba).

Preistoria Africii Occidentale este încă foarte puţin cunoscută. S-a găsit material acheulean pe litoralul ghanez şi în podişul nigerian. Cele mai vechi ocupaţii descrise sînt cele din ultima epocă a pietrei. Olăritul sudanez apare între 4000 şi 1000 î.Cr.; către 2000 î.Cr. apare agricultura cerealieră în cadrul comunităţilor sedentare din Sahara mauritaniană (tichitt, walata). Olăritul guineean, contemporan cu începuturile culturii tuberculilor, apare tot către 2000 î.Cr. Pe la 1000 î.Cr., agricultura este practicată în aproape întreaga Africă Occidentală.

Africa de Vest nu a cunoscut epoca bronzului, în ciuda prezenţei, la marginea Saharei, în timpul ultimului mileniu î.Cr., a unor ateliere în care se lucra arama şi un bronz cu un conţinut redus de cositor, potrivit tehnicilor de origine feniciană. Metalurgia fierului este, în principal, maghrebo-sahariană: ea se răspîndeşte între 500 î.Cr. (taruga, Nigeria) şi începutul mileniului al II-lea; în est, prevalează o tehnologie meroitico--nilotică, introdusă tîrziu (500-1000 î.Cr.: daima, Nigeria).

În prima epocă a fierului se diferenţiază două mari vetre de civilizaţie, una în Nigeria meridională, cealaltă în actualul Sahel mauritano-malian. Cultura Nok (statuete din pămînt ars), apărută între Niger şi Benue, se menţine de la 500 pînă la sfîrşitul secolului al II-lea î.Cr. Din ea provin culturile Owo (secolul al XV-lea) – pămînt ars, Ife (secolele al XII-lea – al XV-lea) – pămînt ars, aramă şi bronz, Tsoede (secolele al XII-lea – al XVI-lea) şi Benin (secolele al XV-lea – al XVII-lea) – aramă şi bronz. În sudul Nigeriei, cultura Igbo-Ukwu (secolele al IX-lea – al XV-lea) e reprezentată prin olărit, obiecte de fier şi de bronz. Pe la 1000 î.Cr., existau în Sahara mauritaniană sate fortificate de negri, probabil strămoşi ai populaţiei soninke (Mali). Încă de la începutul erei creştine, deşertificarea rapidă îi obligă pe aceşti agricultori, crescători de caprine şi ovine, să se deplaseze spre vest şi spre sud-vest. La vest de cursul superior al Nigerului, comunităţile formate în urma acestor migraţii, care dispun de arcuri şi de cai şi utilizează mîna de lucru a sclavilor, se organizează în grupări teritoriale defensive. Astfel ia naştere (secolele al VI-lea – al VII-lea) ceea ce va deveni „imperiul" Ghana, a cărui dezvoltare, începînd din secolul al VIII-lea, se face în detrimentul berberilor saharieni recent islamizaţi, graţie în special dezvoltării comerţului cu sare din Sahara, cu aur din Guineea, cu sclavi şi cu mărfuri de origine mediteraneană.

Între Cross River, la est, şi Volta, la vest, se întinde aria de civilizaţie a Beninului (Talbot, 1926), de la numele cetăţii edo Benin, capitala regatului de coastă cu acelaşi nume. În această zonă s-au dezvoltat civilizaţia urbană a populaţiei yoruba şi numeroase formaţiuni statale: regatul yoruba Oyo, dezmembrat de către peulii din Sokoto în secolul al XIX-lea, Nupe, căruia înaltul său grad de dezvoltare economică, administrativă şi culturală i-a adus supranumele de „Bizanţul negru" (Nadel, 1950), regatele fon Porto Novo şi Abomey etc. În regatul războinic al jukunilor (estul Nigeriei), concepţia despre sacralitatea puterii este foarte apropiată de cea întîlnită în „şefiile" de pe podişul Bauchi (Meek, 1925), mai ales la rukuba (Muller, 1980). Tivii din Benue (L. şi P. Bohanan, 1953) reprezintă un exemplu de pe acum clasic al unei societăţi „fără şefi".

Regiunea cuprinsă între Volta şi Comoe (Coasta de Fildeş) este dominată de akani, care, începînd din secolul al XVII-lea, vor pune bazele mai multor regate războinice, înlocuite la puţină vreme de statele asante, regrupate într-o „confederaţie" cu centrul în Kumasi (sudul actualei Ghana). În secolele al XVIII-lea – al XIX-lea, asante îşi întind influenţa, pe de o parte, în direcţia litoralului locuit de fante, iar, pe de altă parte, în direcţia regatelor din nord (Gyaman, Gonja, Dagomba). Civilizaţia asante (Ratray, 1923) este remarcabilă prin arta bronzului, ale cărei producţii caracteristice sînt greutăţile pentru cîntărirea aurului.

La vest de teritoriile populaţiilor baule şi anyi (Coasta de Fildeş) se întinde ţărmul guineean abrupt, care se prelungeşte pînă în valea rîului Casamance (Senegalul meridional) şi a fluviului Gambia. Această regiune a rămas la distanţă de marile mişcări de etatizare ale Vestului african; o tradiţie durabilă a făcut din locuitorii săi nişte „refugiaţi".

Populaţiile în cauză (defrişori, cultivatori, pescari) au întemeiat organizaţii socio-politice bazate pe „societăţi secrete".

Prima mare formaţiune statală din secţiunea sahelo-sudaneză este Ghana istorică (Levtzion, 1973), al cărei teritoriu se întindea de la cursul superior al fluviului Niger-Bani, la est, pînă la valea Senegalului, la vest. Menţionată pentru prima dată de Al-Fazarî la sfîrşitul secolului al VIII-lea, Ghana este cunoscută mai ales datorită informaţiilor lui Al-Bakrî (1068), tradiţiilor soninke şi descoperirilor arheologice. Ghana cade sub loviturile Almoravizilor în 1076-1077; teritoriul său va trece sub controlul statului Mali în 1240. La origine, Mali a fost un mic regat de pe cursul superior al fluviului Niger-Bani, întemeiat în secolul al XI-lea, ai cărui locuitori, malinke, au constituit nucleul viitoarei populaţii mande. Fondatorul „imperiului" Mali este Sunjata (prima jumătate a secolului al XIII-lea) (Monteil, 1929; Levtzion, 1973). Sub domnia lui Musa (1312-1337), care face un pelerinaj la Mecca în 1324, imperiul se întinde din partea orientală a buclei Nigerului pînă la coasta atlantică occidentală, şi de la Wagadu, în nord, pînă la liziera pădurii guineene, în sud, hegemonia sa exercitîndu-se direct, sau către vest, prin intermediul regatelor tributare. Începînd cu secolul al XIII-lea, influenţa imperiului Mali s-a întins către est, în direcţia văii inferioare a Nigerului şi a actualului teritoriu hausa. Mali se va retrage din bucla Nigerului din faţa „imperiului" songhai Gao, după numele capitalei sale din perioada de maximă înflorire. Nu se ştie în ce perioadă şi ce fel de circumstanţe, anumite grupuri de vînători (gow) şi pescari-cultivatori (sorko) au trecut sub controlul unei aristocraţii militare în partea orientală a buclei Nigerului, formînd atît nucleul iniţial al etniei songhai, cît şi al unui stat monarhic cu centrul la Koukia (Rouch, 1953), menţionat pentru prima dată în secolul al XI-lea. În secolul al XIII-lea, teritoriul songhai trece sub controlul imperiului Mali, apoi se eliberează de sub dominaţia acestuia sub domnia ultimului reprezentant al celei de-a doua dinastii songhai (Sonni), Ali (1464-1492), ale cărui războaie de cucerire vor fi continuate de dinastia Askia, întemeiată de Mohammed (1493-1528), care se converteşte la islam. În secolul al XVI-lea, imperiul Gao se întinde pe un foarte vast teritoriu care, de la est la vest, este situat între teritoriul hausa şi valea Senegalului; acest imperiu se va prăbuşi în urma atacurilor marocanilor, care vor cuceri Timbuktu în 1591.

După dispariţia marilor imperii, Africa de Vest va dobîndi, progresiv, o fizionomie etnică şi politică ce va prevala pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Tekrurului medieval, apărut în contextul relaţiilor de dependenţă faţă de Ghana, îi vor urma mai multe state pe teritoriul actualului Senegal: Sine şi Salum Serer, Dyolof, Baol, Waalo şi Kayor Wolof. Dincolo de valea Senegalului începe zona de „expansiune" mande, ansamblu complex de migraţii şi de interacţiuni din care se va naşte o arie lingvistică şi o arie culturală – ele nu coincid –, în interiorul cărora populaţii bine individualizate vorbesc limbi înrudite între ele şi/sau împărtăşesc un fond comun de trăsături ale organizării sociale şi ale reprezentării lor. Această expansiune are drept cadru regiunea centrală a Maliului istoric, Futa Djallon şi priveşte societăţile de la periferiile septentrionale şi orientale ale „marelui" Mali, populaţii guineene şi ivoriene, între care bambara din Kaarta şi Segu. Începînd din secolul al XVI-lea, pătrunderea populaţiei mande în partea centrală a Vestului african va avea ca principal punct de sprijin comerţul caravanier al populaţiei diula, propagatori ai islamului şi întemeietori de state musulmane (în vestul Burkinei Fasso, nord-estul Coastei de Fildeş şi Ghana de nord).

Cea mai mare parte a bazinului Voltei (nordul actualei Ghana, centrul şi estul Burkinei) este ocupată de populaţii numite gur sau voltaice, neorganizate în state, precum tallensii – caz tipic de societate „segmentară" bazată pe ascendenţă (Fortes, 1945) –, sau organizate în state. Statele întemeiate de populaţiile mamprusi, dagomba, nanumba (Ghana) şi mossi (Burkina: Izard, 1970) au aceeaşi origine; apropiate de acestea sînt regatul Gurma (Burkina) şi, într-o mai mică măsură, Borgu (nordul actualului Benin). Apărute în secolul al XV-lea, regatele mossi (mai ales Wogdgo şi Yatenga) s-au ţinut la distanţă de mişcarea de islamizare nord-sudaneză.

În valea joasă a Nigerului, songhaii domină malul drept al rîului, pe cînd malul stîng este controlat de populaţia zerma. Dincolo de această vale, de la graniţele Aïrului (tuaregi) pînă în ţinutul yoruba, către sud, şi pînă la Bornu, către est, se întinde teritoriul hausa (Meek, 1925), a cărui unitate este în primul rînd lingvistică. Spaţiul hausa se organizează în jurul capitalelor (Daura, Kano, Gobir, Zazzau, Katsina, Rano şi Biram) celor şapte „state", cărora le este asociată concepţia oligarhică a unei puteri puţin sacralizate. Islamul nu era încă solid implantat decît în marile cetăţi comerciale (Kano, Katsina, Sokoto) atunci cînd, la începutul secolului al XIX-lea, izbucneşte „răscoala" peulilor.

Peulii (fulbe) (Tauxier, 1937 ; Dupire, 1970), păstori practicînd creşterea în transhumanţă a zebuului, sînt prezenţi în întreg Vestul african sahelo-sudanez, de la Futa Toro (Senegal) – unde s-a format etnia peulă, probabil în epoca Ghanei istorice – şi pînă la Adamaoua (Camerunul occidental). De tradiţie „pagînă", peulii au cunoscut mai multe valuri de islamizare, în urma cărora au apărut vetre de iradiere a reformei politico-religioase. La începutul secolului al XX-lea se constituie două mari hegemonii teocratice peule. În 1810, Seku Ahmadu întemeiază „imperiul" Masina (Mali), pe care îl distruge în 1862 şeful militar şi religios tukulor Umaru Tall (Al Hadji Omar). În teritoriul hausa, Usman dan Fodio, victorios în jihadul întreprins împotriva ierarhiei tradiţionale, ia în 1804 titlul de „şef (*sarki*) al credincioşilor" ; fiul său, Mohammed Bello, uneşte statele hausa în „imperiul" Sokoto (Johnston, 1967).

Primii europeni care au ajuns pe ţărmul vest-african, portughezii, apar pe la mijlocul secolului al XV-lea, avînd ca obiectiv convertirea păgînilor şi căutarea unor noi surse de aprovizionare cu mirodenii. În secolul al XVI-lea, interesul traficanţilor (pe Coasta occidentală, în Golful Guineii) se îndreaptă asupra aurului. Traficul cu sclavi este aici aproape la fel de vechi ca şi prezenţa europenilor şi va avea repercusiuni dramatice asupra destinului populaţiilor situate mai în interiorul continentului. Primele posesiuni coloniale ale europenilor (în principal englezi, francezi, portughezi) sînt agenţiile comerciale, zonele de negoţ şi locurile de adunare a sclavilor în vederea îmbarcării lor pentru America. Începînd cu secolul al XIX-lea, care aduce victoria mişcării aboliţioniste, puterile europene vor redefini mizele economice şi politice ale rivalităţilor lor şi se vor lansa în cursa pentru cuceriri teritoriale, precedată de explorarea interiorului continentului. În perioada 1850-1855, geograful german Heinrich Barth, pornind de la Tripoli, pe lacul Ciad, atinge Timbuktu. Conferinţa de la Berlin (1884-1885) defineşte zonele de influenţă colonială. Armatele europene se vor izbi de o rezistenţă mai mult sau mai puţin importantă, în funcţie de regiune. La graniţele actualelor state Mali, Coasta de Fildeş şi Burkina, englezii şi francezii au trebuit să lupte împotriva statului militar întemeiat la începutul anilor 1870 de un malinke, Samory Touré, stat care va fi dezmembrat în 1896. În 1898, împărţirea Vestului african este în mare terminată. Fie că vizează o dominaţie directă a populaţiilor, fie că urmăreşte un control mai îndepărtat al acestora (metoda *indirect rule* utilizată de englezi), aplicarea noilor forme de putere nu se face fără rezistenţă şi fără rebeliuni armate : în posesiunile franceze, „marea revoltă" din 1915-1917 rezumă într-o manieră violentă două decenii de opoziţie faţă de administraţia colonială şi iniţiativele sale de implantare a unor „şefii" netradiţionale, de recrutare autoritară a muncitorilor şi, după declanşarea primului război mondial, de conscripţie forţată. Teritoriile franceze sărace din interiorul continentului furnizează mînă de lucru pentru „marile lucrări" (drumuri, căi ferate, infrastructură, Oficiul Nigerului) şi pentru exploatările agricole, forestiere şi miniere din regiunile meridionale. În împrejurimile Golfului Guineii (Coasta de Fildeş, Gold Coast, sudul Nigeriei) se dezvoltă o economie de plantaţie (cacao, cafea) sub control european ; administraţia franceză încurajează, în zona sudaneză, cultivarea arahidelor (Senegal) şi a bumbacului ; pînă în anii 1960, urbanizarea nu afectează decît cîteva zone de coastă. Activitatea în domeniul sănătăţii are ca rezultat eradicarea febrei galbene şi a tripanosomiazei, pe cînd lupta împotriva altor endemii (paludism, lepră, sifilis, meningită cerebro-spinală, oncocercoza etc.) şi împotriva malnutriţiei (zona sahelo-sudaneză continuă să cunoască lipsurile şi foametea) nu a înregistrat nici un progres semnificativ : lentă, dar regulată,

creşterea populaţiei nu înseamnă şi diminuarea mortalităţii infantile. Învăţămîntul este obiectul unei competiţii între administraţie şi misionari. Rata de şcolarizare a rămas foarte scăzută în coloniile franceze pînă la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial; efortul britanic a fost mai prompt şi mai important, mai ales datorită acţiunii misionarilor protestanţi. Această înapoiere a Africii franceze în raport cu Africa engleză este vizibilă mai ales în domeniul universitar. Fourah Bay College (Freetown) a fost fondat în 1827 de către Church Missionary Society; pe la 1950 sînt fondate universitatea franceză din Dakar şi universităţile engleze de la Kumasi şi Legon (Accra); un deceniu mai tîrziu, sînt fondate universităţile din Abidjan, Cape Coast (Ghana), Ibadan, Ife, Lagos şi Zaria (Nigeria). Colonizarea europeană, apoi apariţia statelor africane independente şi lansarea politicii de „dezvoltare", dar şi islamizarea regiunilor din interiorul continentului şi creştinarea zonelor meridionale nu puteau să nu aducă modificări ale modului de viaţă, ale formelor de organizare economică şi socială, ale sistemelor de reprezentări şi ale sistemelor de valori în cazul populaţiilor vest-africane, rurale în imensa lor majoritate. Africa Occidentală a ştiut, totuşi, să găsească, de bine, de rău, răspunsuri adaptative la condiţiile în faţa cărora a fost pusă. Totuşi, la un secol după instaurarea dominaţiei coloniale şi la trei decenii după apariţia statelor africane independente, ea se confruntă, mai dramatic decît oricînd, cu problema capacităţii sale („naturale", economice şi politice) de a hrăni o populaţie care trăieşte în oraşe supraaglomerate sau care lucrează pămînturi din ce în ce mai sărace, cel puţin în anumite regiuni. În această privinţă, grava criză de subzistenţă pe care o cunoaşte Sahelul începînd cu 1973 ar trebui să fie un adevărat semnal de alarmă pentru întregul subcontinent vest-african.

M. IZARD

● AJAYI J.F.A., CROWDER M. (ed.), 1971-1974, *History of West Africa*, 2 vol., Longman, Londra. – DUPIRE M., 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Plon, Paris. – FAGE J.D., 1955, *An Introduction to the History of West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge. – FORDE D., KABERRY P.M. (ed.), 1967, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Londra. – FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi. Being the First of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Oxford University Press, Londra. – GAUTIER E.F., 1935, *L'Afrique noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques*, Larose, Paris. – IZARD M., 1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, CNRS – CVRS, Paris – Ouagadougou. – JOHNSTON H.A.S., 1967, *The Fulani Empire of Sokoto*, Oxford University Press, Londra. – LABOURET H., 1941, *Paysans d'Afrique occidentale*, Gallimard, Paris. – LEVTZION N., 1973, *Ancien Ghana and Mali*, Methuen, Londra. – MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après des sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar. – MEEK C.K., 1925, *The Northern Tribes of Nigeria*, 2 vol., Oxford University Press, Londra. – MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *L'évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest. The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford University Press, Londra. – MERCIER P., 1962, *Civilisation du Bénin*, Société Continentale d'Éditions Modernes Illustrées, Paris. – MONTEIL C., 1929, „Les empires du Mali. Étude d'histoire et de sociologie soudanaises", în *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 12 (3-4): 291-448. – RATTRAY R.S., 1923, *Ashanti*, Oxford University Press, Londra. – RICHARD-MOLARD J., 1956, *Afrique Occidentale Française*, Berger-Levrault, Paris. – ROUCH J., 1953, „Contribution à l'histoire des Songhay", în *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 29: 137-260. – TALBOT P.A., 1926, *The Peoples of Southern Nigeria*, 4 vol., Oxford University Press, Londra. – TAUXIER L., 1937, *Moeurs et histoire des Peuls*, Payot, Paris. – URVOY Y., 1936, *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger)*, Larose, Paris.

AFRICA ORIENTALĂ

Africa Orientală este o regiune a puternicelor contraste ecologice, în care formele de adaptare la mediu sînt multiple, iar sistemele de producţie pastorală şi agricolă coabitează în diferite grade, în funcţie de mediul înconjurător. Această eterogenitate se

regăsește și în plan cultural. Acest perimetru pare cu adevărat greu de circumscris, pentru că el înglobează frontierele mai multor domenii lingvistice: nilot în nord-vest, kușit în nord-est, bantu în sud și în vest, pe cînd regiunea de coastă este expusă influențelor extra-africane (în principal, arabă), al căror vector este civilizația swahili.

Astfel, Estul african, și mai ales „centrul său de greutate" (nordul Tanzaniei, sudul Kenyei), se distinge prin remarcabila originalitate a fiecărei formațiuni sociale care rezultă din conjugarea unui sincretism cultural accentuat cu un particularism generat de condițiile ecologice. Încă acum cincizeci de ani, H. Baumann și D. Westermann vorbeau despre „bantu hamitizati", dar într-o perspectivă difuzionistă, care atribuia toate urmele de civilizație invadatorilor hamiți veniți din nord. Mai tîrziu, G.P. Murdock va pune jaloanele unei istorii culturale care, deși în mare măsură conjuncturală, se rafinează încetul cu încetul grație progreselor recente ale lingvisticii istorice și ale cercetării arheologice.

Se admite popularea paleolitică a regiunii prin comunitățile de limbă khoisan. Sandawe, limba foștilor vînători, aparține într-adevăr acestei familii lingvistice, consoanele cu dublă ocluzie fiind întîlnite și în limbile hadza și dahalo. Primele urme ale păstoritului în nordul Kenyei datează din 3000 î.Cr. și sînt atribuite populațiilor de limbă sud-kușită (familia afro-asiatică), care, ulterior, ar fi practicat o agricultură cerealieră intensivă, cu îngrășăminte și irigații în zonele muntoase.

Puțin înainte de era noastră, ramura „meridională" a grupului nilot (familia nilo-sahariană) – actualele populații kalenjin și datog – părăsește marginile podișului etiopian pentru a se stabili la vest de valea Riftului oriental, pînă în Tanzania. Pentru că a preluat foarte multe trăsături de la populațiile precedente, pe care le-a absorbit încetul cu încetul, acest grup a primit următoarele denumiri: „nilo-hamiți", apoi „para-niloți". Dar aceste denumiri nu pot să exprime interacțiunile complexe și diversificate, care interzic, în orice caz, stabilirea unei corespondențe univoce între cultural și lingvistic.

În același timp, sosesc din vest primii agricultori bantu (familia niger-kordofan). După o expansiune inițială în zona Marilor Lacuri, ei ocupă, încetul cu încetul, ținuturile înalte ale Kenyei și Tanzaniei, pe cînd alte grupuri pătrund prin sud. Apoi sosesc populațiile de limbă nilotă orientală. După un contact în nord cu kușiții orientali (actualii dassaneci), grupul ongamo-maa (actualii masai) avansează către sud și îi întîlnește pe kalenjini și pe bantu. Și aici, interacțiunile sînt numeroase, astfel încît grupurile bantu, care îi înlocuiseră pe kușiții meridionali în regiunile muntoase, integrează, prin intermediul popoarelor maa, un al doilea val de trăsături kușite, de astă dată orientale.

Oricare ar fi originea diferitelor trăsături culturale (de exemplu, circumcizia), discursul antropologilor și al lingviștilor în privința acestui subiect are tendința să atribuie, întîi kușiților, iar apoi niloților, o mai mare influență în istoria regională decît populațiilor bantu. Aceasta se datorează, fără îndoială, caracterului expansionist al crescătorilor de animale nomazi. Relieful le-a permis diferitelor grupuri de păstori, agricultori și vînători să trăiască în simbioză, ca de exemplu masai – kikuyu – dorobo.

De-a lungul ultimelor secole, s-a înregistrat migrația populațiilor somali și oromo (kușiți orientali) din zona Cornului Africii, sosirea populațiilor luo (niloți occidentali) în regiunea interlacustră, expansiunea kalenjinilor, apoi, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, pătrunderea masailor pînă în centrul actualei Tanzanii. În această epocă se prefigurează noi și profunde tulburări. Cauzele sînt dezvoltarea legăturilor comerciale dintre coastă și interiorul continentului, apoi pătrunderea agresivă a populațiilor ngoni care fugeau de hegemonia zulușilor, în sudul Tanzaniei, la mijlocul secolului trecut, în momentul în care primele explorări continentale europene anunțau ingerința colonială.

Acoperirea etnografică a zonei rămîne chiar și în zilele noastre foarte incompletă, în ciuda publicațiilor scoase de African International Institut de la Londra (*Ethnografic Survey of Africa : East-Central Africa*). Dacă excludem monografiile primilor misionari, mereu indispensabile (de exemplu, Gutmann), acest demers a rămas inspirat, pînă la o dată recentă, de abordarea funcționalistă engleză. Aceasta privilegiază studiile

sincronice, analizînd „triburile” ca pe tot atîtea monade închise, în timp ce fiecare dintre acestea, ca produs al sintezei culturale, ar trebui să fie analizat din punct de vedere regional şi diacronic. De-a lungul ultimelor secole asistăm, într-adevăr, la migraţii multidirecţionale al căror cel mai vizibil semn este, poate, constituirea unei reţele de „înrudire prin glumă” (*parenté à plaisanterie* sau *à libre parler*) (*utani*) în toată partea de sud a regiunii. Anumite grupuri nu şi-au dobîndit identitatea decît recent, iar aceasta rămîne relativă. Putem distinge, în cazul a numeroase etnii, o arie centrală şi regiuni periferice, de exemplu prin intermediul unei analize a logicii de identificare.

Accentul pus, pe de o parte, pe studiul sistemelor de ascendenţă segmentară şi de uniliniaritate, iar, pe de altă parte, pe analiza sistemelor politice prin intermediul dihotomiei stat/absenţa statului, va contribui la mascarea unei anumite diversităţi etnografice. Două studii comparative, influenţate de şcoala culturalistă americană, al lui J.D. Kesby (care delimita „regiuni culturale”) şi al lui H.K. Schneider (care stabilea o corelaţie vite – egalitarism), suferă de această prejudecată. Dezvoltarea etnografiei ultimilor douăzeci de ani a pus în evidenţă existenţa sistemelor cognatice (ndendeuli, fipa, iraqw) sau a diverselor forme de biliniaritate (mbugwe, zaramo) care dovedesc complexitatea sistemelor de înrudire est-africane. Amestecurile şi deplasările au transformat, adesea, regulile de filiaţie şi de rezidenţă, iar variaţiile interne nu sînt rare (ngoni, nyamwezi). Studiile referitoare la căsătorie, care ar fi permis clarificarea acestor probleme, au fost, din păcate, abandonate.

Deşi patriliniare, societăţile cu „etos” pastoral, în care înrudirea şi alianţa sînt prelungite prin raporturi contractuale, constituie, în fapt, structuri sociale în „reţea” (turkana, dassaneci, gogo). Ele fac parte dintr-o arie mai vastă, însă limitată la zonele de interacţiune a populaţiilor nilote, kuşite şi bantu, caracterizată printr-un tip de organizare bazat pe categoria de vîrstă. Această organizare se sprijină pe forma iniţiatică pentru a constitui clase de vîrstă (de exemplu, la masai), cărora poate să li se asocieze un dualism generaţional, separîndu-i pe „fii” de „taţi” (kikuyu-meru, domeniul karimojong, sistemul *gada* al populaţiilor oromo). Dacă acest principiu generaţional este susceptibil de diferite tratamente formale – generaţii succesive (jie) sau parţial succesive (turkana) –, şi clasele de vîrstă pot să joace un rol politic esenţial (gerontocraţia samburu) sau să se mulţumească cu o funcţie mai restrînsă în cadrul unui sistem ierarhizat („şefia” chaga, grup care controlează irigaţiile populaţiei sonjo).

Lăsînd deoparte cazul specific al satelor din perioada nyakyusa, nici regatele interlacustre, nici populaţiile din sudul şi vestul tanzanian, cu predominanţă matriliniară, nu posedă sisteme de vîrstă. Aceste populaţii se organizează adesea în „state segmentare” („şefiile” multiple ale populaţiilor pare sau kimbu), tulburările regionale putînd să accentueze centralizarea (fipa, shambala). Dar o difuziune în sens unic din zona interlacustră (influenţa tutsi sau hima), atît de des invocată, trebuie exclusă. Se observă, de asemenea, formaţiuni statale (la hehe) apărute ca reacţie la hegemonia ngonilor, precum şi apariţia unor conducători care îşi bazează puterea pe controlul comerţului cu caravane (Semboja la populaţia shambala, Mirambo la nyamwezi), fenomen care se regăseşte la scara societăţilor acefale (kaguru).

Datorită, în primul rînd, unor circumstanţe economice (cererea de fildeş şi mai ales cererea de sclavi), civilizaţia swahili (Zanzibar şi cetăţile portuare) şi-a exercitat influenţa asupra interiorului continentului doar începînd din secolul al XVIII-lea. Cu cîteva excepţii (ganda, nyamwezi, yao), islamul nu se impune în rîndul populaţiilor de pe coastă, la care se dezvoltă multilingvismul şi culte ale posesiunii, mărturie a schimbării intervenite în epoca precolonială.

Prezenţa britanică a precipitat schimbarea socială, contribuind la transformarea Africii Orientale plurietnice şi multirasiale (asiatici, arabi, europeni) într-un creuzet al noilor sincretisme, mai ales pe plan religios, dar şi al antagonismelor profund înrădăcinate, care alimentează, de exemplu, războiul civil din Uganda. Impactul colonial deosebit de pronunţat în cazul Kenyei (independentă din 1963) a determinat o politică orientată către exterior mai mult decît în cazul ţării vecine, Tanzania, care viza

realizarea unui socialism *ujamaa* autocentrat – orientări divergente pe care dificultățile întîlnite le-au mai conciliat.

Apariția statelor independente aduce noi orientări în cadrul cercetării etnografice naționale. Interesul cercetătorilor africani pentru etnoistorie sau pentru analiza „conștiințelor istorice" (P. Rigby) ține seama de noua relație cu factorul temporal. În plus, lipsa de interes a antropologiei britanice pentru studierea sistemelor de gîndire, oricare ar fi fost motivele, pare să fi dispărut, T. Beidelman trasînd calea reîntoarcerii la un asemenea tip de analiză prin studiul său despre simbolismul kaguru. Concentrarea lucrărilor etnografice asupra sistemelor de vîrstă (P.T.W. Baxter și U. Almagor) este însoțită de o analiză a sistemelor cognitive (S. Tornay). Examinarea formelor de organizare politică se deschide spre perspectivele structuraliste – de exemplu, prin intermediul analizei miturilor fondatoare – și marxiste (S. Feierman, R. Willis). În sfîrșit, o nouă abordare a fenomenelor rituale, care nu mai sînt analizate exclusiv din perspectiva conflictului și a integrării, permite degajarea unei anumite logici, ierarhice în cazul populației nyamwezi analizate de S. Tcherkézoff, topologice în cel al populației iraqw studiate de R.J. Thornton.

J.L. VILLE

• BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*, Hurst, Londra. – BEIDELMAN T.O., 1986, *Moral, Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Indiana University Press, Bloomington. – EHRET C., POSNANSKI M. (ed.), 1982, *The Archeological and Lingustic Reconstruction of African History*, University of California Press, Berkeley. – FEIERMAN S., 1974, *The Shambaa Kingdom. A History*, University of Wisconsin Press, Madison. – GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds. A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa : the Jie and Turkana*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – KESBY J.D., 1977, *The Cultural Regions of East Africa*, Academic Press, Londra. – OGOT B.A., 1974, *Zamani : a Survey of East African History*, East African Publishing House, Nairobi. – RIGBY P., 1969, *Cattle and Kinship among the Gogo*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. – SCHNEIDER H.K., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Indiana University Press, Bloomington. – SHORTER A., 1972, *Chiefship in Western Tanzania. A Political History of the Kimbu*, Clarendon Press, Oxford. – TCHERKÉZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris. – THORNTON R.J., 1980, *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Academic Press, Londra. – WILLIS R., 1981, *A State in the Making. Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa*, Indiana University Press, Bloomington.

AGNAT → *Alianță. Parentale (Sisteme ~) 1 – Sisteme și structuri parentale*

AGRICULTURĂ

Împreună cu creșterea animalelor, culesul, vînătoarea, pescuitul etc., agricultura aparține unui vast ansamblu de activități prin care oamenii își procură cele necesare vieții exploatînd resurse vii, plante sau animale. Totuși, în interiorul acestui ansamblu, ceea ce este grupat sub termenul de „agricultură" depinde prea mult de punctul de vedere în care ne plasăm și de diversitatea activităților pe care acesta ar trebui să le desemneze pentru ca etnologia să se mulțumească doar cu una și aceeași definiție sau să riște să propună o definiție. În fapt, se observă că există *agriculturi* diverse (fiecare dintre acestea fiind caracterizată prin locul, epoca și societatea în care este situată), care de multe ori nu au altceva în comun decît denumirea. De aceea, nu este prea prudent să utilizăm noțiunea de „agricultură" în general, ca și cum aceasta ar avea un conținut concret. Toate problematicile actuale legate de originea agriculturii sînt deformate din pricina acestei reificări. În cele ce urmează, vom insista asupra diferențelor care ne permit să distingem unele de altele diferite tipuri de agricultură, din două puncte de vedere : sincronic și diacronic.

Punctul de vedere sincronic

Pentru a descrie şi a caracteriza o agricultură, trebuie să identificăm:
- *finalităţile* producţiei agricole (alimentaţie, îmbrăcăminte, locuinţe etc.), fie ele directe, fie realizate prin intermediul schimburilor;
- *obiectele* (plante, animale) afectate acestor finalităţi;
- *operaţiile tehnice* necesare pentru obţinerea acestor obiecte şi pentru transformarea lor (cuprinzînd aici şi toate mijloacele materiale de care e nevoie în aceste operaţii: unelte, energie, apă, fertilizanţi etc.);
- *regulile sociale* pe baza cărora aceste operaţii sînt repartizate, sub forma unor sarcini care le revin membrilor grupului în funcţie de sex, vîrstă şi statut (castă, profesie etc.);
- *raporturile sociale* care condiţionează accesul membrilor grupului la obiectele, mijloacele şi rezultatele producţiei.

Nimic nu dovedeşte că aceste cinci planuri ale analizei sînt suficiente, însă ele sînt, în orice caz, necesare. Inventarul finalităţilor este cu atît mai necesar, cu cît, din cauza etnocentrismului, există tendinţa de a subestima importanţa finalităţilor nonalimentare ale agriculturilor exotice sau antice şi de a le reduce pe acestea la nişte tehnici de subzistenţă. Faptul că o agricultură nu produce decît pentru alimentaţie este, dimpotrivă, un eveniment recent. În Europa, producţia de textile, coloranţi, grăsimi industriale etc. a dispărut doar de puţină vreme, întîi datorită concurenţei fostelor colonii, apoi din cauza concurenţei produselor uleioase şi petroliere. Producţia agricolă care uzează de energie motrice a intrat în declin după anii 1900-1910, cînd folosirea cailor de muncă a cunoscut apogeul în ţările industrializate. Înainte de revoluţia industrială, cele mai flagrante diferenţe între diferitele tipuri de agricultură de pe glob pot fi observate tocmai în privinţa finalităţilor nealimentare. Desigur, nevoile alimentare înregistrează variaţii substanţiale din Arctica pînă la Ecuator; nevoile legate de locuinţă şi de îmbrăcăminte variază şi mai mult, iar variaţiile sînt amplificate de locul acordat acestora în sistemul de valori al fiecărei societăţi. Cazul cel mai concludent în această privinţă este cel al Americii precolumbiene. În toate regiunile orientale ale continentului (Brazilia, Amazonia, Caraibe şi de la Atlantic la Mississippi), îmbrăcămintea fie lipseşte (sau este redusă la cea mai simplă expresie), fie este făcută din piei şi blănuri de animale vînate. În schimb, din Peru pînă în Arizona, îmbrăcămintea este făcută fie din fibre de plante cultivate (bumbac şi agave), fie din lîna unor animale domestice (lama şi alpaca). Această opoziţie coexistă cu o alta: din Brazilia pînă la Marile Lacuri, sarcinile agricole le revin în mod preponderent femeilor, pe cînd pe coasta Pacificului ele sînt mai ales masculine, deşi nici femeile nu sînt absente. Faptul că societăţile cele mai ierarhizate, inclusiv societăţile statale, s-au dezvoltat în interiorul regiunii Pacificului (zonă în care finalităţile vestimentare ale agriculturii sînt importante) nu este, cu siguranţă, o întîmplare.

Ca exemplu de analiză de plan secund (plante şi animale utilizate), vom cita lucrarea lui A.-G. Haudricourt care opune comportamentul şi concepţiile cultivatorilor de ignama celor ale crescătorilor de oi şi ale cultivatorilor de cereale din zona Mediteranei. Există diferenţe importante şi pe un plan mai tehnic. Cerealele panificabile (grîu şi secară) au orientat evoluţia tehnicilor de preparare alimentară într-un sens foarte diferit în comparaţie cu cerealele pentru arpacaş sau pentru terci; cerealele cultivabile în anotimpul rece au determinat o repartizare sezonieră a sarcinilor, distinctă de cea care funcţionează în cazul cerealelor din anotimpul cald (mei, orez). De asemenea, cerealele cu talie înaltă (porumb, sorg, mei) implică, în general, tehnici de pregătire a cîmpului, de semănare şi de recoltare foarte diferite de cele ale cerealelor de talie mică.

Orice agricultură – şi acesta va fi al treilea plan al analizei – comportă un minimum de operaţii: semănarea şi îngrijirea plantelor, recoltarea şi sortarea produselor, transformarea acestora în vederea utilizării lor. Alte operaţii sînt de importanţă variabilă: pregătirea cîmpului, care este aproape absentă în luncile fertilizate de aluviuni,

dar care cere un efort maxim pe solurile gazonate din climatele umede; fertilizarea, nu întotdeauna necesară şi practic imposibilă dacă munca nu este importantă şi rentabilă; depozitarea, dependentă de un număr foarte mare de factori fizici, climatici şi sociali etc. În plus, mijloacele de care dispun diferitele societăţi pentru efectuarea tuturor acestor operaţii sînt extrem de variate: metalul, calitatea, abundenţa şi costurile acestuia; energia umană şi animală, mijloacele de transport, utilajele, cunoştinţele de orice fel determină diferenţele dintre diversele tipuri de agricultură de pe planetă. Aproape că nu mai trebuie să spunem că înainte ca toate aceste amănunte să fie cunoscute, reflecţiile consacrate raporturilor dintre societate şi mediul înconjurător nu vor putea deloc să avanseze.

Ultimele două planuri ale analizei corespund acelor realităţi desemnate de expresia de inspiraţie marxistă „raporturi sociale de producţie". În legătură cu acest subiect, care nu poate fi tratat în cîteva rînduri, se impun două observaţii. Prima: analiza repartizării sociale a sarcinilor este adesea neglijată în comparaţie cu analiza repartizării mijloacelor şi produselor muncii. A doua: cele două tipuri de analiză amintite anterior nu sînt posibile decît dacă sarcinile, mijloacele şi produsele muncii au fost identificate cu destulă precizie, adică dacă analiza tehnologică a fost dusă destul de departe. Însă aceasta se întîmplă destul de rar şi, atîta vreme cît lucrurile vor rămîne la fel, studiul raporturilor sociale va păstra un caracter la fel de vag şi speculativ ca şi cel al raporturilor dintre societate şi mediu.

Punctul de vedere diacronic

Începînd din secolul trecut, numeroase scheme au fost propuse pentru a descrie evoluţia agriculturilor în lume. Ultima tentativă de acest gen este, probabil, cea a lui E. Werth (1954). Faptul că această chestiune nu a mai fost reluată de atunci tinde să confirme ideea că, din raţiuni care tocmai au fost evocate, este încă prea devreme să formulăm ipoteze convingătoare în acest domeniu. În schimb, nu este prea devreme să respingem cîteva idei preconcepute şi să reflectăm la cele care ar putea fi puse în loc.

Lipsa de conţinut a noţiunii de „agricultură" în general conduce la contestarea opiniilor actuale legate de originea agriculturii. Arheologia confirmă această manieră de a privi lucrurile, găsind tot mai numeroase urme ale agriculturii sau ale creşterii animalelor în plin context paleolitic şi în regiuni foarte îndepărtate de Orientul Apropiat, cunoscut fiind astăzi faptul că în Orientul Apropiat „neolitizarea" a fost mult anterioară agriculturii. Dacă modelul „revoluţiei neolitice" a lui Gordon Childe are încă o anumită autoritate, probabil că aceasta nu va mai dura prea mult timp. La fel se întîmplă cu o altă idee preconcepută, care nu este decît un corolar al acestui model, cea a unei stagnări de mai multe milenii, între revoluţia neolitică şi epoca contemporană (Lévi-Strauss, 1962). Istoria agriculturii nu susţine această ipoteză, ci evidenţiază schimbări neîncetate şi chiar o serie de inovaţii, care, dacă luăm în considerare ansamblul planetei şi nu doar cutare sau cutare regiune particulară, s-au succedat într-un ritm din ce în ce mai rapid. În Europa mai ales, de la începuturile a ceea ce am putea numi epoca tehnică a fierului (secolul al X-lea în Grecia, secolul al V-lea în Europa Centrală), e aproape imposibil să izolezi o perioadă de mai mult de două secole în care să nu se fi produs nici o inovaţie importantă în domeniul agricol. E adevărat că alte regiuni au cunoscut perioade îndelungate de stagnare şi de recesiune, dar cel mai adesea este vorba de o degradare a raportului dintre populaţie şi resurse şi nu de o incapacitate de a inova. Astăzi, această problemă a revenit chiar în prim-planul proiectelor industriale, pentru că nu este foarte sigur că agriculturile cele mai avansate, mari consumatoare de energie, vor avea un viitor foarte durabil.

EDITORII

• BRAY F., 1984, *Agriculture*, în J. Needham (ed.), *Science and Civilisation in China*, 6 vol. (2), Cambridge University Press, Cambridge. – DONKIN R.A., 1970, „Pre-Columbian Field Implements and Their Distribution in the Highlands of Middle and South America", în *Anthropos*, 65, 3-4 : 505-529. – DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, Société d'Éditions Maritimes et Coloniales, Paris. – FORDE C.D., 1934, *Habitat, Economy and Society*, Methuen, Londra. – GAILEY A., FENTON A. (ed.), 1970, *The Spade in Northern and Atlantic Europe*, Ulster Folk Museum, Belfast. – HAUDRICOURT A.G., JEAN-BRUNHES DELAMARRE M., 1955, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Gallimard, Paris. – „Les hommes et leurs sols" în *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 1977, 24 (2-3) – „Instruments aratoires en Afrique tropicale, la fonction et le signe" în *Cahiers de l'ORSTOM*, 1984, 20 (3-4). – WERTH E., 1954, *Grabstock, Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, E. Ulmer, Ludwigsburg. – WILSON G.L., 1917, *Agriculture of the Hidasta Indians, an Indian Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

ALIANȚĂ

Termenul de „alianță", distinct de cel de „căsătorie", corespunde unui grup de fenomene a căror analiză, numită teoria alianței sau teoria alianței prin căsătorie, vizează o explicație generală a sistemelor matrimoniale. Termenul a apărut tîrziu, pentru că antropologia funcționalistă care postula prioritatea filiației în raport cu alianța, îi atribuia acesteia din urmă un rol secundar. A trebuit să apară lucrarea lui C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), pentru ca noțiunea de „alianță" să capete un veritabil statut conceptual și un conținut sociologic. Inspirat de lucrările lui M. Mauss despre dar, Lévi-Strauss dezvoltă noțiunile de „schimb" și de „reciprocitate". Teoria structurală a alianței înlocuiește perspectiva substanțialistă, care patrona definirea grupurilor de filiație, cu un punct de vedere axat pe relație. Bazîndu-se pe o teorie a schimbului, savantul francez tratează alianța ca pe un fapt de comunicare : principiul reciprocității guvernează orice uniune matrimonială, în așa fel încît schimbul pune mereu grupurile în relație, iar femeile circulă între bărbați asemenea bunurilor și cuvintelor. Familiile elementare nu sînt unități de structură, ci produse ale unei relații de alianță. Această relație se întemeiază pe necesitatea schimbului, care își are originea în exogamie și în prohibiția incestului. Postulînd existența unor legi universale care guvernează faptele legate de înrudire, Lévi-Strauss vede în prohibiția incestului mai mult decît o regulă negativă, socotind-o, în primul rînd, o lege a schimbului, și interpretează exogamia ca pe o regulă pozitivă, care îi constrînge pe bărbați să-și dea surorile altor bărbați pentru a obține, la rîndul lor, soții. El lansează ipoteza că regulile căsătoriei se reduc la un număr mic de structuri, împărțite în două mari categorii : structurile elementare și structurile complexe. Mai tîrziu (1967), el va propune și un model intermediar, structurile semicomplexe.

Structurile elementare cărora Lévi-Strauss le-a consacrat lucrarea din 1949 se caracterizează prin faptul că regulile de alegere a soțului sînt promulgate într-un mod pozitiv în interiorul consangvinității : este vorba despre căsătoria recomandabilă sau preferențială între rude apropiate. Aici, alianța e orientată și constituie o rețea care se supune unui model mecanic. Aceste structuri se împart în două mari categorii : schimbul restrîns sau simetric și schimbul generalizat sau asimetric.

Schimbul restrîns asociază întotdeauna un număr par de unități de schimb inter-căsătorii. Numeroase societăți australiene sînt organizate potrivit unui mod simbolic binar care le împarte în jumătăți exogame, ele însele supuse unei alte dihotomii interne, aplicabilă atît regulilor de filiație, cît și celor de rezidență, creîndu-se astfel noi diviziuni : sistemele cu secțiuni sînt împărțite în patru, iar cele cu subsecțiuni în opt. Tribul kariera, de exemplu, are patru secțiuni exogame care își schimbă femeile, două cîte două : membrii secțiunilor 1 și 3 se căsătoresc în secțiunile 2 și 4. Această dublă diviziune creează unități de inter-căsătorie care se reproduc altfel decît grupurile de

unifiliație : cînd un bărbat din secțiunea 1 se căsătorește cu o femeie din secțiunea 2, copilul lor va aparține secțiunii 4 (figura 1).

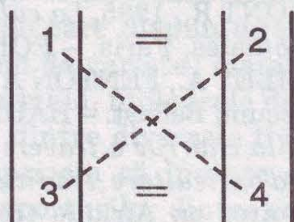


Fig. 1 : Schimburi între jumătăți și secțiuni

Alianța leagă permanent, două cîte două, unitățile între care se produce schimbul și induce la nivel local o regulă de căsătorie între veri încrucișați (reali sau de clasificare) ; pornind de la un schimb inițial al surorilor, fiecare generație reproduce aceeași alianță simetrică. De aceea, verii sînt, în același timp, copiii unchiului din partea mamei și ai mătușii din partea tatălui (veri încrucișați bilaterali) (figura 2).

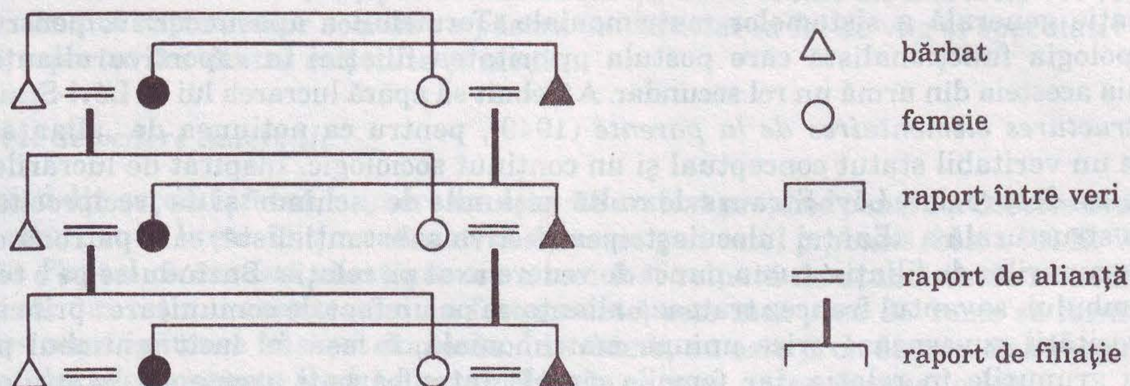


Fig. 2 : Schimb restrîns

Sistemele aranda au opt subsecțiuni. Ele funcționează potrivit unor mecanisme comparabile cu cele ale sistemelor cu secțiuni, doar că sînt dublate : schimbul direct între opt subsecțiuni interzice căsătoria între veri încrucișați de gradul întîi și o prescrie pentru verii de gradul al doilea. Respingînd ideea unui rol efectiv jucat de grupurile locale exogame în procesul de dublare al jumătăților, L. Dumont propune o altă interpretare, bazată pe noțiunea de „generație alternată", ca formă de constrîngere matrimonială, cuplată cu jumătățile exogame.

Simetriei schimbului restrîns îi corespunde asimetria *schimbului generalizat* : căsătoria este orientată într-o singură direcție, care corespunde, pentru un bărbat, căsătoriei cu verișoara sa matrilaterală reală sau de clasificare (căsătoria cu verișoara sa patrilaterală este interzisă). Această orientare unilaterală are ca efect faptul că femeile circulă întotdeauna în același sens între grupurile de unifiliație, acestea fiind împărțite în grupuri de donatori și grupuri de receptori de femei (figura 3).

Toți bărbații aceluiași grup de unifiliație reproduc același tip de căsătorie. Modelul se bazează pe existența mai multor grupuri de schimb (cel puțin trei) și construiește între ele un ciclu de tipul 1→2→3→1. Schimbul generalizat unește ansamblul grupurilor de unifiliație ale aceleiași societăți, însă reciprocitatea este diferită, în funcție de proporția numărului de unități de schimb și poate să aibă drept corolar ierarhizarea grupurilor. Astfel, la kașinii din Birmania, grupurile donatoare de femei le sînt superioare celor receptoare (se vorbește de hipogamie feminină). În acest caz, sistemul matrimonial se înscrie în centrul dinamicii sociale și politice a societății ierarhizate (Leach, 1972).

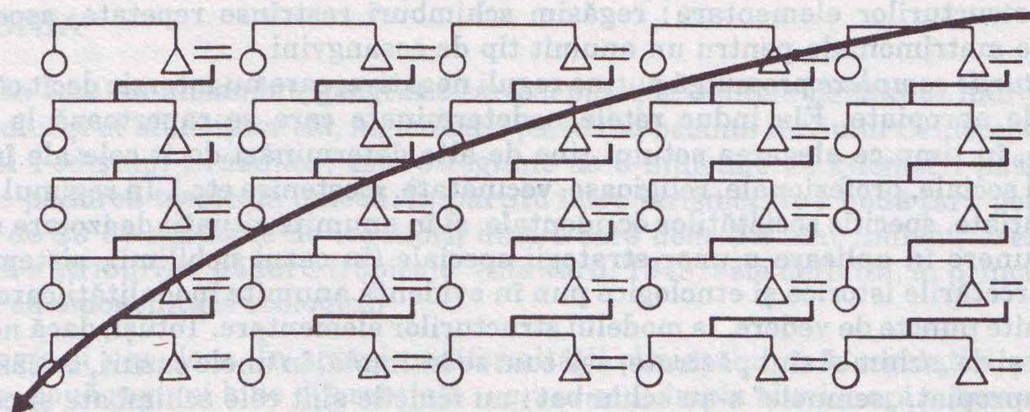


Fig. 3: Schimbul generalizat: căsătoria cu fiica fratelui mamei

Căsătoria cu fiica surorii tatălui (verişoara încrucişată patrilaterală) reprezintă un alt tip de căsătorie asimetrică, ce diferă de precedentul prin ciclurile pe care le generează: la fiecare generaţie, sensul schimbului este inversat şi unităţile de schimb îşi abandonează poziţia de receptoare pentru cea de donatoare de femei. Căsătoria patrilaterală se rezumă astfel: 1→2→3→1, apoi, în generaţia următoare, 1→3→2→1. O asemenea formulă nu permite înglobarea ansamblului grupurilor, pentru că alternanţa implică cicluri scurte, în aşa fel încît sora donată să poată fi restituită repede sub forma unei soţii. Proprietăţile structurale ale acestui tip de sistem rămîn atît de limitate, încît R. Needham (1958) a negat specificitatea acestei forme de căsătorie. Totuşi, L. Dumont (1975) a descris un exemplu în care repetarea căsătoriei patrilaterale timp de şapte generaţii între două grupuri matriliniare a permis, în absenţa unei filiaţii patriliniare, transmiterea locală a „şefiei" pe linie masculină. Dumont a arătat, de asemenea, că sistemele dravidiene din India de sud, caracterizate prin căsătoria verilor încrucişaţi, puteau fi concepute drept o transmitere genealogică a legăturii de alianţă de la părinţi la copii.

Criticile la adresa lui Lévi-Strauss vizează reducerea „distanţei structurale" stabilite de acesta între schimbul restrîns şi schimbul generalizat şi se îndreaptă şi asupra ideii că funcţionarea structurilor elementare este uneori mai complexă decît ne lasă să bănuim formularea lor simplă.

Structurile semicomplexe reprezintă graniţa (de tip logic şi nu istoric) între structurile elementare şi structurile complexe pentru că ele împărtăşesc anumite trăsături ale fiecăreia dintre acestea: fiind caracterizate prin prohibiţii matrimoniale stricte, ele împrumută, pe de o parte, modelele schimbului restrîns şi ale schimbului generalizat, iar pe de altă parte, sînt lipsite de reguli pozitive de căsătorie. Lévi-Strauss îşi elaborează ipoteza pornind de la sistemele „crow-omaha" (de la numele unor triburi indiene din America de Nord). Potrivit acestei ipoteze, interdicţiile matrimoniale sînt atît de numeroase, încît, în cazul unei populaţii reduse numeric, alegerea soţului va fi, inevitabil, limitată şi sistemul de alianţă va prezenta aceleaşi regularităţi ca în cazul sistemelor cu structuri elementare. F. Héritier (1981) a arătat că în aceste sisteme prohibiţiile matrimoniale nu se referă doar la grupurile de unifiliaţie, aşa cum credea Lévi-Strauss, ci şi la înrudirea cognatică a unui individ, precum şi la repetarea alianţei între cosangvini de acelaşi sex. Prohibiţiile sînt împărtăşite de către fiecare grup de veri, pe cînd prohibiţiile membrilor unui grup de unifiliaţie între care nu există această legătură sînt diferite. Printr-o analiză informatică a unui corpus genealogic de mărime reală (şi nu a unui eşantion), F. Héritier a demonstrat că aceste prohibiţii îngăduiau, totuşi, păstrarea unui cîmp larg pentru alegerea soţului, dar că ele induceau, în plan statistic, regularităţi matrimoniale care nu ar putea fi atestate în cazul căsătoriilor contractate la întîmplare. Deşi căsătoria între cosangvini apropiaţi e interzisă, rudele mai îndepărtate sînt alese în mod preferenţial ca soţi, de îndată ce prohibiţiile care atîrnă

asupra lor sînt înlăturate. Aceste regularități de ordin statistic împrumută o parte din modelul structurilor elementare: regăsim schimburi restrînse repetate, asociate cu preferințe matrimoniale pentru un anumit tip de cosangvini.

Structurile complexe promulgă puține reguli negative, care nu interzic decît căsătoria între rude apropiate. Ele induc rețele nedeterminate care se raportează la modele statistice, în timp ce alegerea soțului ține de alte determinări decît cele ale înrudirii (categorii sociale, profesionale, religioase, vecinătate, moștenire etc.). În regimul filiației nediferențiate, specific societăților occidentale, și în anumite situații de izolare relativă sau de punere în aplicare a unor strategii speciale (în cazul nobilimii, sistemele „pe case"), cercetările istorice și etnologice pun în evidență anumite modalități care trimit, din anumite puncte de vedere, la modelul structurilor elementare. Totuși, dacă noțiunile de „ciclu" și de „schimb" sînt păstrate, așa cum se întîmplă, în unele cazuri, cu căsătoriile de grad apropiat, „semnele" s-au schimbat: nu femeile sînt cele schimbate și cele care circulă, ci moștenirile, patrimoniile, turmele, statutele și titlurile, în funcție de miza predominantă și istoric definită.

Această clasificare nu epuizează varietatea sistemelor de alianță. Mai ales în Africa, se întîlnește căsătoria cu „compensare matrimonială". Deși femeile sînt schimbate pe bunuri, reale sau simbolice, sau pe bani, putem să descoperim și aici un fel de căsătorie prin schimb, în care reciprocitatea este atît de diferită, încît vărsarea unei compensații matrimoniale ar suplini, într-o oarecare măsură, întoarcerea aleatorie a femeii date, însă ar scinda iarăși grupurile în receptori și donatori de femei care utilizează compensația matrimonială oferită de surorile lor pentru a se căsători la rîndul lor; într-o arie endogamă, se poate vorbi de cicluri matrimoniale. Totuși, problema circulației bunurilor se pune, uneori, într-o manieră mai intensă: astfel, în aria melaneziană, schimburile de bunuri materiale depășesc de departe alianța matrimonială, putînd duce la un schimb inegal. Teoria alianței rămîne încă să fie aprofundată în numeroase puncte. La fel se întîmplă și cu „căsătoria arabă", al cărei model, căsătoria cu verișoara paralelă patrilaterală (cea mai apropiată rudă într-o societate patriliniară), pune sub semnul întrebării principiul schimbului. Analiza îmbrățișează și vastul domeniu al societăților „pe case" și cu „rubedenii", în care alianța joacă un rol primordial (în absența altor criterii de filiație și de rezidență) în organizarea și perpetuarea grupului familial.

E interesant de constatat că în numeroase sisteme complexe, chiar dacă miza matrimonială se situează în afara înrudirii, limbajul acesteia din urmă continuă să fie utilizat în cadrul strategiilor specifice fiecărui grup familial. Rămîne să stabilim dacă, în acest caz, noțiunea de „schimb" își păstrează o valoare operatorie cînd este concepută în același fel ca în structurile elementare, adică întemeiată pe o reciprocitate imediată sau întîrziată, care ar permite o diferențiere eficace a donatorilor de femei în raport cu receptorii de femei.

E. COPET-ROUGIER

● DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris – Haga; 1975, *Dravidien et Kariera; l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*, Mouton, Paris – Haga. – FOX R., 1967, *Kinship and Marriage, an Anthropological Perspective*, Penguin Book, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté; une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1967). – HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard – Le Seuil, Paris. – HÉRITIER-AUGÉ F., COPET-ROUGIER E., 1990, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, t. I, Éditions des Archives Contemporaines, Paris. – LEACH E., 1966, *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968); 1968, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1978). – LÉVI-STRAUSS C., 1967 (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris – Haga. – NEEDHAM R., 1958, „The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 14: 199-219; 1962, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago.

▶ *Rezidență*

AMAZONIA

Amazonia este un ansamblu geografic care depăşeşte limitele bazinului hidrografic al Amazonului şi al afluenţilor săi, înglobînd o parte din bazinul fluviului Orinoco, Guyanele şi nordul Podişului Brazilian: este o regiune de 6 milioane de kilometri pătraţi, acoperită de pădurea tropicală umedă. Împărţită între jurisdicţiile a nouă ţări, populată în prezent de 20 de milioane de locuitori, dintre care doar 5% sînt indieni, această arie culturală a „triburilor pădurii tropicale" (Steward, 1948) este definită, în principal, prin relativa sa omogenitate ecologică.

Ecologie şi populare. În spatele uniformităţii climatului şi a vegetaţiei, există, în realitate, două regiuni bine diferenţiate: *varzea* sau cîmpia aluvionară a Amazonului şi a afluenţilor săi andini (terase fertile regenerate prin depunerea de sedimente vulcanice, populate de o bogată faună acvatică şi ripicolă) şi zona interfluvială (*terra firme*) a colinelor şi a podişurilor cu soluri foarte sărace, unde fauna este mult mai dispersată şi în principal arboricolă (Meggers, 1971). Amazonia pare să fi fost ultima regiune din America de Sud ocupată de om, pentru că, fiind mai săracă în vînat decît regiunile de savană care o înconjoară, pădurea tropicală a fost ocolită de migraţiile vînătorilor-culegători veniţi din nord şi abia mai tîrziu, după cultivarea maniocului amar şi a batatului dulce, urmată de introducerea porumbului, zonele fertile ale cîmpiei au început să fie populate (către 3000 î.Cr.). Expansiunea demografică în acest ecosistem favorabil, însă limitat, va da naştere unei competiţii pentru pămînturile aluvionare care va duce la împingerea grupurilor mai slabe către hinterlandul interfluvial (Lathrap, 1970). Cele cîteva populaţii de vînători-culegători a căror prezenţă a fost atestată în Amazonia (warrau, macu, nambikwara, siriono etc.) nu sînt, aşadar, martorii unui trecut paleolitic, ci reprezentanţi ai unor „false arhaisme" (regresiune la un stadiu preagricol sub presiunea circumstanţelor exterioare). Bogăţia resurselor din *varzea* şi folosirea tehnicilor de depozitare au favorizat emergenţa în zonele fluviale a unor „şefii" puternice, care controlau sate cu mai multe mii de locuitori (Omaguas, Tapajos, Cocama); aceste culturi au fost rapid distruse de expansiunea colonială europeană. Protejate de absenţa căilor de comunicaţie naturale şi de extrema dispersie a habitatului lor, societăţile din hinterlandul interfluvial nu au scăpat, totuşi, îngrozitorului şoc epidemiologic al cuceririi europene; la un secol după aceasta, se apreciază că mai supravieţuiau doar mai puţin de o treime din cei 5 milioane de indieni care ocupau Amazonia în momentul primului contact cu europenii (Denevan, 1976). Propagarea maladiilor infecţioase în rîndul unor populaţii neimunizate împotriva lor a fost favorizată de încercările de a-i regrupa pe indieni sub controlul misionarilor în „rezervaţii" în care erau, în principiu, la adăpost de raidurile vînătorilor de sclavi. Vreme de aproape patru secole, numeroase societăţi amazoniene nu au avut, totuşi, decît contacte efemere cu non-indienii, care, la început, erau minoritari în regiune. Invazia albilor şi multiplele lor exacţiuni, cu ocazia *boom*-ului cauciucului de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, marchează începutul unei răsturnări a raportului de forţe demografice, tendinţă care se accentuează după ultimul război, prin îngroşarea rîndurilor pionierilor colonizatori. Pretutindeni în Amazonia, indienii sînt deposedaţi de pămînturile lor de către colonii care practică creşterea extensivă a animalelor, industria extractivă şi economia de plantaţie, cauze ale unei despăduriri necontrolate cu efecte ecologice îngrijorătoare (Barbira-Scazzochio, 1980).

Marile unităţi culturale. Dacă se adoptă criteriul limbilor vorbite, diversitatea culturală a Amazoniei este fără egal, fiindcă în această zonă există aproape patru sute de limbi indigene vorbite şi astăzi, cu numeroase variante dialectale, fără a mai pune la socoteală numărul mult mai mare al celor dispărute, căci au putut fi identificate mai mult de şaptezeci de familii lingvistice şi patruzeci de limbi izolate (Loukotka, 1968). Vorbitorii limbilor din cele două familii principale, tupi-guarani şi arawak, sînt foarte

împrăştiaţi, ca urmare a marilor mişcări migratorii, în bună parte ulterioare cuceririi europene. Anumite caracteristici ale culturii materiale sînt, totuşi, prezente aproape peste tot: cultura maniocului şi a diverselor tipuri de tuberculi în zone despădurite şi curăţate, importanţa alimentară şi simbolică a vînătorii (cu o relativă preponderenţă a sarbacanei asupra arcului), navigaţia fluvială, practicarea pescuitului cu suliţa, olăritul şi împletitul, picturile corporale pe bază de *Bixa orellana* şi *Genipa americana* etc. Încercările de a organiza acest mozaic de populaţii în arii culturale relativ omogene nu au dat decît rareori rezultate satisfăcătoare, în primul rînd datorită valorii inegale a surselor de care dispunem în legătură cu grupurile etnice dispărute. Cea mai cunoscută dintre aceste încercări (Steward, *op. cit.*) se bazează pe diferenţele privind nivelul de dezvoltare a horticulturii şi pe criteriile vizînd prezenţa sau absenţa anumitor trăsături culturale eteroclite, a căror origine este atribuită unor ipotetice centre de difuziune. Calitatea remarcabilă a etnografiei amazoniene din ultimii douăzeci de ani şi concentrarea cercetărilor asupra cîtorva ansambluri relativ puţin supuse aculturaţiei permit, totuşi, degajarea unor „stiluri" culturale regionale care transcend împărţirea lingvistică şi depăşesc (uneori) limitele ecologice ale pădurii tropicale: piemontul andin (jivaro, arawak subandini, pano, quechua de pădure), zona de nord-vest (tukano orientali, yagua, tikuna, witoto), Brazilia centrală (gé, bororo, xinguano), Guyanele (carib, arawak, piaroa, yanomani), tupi amazonieni (mundurucu, tenetehara, tapirapé, parintintin, kawahib, arawete) şi tupi de pe litoral (tupinamba). Aceste diferenţe de stil se referă mai puţin la formele instituţionale de organizare socială, cît la modurile de reprezentare a identităţii colective şi la tipurile de sisteme rituale utilizate pentru a asigura reproducerea simbolică a acesteia. Pe plan sociologic, societăţile amazoniene actuale sînt remarcabil de asemănătoare: grupuri locale autarhice de mici dimensiuni, independente politic şi relativ egalitare, diviziunea muncii în funcţie de sex, prevalenţa sistemelor cognatice, raporturi cu exteriorul guvernate, în general, de ostilitate, indiferenţă faţă de continuităţile genealogice şi de ancestralitate. În puţinele societăţi în care există, grupurile de unifiliaţie nu sînt persoane morale care controlează accesul la resurse, ci colectivităţi care asigură transmiterea bunurilor simbolice (podoabe, nume, instrumente muzicale, prerogative rituale, formule şi cîntece magice). Plecînd de la acest fond sociologic minimal, dialectica identităţii şi alterităţii se exprimă în numeroase moduri: reproducerea în mod identic a grupului local ca un microcosmos autosuficient (satul bororo), constituirea identităţii prin apropierea simbolică a celuilalt (canibalismul tupinamba), obţinerea prin violenţă a forţei vitale de la triburile vecine de aceeaşi cultură, însă vorbitoare de limbi sau dialecte diferite („vînătoarea de capete" jivaro şi mundurucu, „vînătoarea de dinţi" yagua), inserţia în ansambluri plurietnice structurate de exogamia lingvistică, sistemul ritual şi originea mitică comună (tukano orientali), împărtăşirea unor valori şi existenţa unor adversari comuni (grupul pano şi arawak subandin). În ciuda acestor variaţii în frontierele atribuite unităţilor sociale (care corespund rareori unor „triburi"), acestea se organizează pretutindeni potrivit unei logici a continuumului între diferitele elemente ale lumii vii – bazată pe omologii metaforice între procesele fiziologice (mai ales sexualitatea) –, perpetuarea identităţii individuale şi colective prin încorporarea unor elemente endogene sau exogene (canibalism, vînătoarea de capete) şi reproducerea fertilităţii vînatului şi a grădinilor prin schimburile rituale de energie cu fiinţele naturii şi cu spiritele care populează etajele cosmosului. Şamanul este principalul mediator al acestor schimburi de energie şi de substanţă; în acelaşi timp terapeut şi luptător împotriva invizibilului (împotriva spiritelor nocive şi a şamanilor duşmani), el este şi depozitarul tradiţiei mitice şi a cunoaşterii ezoterice. În sfîrşit, dincolo de identitatea de funcţie a anumitor figuri mitice (jaguarul, anaconda, tapirul etc.), gîndirea amerindiană posedă cîteva proprietăţi invariante descoperite prin analiza structurală a miturilor, ca, de exemplu, folosirea unei dialectici a micilor şi marilor intervale pentru a reprezenta raportul natură – cultură (Lévi-Strauss, 1964).

Domeniile de cercetare. Rămasă multă vreme pur descriptivă şi monografică, etnologia Amazoniei a construit problematici originale cînd s-a eliberat de modelele analitice

inadecvate elaborate pentru alte arii culturale : în domeniul înrudirii, cu studii despre sistemele dravidiene şi organizaţiile dualiste (Kaplan, 1976 ; Kensinger, 1984), în cîmpul politicului, cu o reflecţie asupra „şefiei" şi a puterii, tulburată uneori de excesive generalizări filosofice (Clastres, 1974), în analiza sistemelor de adaptare la mediu (Hames, Vickers, 1983). Din cauza fluidităţii contururilor etnice şi a principiilor de definire a corpului social, este privilegiată actualmente studierea marilor ansambluri plurietnice, fie prin punerea în lumină a proprietăţilor comune ale elementelor care le compun (Maybury-Lewis, 1979), fie prin abordarea etnoistorică a condiţiilor integrării lor (Renard-Casevitz, Saignes şi Taylor-Descola, 1986). Din acelaşi motiv, se dezvoltă cercetările asupra identităţii, a persoanei, a cosmologiei, a reproducerii simbolice şi a şamanismului. În domeniul mitologiei, opera lui Lévi-Strauss a provocat multe studii, însă rămîne o referinţă de necontestat.

P. DESCOLA

• BARBIRA-SCAZZOCHIO F. (ed.), 1980, *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Center of Latin American Studies, Occasional Publications n° 3, Cambridge. – CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris. – DENEVAN W., 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, Wisconsin University Press, Madison. – HAMES R.B., VICKERS W.T. (ed.), 1983, *Adaptive Responses of Native Amazonians*, Academic Press, New York. – KAPLAN J.O. (ed.), 1976, Social Time and Social Space in Lowland South American Societies, în *Actes du XLII^e Congrès International des Americanistes*, t. II, Société des Américanistes, Paris. – KENSINGER K.M. (ed.), 1984, *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana. – LAHRAP D., 1970, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson, Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Mythologiques* ; t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. – LOUKOTKA C., 1968, *Classification of South American Indian Languages*, University of California, Los Angeles. – MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1979, *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts. – MEGGERS B., 1971, *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*, Aldine, Chicago. – RENARD-CASEVITZ F.M., SAIGNES T., TAYLOR-DESCOLA A.C., 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV[e] au XVII[e] siècle*, Recherches sur les Civilisations, Paris. – RIVIÈRE P., *Individual and Society in Guyana : A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge. – STEWARD J., 1948, „Culture Areas of the Tropical Forest", în J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* ; t. III, *The Tropical Forest Tribes*, Smithsonian Institution, Washington DC.

AMERICA

1. *Generalităţi*

America antropologilor este în primul rînd America amerindienilor (incluzîndu-i aici şi pe inuiţi şi pe eschimoşi). În felul său, antropologia continuă să fie martorul transformării fundamentale pe care a prezentat-o pentru indigeni „descoperirea" continentului american de către spanioli, la cîteva secole după navigaţiile transatlantice scandinave şi la mai multe zeci de mii de ani de la sosirea în Alaska a paleo-indienilor de origine asiatică. Indienii care populau America la venirea europenilor erau descendenţii vînătorilor nomazi veniţi din Siberia orientală, începînd cu prima glaciaţiune a pleistocenului (faza Wisconsin). Începînd din 70.000 î.Cr., scăderea nivelului mării pe ţărmurile Asiei şi Africii a adus după sine emergenţa istmului Beringiei, care va rămîne înălţat pînă în jur de 10.000 î.Cr. Pe calea uscatului astfel apărut, *Homo sapiens* a pătruns pe continent prin nord-vest şi se pare că nici un hominid nu l-a precedat în această zonă. Totuşi, nu se ştie cu certitudine cînd au apărut paleo-indienii, vînători de mamifere mari astăzi dispărute ; cea mai veche datare serioasă este 32.000 î.Cr. pentru un sit din Brazilia orientală, dar venirea omului în America pare a fi mult anterioară acestei date.

Paleo-indienii şi-au croit, probabil, un drum de-a lungul contraforturilor septentrionale ale lanţurilor muntoase din Alaska, pentru a se îndrepta apoi către sud, graţie

posibilităţilor de trecere oferite în valea fluviului Mackenzie (Canada) prin retragerea periodică a gheţarilor. Pe această cale, ei au atins prima lor mare zonă de dispersie: piemontul oriental al Munţilor Stîncoşi şi marea cîmpie umedă adiacentă acestuia, unde mamiferele erbivore găseau o hrană abundentă.

În America de Nord, popularea Statelor Unite şi a Mexicului este anterioară celei a Canadei subarctice şi arctice, care începe cu retragerea definitivă a gheţarilor. Valurile succesive de pătrundere nu au fost identificate; totuşi, se crede că cele mai tîrzii (între 4000 î.Cr. şi 3000 î.Cr.), ulterioare formării strîmtorii Bering, îi cuprindeau pe strămoşii athapaskanilor din Vestul subarctic şi ai eschimoşilor; popularea Groenlandei, pe de o parte, şi a Insulelor Aleutine, pe de altă parte, aparţine acestei ultime perioade. În America de Sud, expansiunea paleo-indienilor pare să fi fost relativ uniformă, căci înspre 10.000 î.Cr. ansamblul subcontinentului era ocupat, poate cu excepţia anumitor porţiuni din pădurea tropicală. Aceasta este ocupată extensiv de către cultivatorii de manioc începînd cu 3000 î.Cr., adică puţin înainte de apariţia, de-a lungul coastei Peruului, a primelor comunităţi sedentare care practicau un rudiment de agricultură. Cele mai vechi vase de lut ale Lumii Noi provin de la gura Amazonului (5600 î.Cr.); utilizarea lor în regiune e anterioară cultivării plantelor. Totuşi, agricultura s-a dezvoltat foarte devreme în diferite puncte ale Americii. În mileniile al V-lea şi al IV-lea, mai multe specii cultivate încep să joace un rol în alimentaţie: dovleacul în nord-estul Mexicului şi porumbul în sud-est, maniocul în partea septentrională a Americii de Sud şi ştirul în sud-vestul Statelor Unite. Cultivarea fasolei, a dovleacului şi a cartofului e mai tîrzie, însă va permite, în cursul mileniului al II-lea î.Cr., în combinaţie cu dezvoltarea culturii porumbului, înflorirea în Mezoamerica şi în Anzi a sistemelor de subzistenţă bazate în principal pe agricultură.

Colonizarea va bulversa viaţa societăţilor amerindiene, însă efectele ei au variat considerabil în funcţie de diferitele locuri şi perioade. Expansiunea colonială europeană a fost foarte rapidă: la un secol după ce Cristofor Columb ajunge în Bahamas (1492), Spania şi Portugalia şi-au stabilit dominaţia asupra Caraibelor, a Americii Centrale (cu excepţia Californiei inferioare) şi a Americii de Sud (în afara Guyanelor, a hinterlandului amazonian şi a Patagoniei). Această perioadă este aproape fatală pentru indieni, mai ales în Antile, în Mexic, în Florida, pe litoralul brazilian şi de-a lungul Amazonului. Bolile epidemice şi în special variola sînt principalele responsabile ale teribilei mortalităţi care, timp de un secol, se traduce printr-o depopulare oscilînd, în funcţie de regiuni, între 60 şi 95%. Desigur, efectele epidemiilor variază în funcţie de diverşi factori, dintre care principalii sînt densitatea populaţiei iniţiale şi natura organizării socio-teritoriale indigene, însă ele se fac simţite indirect chiar şi acolo unde europenii nu sînt prezenţi fizic. La doar trei generaţii după începerea ei, colonizarea Americii a provocat moartea a 10 milioane de indieni şi a adus cu sine dispariţia a mii de culturi.

În secolul al XVI-lea, principalele vetre de colonizare erau Mexicul şi Peruul. Pe lîngă faptul că dispuneau de imense resurse de metale preţioase, aceste ţări erau dens populate, ceea ce le-a transformat în importante rezerve de mînă de lucru, utilizată la discreţie de către europeni. Punerea în aplicare a subordonării şi exploatării populaţiilor indigene de către spanioli a fost facilitată de faptul că această colonizare venea pe urmele unei îndelungate succesiuni de dominaţii statale, care se manifestau mai ales prin prelevarea unui tribut în natură sau în forţă de muncă. Foarte eficace în administrarea spaţiului şi a oamenilor, birocraţia spaniolă va şti să menţină, adaptîndu-le, anumite instituţii precolumbiene, în aşa fel încît autoritatea colonială va putea să se muleze pe tiparele existente.

Colonizarea portugheză îmbracă forme absolut distincte. Pe un litoral atlantic golit repede de locuitorii săi autohtoni, portughezii pun la punct o economie de plantaţie bazată pe folosirea mîinii de lucru a sclavilor importaţi din Africa. Dacă utilizarea sclavilor africani şi comerţul au fost practicate de portughezi înainte de colonizarea Americii, dezvoltarea economiei de plantaţie în Brazilia celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea a contribuit la mărirea considerabilă a volumului traficului. Astfel,

din cei 11 milioane de sclavi africani importaţi în America pînă în 1870, în Brazilia au intrat mai mult de 4 milioane.

Secolul al XVII-lea aduce întinderea dominaţiei noilor puteri maritime europene asupra litoralului atlantic şi a nord-estului Americii de Nord, precum şi asupra Antilelor. Insulele Caraibe cunosc un proces de repopulare comparabil cu cel descris în cazul Braziliei: pentru a-i înlocui pe indieni, a căror dispariţie va fi în curînd totală, se importă masiv sclavi africani destinaţi muncii pe plantaţiile de trestie de zahăr şi de tutun.

În America de Nord, nord-estul este prima mare regiune de contact între indieni şi europeni, la început englezi şi francezi, apoi suedezi şi olandezi. John Cabot explorează Terra Nova încă din 1497, însă colonizarea nu va începe cu adevărat decît la sfîrşitul secolului al XVI-lea. Sir Walter Raleigh întemeiază prima aşezare engleză (Carolina de Nord) în 1584; Samuel de Champlain întemeiază colonia Québec în 1608. Colonizările engleze şi franceze sînt întru totul diferite. Sosiţi în număr tot mai mare, imigranţii englezi, care, la început, sînt membrii unor comunităţi religioase persecutate în Europa, trec la ocuparea sistematică a ţinuturilor, întemeind oraşe, defrişînd păduri, exploatînd pămîntul, nelăsîndu-le indigenilor, repede decimaţi (mai ales din cauza variolei), decît posibilitatea de a alege între a locui în rezervaţii (prima dintre acestea a fost creată în Massachusetts în 1660) sau a pleca spre pămînturile rămase libere în vest. Astfel, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se pune la punct mecanismul colonizării anglo-saxone: înaintarea unui front de pionieri („Frontiera") şi relaţiile cu indienii, stabilite în urma unor războaie şi a unor tratate care legalizează spolierile teritoriale. Puţin numeroşi, neputîndu-se baza pe un flux regulat de imigranţi, francezii se îngrijesc mai ales de stabilirea unor bune relaţii cu indienii, care alimentează comerţul cu blănuri şi le servesc drept auxiliari în războaiele împotriva englezilor şi a aliaţilor acestora, irochezii. După Tratatul de la Versailles (1783) care ratifică trecerea Québecului sub suveranitate engleză, francezii păstrează un foarte vast şi foarte fragil „imperiu", care se întinde de la Marile Lacuri, în nord, pînă la gura fluviului Mississippi, în sud, ajungînd spre vest pînă la zonele indiene controlate de la distanţă de către spanioli. Imensa „Louisiana" devine în 1804 americană. În sudul Americii de Nord engleze, începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, dezvoltarea economiei de plantaţie şi insuficienţa numerică a mîinii de lucru albe „cu contract" dau naştere unui nou curent de trafic cu negri, astfel încît, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, sclavii negri ajung să reprezinte 20% din populaţia totală a Statelor Unite.

Condus la început de puterile europene, procesul subjugării populaţiilor indiene a fost continuat după formarea statelor apărute în urma războaielor de independenţă, în contextul a ceea ce s-a numit colonialismul intern. În America de Nord, sfîrşitul războaielor indiene (anii 1880) marchează încheierea construcţiei „naţiunii americane", ameninţată la un moment dat de secesiunea sudistă. În America de Sud, colonizarea interiorului continentului se încheie de-abia în prezent, o dată cu avansarea fronturilor pionierilor şi apariţia întreprinderilor multinaţionale în ultimele redute indigene ale pădurii tropicale. În faţa jafurilor şi a genocidului, autohtonii nu au rămas pasivi. Peste tot în cele două Americi, rezistenţa armată, rebeliunile, predicile mesianice şi confruntările juridice au fost un răspuns dat dominaţiei europene. Totuşi, în afara cîtorva arii izolate, influenţa europeană a impregnat profund viaţa populaţiilor amerindiene, mai ales prin impunerea unor noi cadre de referinţă economică, politică şi culturală, în cadrul cărora au fost reconstituite modalităţile existenţei lor sociale şi fundamentele identităţii lor.

Arheologii, lingviştii şi antropologii obişnuiesc să distingă cinci mari arii culturale în America: 1) Arctica (incluzînd aici şi Groenlanda), populată în principal de eschimoşi; 2) America de Nord, corespunzînd teritoriilor Statelor Unite şi Canadei; 3) America Centrală, care cuprinde Mexicul şi ţările istmului în care sînt vorbite, în principal, limbi maya (Guatemala, Honduras, Salvador); 4) America de Sud, cuprinzînd totalitatea subcontinentului şi, în istm, Nicaragua, Costa Rica şi Panama, unde autohtonii vorbesc limbi care aparţin marilor familii sud-americane chibcha şi arawak; 5) aria caraibiană,

care reunește regiuni cu populație afro-americană: Antilele Mari, Antilele Mici și litoralul septentrional al Americii de Sud.

Această împărțire este relativ arbitrară, căci ea oblitereaza existența constantelor culturale panamericane (mai ales în domeniul simbolic) și fragmentează continentul, fără a ține seama de anumite continuități regionale. De fapt, granițele atribuite acestor mari arii țin de comodități de cartografiere (determinarea limitei dintre America Centrală și America de Sud) sau macroistorice, așa cum se întîmplă în cazul actualei frontiere politice dintre Mexic și Statele Unite, utilizată pentru a marca limita dintre aria nord--americană și aria mezoamericană, separație cu adevărat artificială, dacă ne gîndim la rolul de vatră civilizatoare pe care l-a avut Mexicul pentru sudul Statelor Unite.

Vechile regionări ale culturilor americane erau încă și mai puțin satisfăcătoare. Așa stau lucrurile, de exemplu, în privința marii dihotomii (reținută încă de unii istorici) care, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, separă „marile culturi" mezoamericane și andine de restul Americii precolumbiene. Bazată pe o argumentație evoluționistă care vedea în prezența statului împlinirea procesului de diferențiere socio-culturală, această distincție ignoră substraturile sociologice și culturale comune „marilor civilizații" și „sălbaticilor". Antropologia ne arată, zi după zi, că America indiană forma o totalitate culturală originală a cărei unitate nu este încă suficient de perceptibilă, în ciuda efectului de fragmentare indus de istoria colonială și de tradițiile naționale, pentru a le apărea descendenților vechilor americani ca o posibilă bază a unor noi solidarități panindiene. În acest dicționar, împărțirea spațiului continental are intenția de a reda atît complexitatea universului american considerat în totalitatea dezvoltării sale istorice, cît și tradițiile intelectuale născute în urma cercetării antropologice. Articolul *Pacificul de nord* examinează arcul septentrional care leagă Siberia orientală de Nord-Vestul Americii de Nord. Subcontinentul nordic este reprezentat prin articolele *Inuit* și *Indienii din America de Nord* și prin articole consacrate ariilor regionale clasice: *Subarctica, Coasta de nord-vest, California, Marele Bazin – Podișul Columbia, Sud-Vest, Cîmpii, Sud-Est* și *Nord-Est*. Articolul *Indienii din America Centrală* grupează date referitoare la civilizațiile mezoamericane precolumbiene și la indienii actuali. Articolul *Indienii din America de Sud* este completat prin articole consacrate unor regiuni în legătură cu care există o mare densitate de lucrări (*Anzi* și *Amazonia*), precum și printr-un articol despre *Societatea rurală latino-americană*. Articolul *Americile negre* tratează despre societățile negre din Caraibe și din Brazilia. Desigur, aceste diviziuni nu epuizează „materia" antropologică americană, care include mai ales lumile urbane și rurale ale Americii moderne.

2. *Cercetări asupra Americii*

Termenul de „americanism" este utilizat de arheologi și antropologi pentru a desemna ansamblul cercetărilor asupra culturilor autohtone din America pre- și postcolumbiană. Între americanism și studiile „nord-americane", „afro-americane", „latino-americane", distincțiile nu sînt întotdeauna ușor de făcut. Studierea societăților moderne iese din americanismul *stricto sensu*; astfel, lucrările recente nu îi mai examinează pe indieni prin intermediul culturii lor „tradiționale" și al istoriei lor, ci ca pe o minoritate, asemenea negrilor, portoricanilor sau mexicanilor.

Americanismul se instituționalizează în Statele Unite și apoi în Europa începînd cu mijlocul secolului al XIX-lea, într-o perioadă în care antropologia devine o disciplină autonomă, însă studiile asupra Americii indigene au o istorie la fel de lungă ca și cea a colonizării. În ciuda cortegiului de atrocități care o însoțesc, invadarea Americii inaugurează o experiență fără precedent a confruntării între culturi și a reflecției asupra alterității, ea dovedind capacitatea Occidentului de a-i acorda Celuilalt o realitate obiectivă, pentru a-l aservi mai bine (Todorov, 1982). Se cuvine, totuși, să introducem o distincție între dezvoltarea cunoștințelor asupra Americii spaniole, care începe o dată cu cucerirea (sfîrșitul secolului al XV-lea – începutul secolului al XVI-lea) și cunoașterea

societăţilor indiene din America de Nord anglo-franceză, a cărei istorie nu începe decît în secolul al XVII-lea. Diferenţa dintre aceste două tradiţii intelectuale se datorează şi naturii societăţilor puse faţă în faţă. Spaniolii s-au confruntat încă de la început cu nişte state, pe cînd englezii şi francezii au descoperit societăţi puţin numeroase, care trăiau pe spaţii imense, din cules şi vînătoare. Enorma disproporţie dintre producţia de scrieri spaniole, pe de o parte, şi producţia de scrieri engleze şi franceze, pe de altă parte, este tocmai rezultatul acestei situaţii iniţiale. În sfîrşit, ea ţine şi de situaţiile diferite ale naţiunilor colonizatoare. Istoria intelectuală a ţărilor iberice este distinctă de cea a restului Europei Occidentale ; Spania şi Portugalia nu au fost implicate decît de departe în mişcarea Luminilor, iar ştiinţele sociale şi antropologia se constituie, în secolul al XIX-lea, în afara lor ; în Lumea Nouă însă, începînd cu prima jumătate a secolului al XX-lea, se dezvoltă o cercetare nord-americană care îşi trage o parte din vitalitate tocmai din larga sa deschidere înspre influenţele intelectuale germane, engleze şi franceze.

Deci istoria americanismului începe cu descoperirea intelectuală a indienilor de către spanioli şi, într-o măsură mult mai mică, de către portughezi. Începînd cu secolul al XVI-lea, producţia scrisă consacrată Americilor „latine" este considerabilă, însă, cu cîteva rare excepţii, ea va fi ignorată de contemporani, pentru a nu cunoaşte o difuzare efectivă decît în secolul următor. Perioada cuprinsă între sfîrşitul secolului al XV-lea şi mijlocul secolului al XVIII-lea corespunde unei epoci pe care am putea să o numim a cronicilor. Scrierile din această lungă perioadă pot fi regrupate în patru mari corpusuri :

1) În primul rînd, scrierile „descoperitorilor" (navigatori, cuceritori şi exploratori) : Cristofor Columb, Hernan Cortez (Mexic), Pedro Pizarro (Peru), Paulmier de Gonneville (Brazilia), Gaspar de Carvajal (Amazonia), Le Challeux şi Chauveton (Florida). Marinari sau soldaţi preocupaţi înainte de orice de succesul expediţiilor lor, aceşti cronicari sînt atenţi mai ales la notarea unor informaţii de ordin practic, în stilul concis al jurnalelor de bord. Printre aceştia, puţini sînt cei care, asemenea lui Americo Vespucci (1530) în Venezuela sau lui Bernal Diaz del Castillo (1632) în Mexic, au o viziune de etnograf şi sînt cu adevărat interesaţi să descrie şi să înţeleagă moravurile indigenilor.

2) Urmează opere scrise de observatori care au dobîndit o lungă experienţă a Americii indigene : Bernardino de Sahagún în Mexic, Diego de Landa (1566) în Yucatan, Pedro Cieza de León (1533) în Peru, André Thevet (1571-1575) şi Jean de Léry (1578) în Brazilia. Scrise de oameni cultivaţi, aceste lucrări sînt tot atîtea monografii geografice şi etnografice, care au cunoscut o mare difuzare şi care rămîn surse de o valoare indiscutabilă pentru cunoaşterea culturilor astăzi dispărute.

3) Comparabile cu lucrările precedente prin prisma audienţei de care au avut parte imediat, marile compilaţii erudite redactate în secolul al XVI-lea de savanţi spanioli precum Gonzalo Fernandez de Oviedo (1526), Francisco Lopez de Gomara (1552) sau José de Acosta (1590) se caracterizează prin ambiţia ştiinţifică pe care o au autorii lor de a descrie America atît din punct de vedere fizic, cît şi din punct de vedere moral.

4) Un al patrulea grup de texte, multă vreme necunoscute, a stat, acum cîteva decenii, la baza unei reînnoiri a studiilor asupra vechiului Mexic şi a vechiului Peru. Este vorba, pe de o parte, de rapoarte administrative ale anchetatorilor spanioli (republicate, în mare parte, în secolul al XIX-lea, de către Jimenez de la Espada în *Relaciones Geograficas de Indias*) şi, pe de altă parte, de cronici ale perioadelor precolumbiene redactate în castiliană, la puţin timp după cucerire, de membri ai înaltei societăţi indigene. Primei categorii de texte îi aparţin „analizele" lui Alonso de Zurita în Mexic sau ale lui Garci Diez de San Miguel în Peru, documente de o remarcabilă precizie, care dau informaţii preţioase asupra unor probleme cum ar fi organizarea socio-teritorială, arendarea pămîntului sau înrudirea. Operele cele mai celebre care aparţin celei de-a doua categorii sînt cele ale lui Fernando de Alva Ixtlilxochitl şi Alvarado Tezozomoc pentru Mexic şi ale lui Garcilaso de la Vega şi Guaman Poma de Ayala pentru Peru.

Perioadei cronicilor îi urmează perioada enciclopedismului. Misiunea savanţilor francezi trimişi în Anzi pentru a măsura un arc de meridian semnalează, în a doua

jumătate a secolului al XVIII-lea, începutul unei complete reînnoiri a literaturii consacrate Americii de Sud. Relatările şi jurnalele lui La Condamine (1745), Joseph de Jussieu sau ale confraţilor lor spanioli Jorge Juan şi Antonio de Ulloa (1748) se deosebesc de cele ale predecesorilor lor printr-o sistematizare ştiinţifică şi o dorinţă de obiectivitate care le eliberează operele de orice intenţie de modelare a cititorului. La fel ca şi academicienii, americaniştii Luminilor sînt nişte savanţi, în general naturalişti, trimişi în America pentru a recolta eşantioane botanice, zoologice sau etnografice, destinate cel mai adesea constituirii sau îmbogăţirii colecţiilor muzeografice. Aceşti oameni de ştiinţă împărtăşesc ambiţia lui Buffon, care îşi propunea să întemeieze o antropologie comparată ca ramură a istoriei naturale şi de aceea se interesau extrem de puţin de faptele sociale sau culturale. Imensa operă a lui Alexander von Humboldt (1769-1859) marchează împlinirea enciclopedismului la un autor care face parte atît din epoca Luminilor, cît şi din epoca dezvoltării ştiinţelor sociale propriu-zise. De acum înainte, omul american este reaşezat în mediul său natural şi istoric, la distanţă de ficţiunile filosofice care făceau din el un moralist sălbatic sau o brută condiţionată de mediul său înconjurător. Trăsăturile caracteristice ale operei lui Humboldt (efortul de sinteză care se sprijinea pe o lungă experienţă de teren, stăpînirea a numeroase domenii ale cunoaşterii) se regăsesc în lucrările unora dintre continuatorii săi imediaţi: A. d'Orbigny (1839) şi, într-o mai mică măsură, K.F. von Martius şi J.B. von Spix (1823-1831) sau H.M. Bates (1863).

Mai ales începînd din secolul al XVIII-lea, cunoaşterea Americii de Nord apucă pe o cale diferită faţă de cele care tocmai au fost evocate în privinţa Americii Centrale şi Meridionale. În secolul al XVII-lea, principalele relatări despre indienii din Nord-Est (mai ales huroni şi algonkini) sînt datorate unor autori francezi: Champlain, misionari iezuiţi şi franciscani din Noua Franţă – dintre care Sagard-Théodat (1632), Le Clercq (1691) şi Lafitau (1724) –, oameni ai legii sau gentilomi precum Lescarbot (1618) sau Lahontan (1704). Englezii au arătat un interes mai mic pentru indieni decît francezii, însă dispunem, totuşi, pentru secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, de o importantă documentaţie alcătuită din corespondenţa adresată de traficanţi caselor lor de comerţ continentale. Cu notabila excepţie a lui R. Williams (1643), misionarii englezi nu au studiat limbile indienilor decît pentru nevoile traducerii Bibliei.

Densitatea scrierilor de limbă engleză asupra Nord-Estului şi asupra regiunii Lacurilor nu creşte semnificativ decît în ultima parte a secolului al XVIII-lea. În acest moment, mediile cultivate îşi schimbă punctul de vedere asupra indienilor. Cauzele acestei schimbări de atitudine sînt atît filosofice (este vorba despre înscrierea societăţilor indiene în mişcarea de ansamblu care conduce umanitatea de la starea sa primitivă la civilizaţie), cît şi politice (indianul trebuie integrat în istoria unei naţiuni americane pe cale de edificare). Sub egida Luminilor – ideologii francezi fiind moştenitori ai acestei doctrine – şi a idealurilor Revoluţiei americane, se nasc „societăţile", mai degrabă cluburi destinate studierii problemelor intelectuale decît societăţi savante, dintre care cea mai prestigioasă va fi American Philosophical Society din Philadelphia, prezidată între 1797 şi 1814 de către Thomas Jefferson; în interiorul acestei societăţi se creează o comisie pentru studierea limbilor şi culturilor indiene; însuşi Jefferson a desfăşurat cercetări de arheologie, lingvistică, antropologie fizică şi etnografie. Preşedinte al societăţii între 1828 şi 1844, Du Ponceau a dat un fundament ştiinţific analizei comparate a limbilor indiene (1819, 1838), căreia i s-a consacrat şi A. Gallatin (1836, 1848), un apropiat colaborator al lui Jefferson.

Antropologia nord-americană apare în anii 1840. National Institution for the Promotion of Science (1840), devenită în 1842 National Institute, rezervă un loc etnologiei şi la fel se întîmplă la Smithsonian Institution, fondat în 1846, căruia H.R. Schoolcraft îi supune la început un *Plan for the Investigation of American Ethnology*; în 1848, primul volum din *Smithsonian Contributions to Knowledge* este consacrat de către Squier şi Davis arheologiei *mounds*-urilor, al cărei pionier a fost Jefferson. În 1842 se creează American Ethnological Society. Se constituie primele colecţii etnografice: în

1847, un tînăr avocat din Rochester, L.H. Morgan, își propune să adune obiecte pentru Natural History Cabinet din New York. În 1851, Morgan scrie o lucrare despre Liga irochezilor, prima monografie științifică apărută în urma unei anchete de teren.

La scară internațională, apariția americanismului modern poate fi datată în anii 1870. În Statele Unite apar două mari tratate ale lui Morgan : *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) și *Ancient Society* (1877). În 1873, O.T. Mason reînnoiește muzeografia culturală, inspirîndu-se din concepțiile puse în practică de germanul G. Klemm la Muzeul de etnologie din Leipzig ; în 1875 are loc la Nancy primul dintre congresele internaționale ale americaniștilor, care, ținîndu-se alternativ în Europa și în America, vor da ocazia cercetătorilor să își confrunte lucrările. În 1878 este publicat primul volum din *Die Kulturländer des alten Amerikas* de A. Bastian, a cărui operă se află la originea problematicii ariilor culturale, centrală pentru antropologia nord-americană. În sfîrșit, în 1879, la îndemnul lui J.W. Powell, este întemeiat, la Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*, a cărui memorabilă serie de „Rapoarte anuale" găzduiește, în afara studiilor lui Powell, lucrările unor cercetători precum J. Stevenson, J.O. Dorsey, F.H. Cushing, J.E. Mooney sau F. Boas.

Dacă americanismul este solid instituționalizat în Statele Unite și în Europa la sfîrșitul secolului al XIX-lea, grație unei rețele dense de catedre, departamente muzeografice, instituții științifice și societăți savante, nu același lucru se va întîmpla și în țările Americii Latine. În această parte a continentului, antropologia nu se dezvoltă decît tîrziu, sub autoritatea unor cercetători europeni și, într-o mai mică măsură, nord-americani. Astfel, sub auspiciile Franței și Germaniei, se întemeiază la Ciudad de Mexico, în 1910, o școală internațională de arheologie și etnografie americană și savanții acelorași țări se vor afla la originea creării unor institute de etnologie în numeroase țări sud-americane. Société des Americanistes, fondată la Paris în 1893, se va bucura de un prestigiu considerabil, ceea ce va face ca publicația acesteia, *Jurnal* (1895), să dețină multă vreme un cvasimonopol în difuzarea rezultatelor cercetărilor asupra culturilor indiene din America Latină.

Pe cînd antropologia nord-americană a găsit în studierea societăților indiene, începînd cu ultima parte a secolului al XIX-lea, sursa principală a prodigioasei sale dezvoltări și a autonomiei sale intelectuale, dependența antropologiilor latino-americane față de Europa nu se va încheia decît în timpul celui de-al doilea război mondial, cînd Europa savantă este dezorganizată, iar posibilitățile schimburilor științifice sînt considerabil reduse. Ținerea la Pátzcuaro (Mexic), în 1940, a primului congres indigenist interamerican înseamnă inaugurarea unei noi epoci în istoria americanismului, caracterizată prin preocuparea națiunilor latino-americane pentru păstrarea moștenirii culturale comune. Această revendicare panamericană se va transpune în fapt printr-o mișcare ireversibilă către o specializare regională a cercetărilor, care va fi accentuată de preocupările naționaliste.

Etanșeitatea frontierelor academice dintre marile arii culturale este întreținută de trei dispozitive instituționale de producere a cunoașterii : cercetarea nord-americană (*cf.* articolul *America de Nord*), cercetările naționale latino-americane (*cf. America de Sud*) și cercetările vest-europene, mai ales britanice și franceze. Pot fi distinse cinci mari „terenuri" ale cercetării americaniste : 1) America de Nord, care rămîne domeniul aproape exclusiv al cercetătorilor din Statele Unite și Canada ; 2) America Latină, a societăților rurale indiene ; chiar dacă cercetarea exterioară, nord-americană și europeană, este prezentă, ea rămîne terenul predilect al antropologiilor naționale ; 3) America de Sud, a triburilor, în legătură cu care studiile s-au înmulțit de la jumătatea secolului, ea devenind unul dintre marile terenuri exterioare ale antropologiei nord-americane și unde prezența europeană veche de două secole se perpetuează activ ; 4) Caraibele, sărace în instituții de cercetare locale, larg deschise cercetării nord-americane ; 5) Brazilia „neagră", pe care o cercetează antropologii brazilieni, dar care continuă să atragă și numeroși cercetători străini. Etnoistoria cunoaște o dezvoltare remarcabilă, în principal în zonele andine și mezoamericane, unde s-a stabilit o strînsă colaborare

între cercetătorii locali, cei nord-americani şi europeni, în rîndul cărora francezii ocupă un loc preponderent. Totuşi, preeminenţa antropologiei nord-americane în Lumea Nouă este incontestabilă, manifestîndu-se în mod exemplar prin editarea unor lucrări enciclopedice despre societăţile indiene: *Handbook of South American Indians* (1946-1959), *Handbook of Middle American Indians* (1964-1973), *Handbook of North American Indians* (în curs de publicare începînd din 1978), moştenitoare îndepărtată a celei din 1907-1910.

P. DESCOLA, M. IZARD

• BERNAND C., GRUZINSYI S., 1991, *Histoire du Nouveau Monde*; t. I, *De la découverte à la conquête, une expérience européenne, 1492-1550*, Fayard, Paris. – BIEDER R.E., 1986, *Sience Encounters the Indian, 1820-1880. The Early Years of American Ethnology*, University of Oklahoma Press, Norman – Londra. – CHINARD G., 1913, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Hachette, Paris. – DENEVAN W. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, University of Wisconsin Press, Madison. – GREENBERG J.H., 1987, *Language in the Americas*, Stanford University Press, Stanford. – HINSLEY Jr., C.M., 1981, *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846–1910*, Smithsonian Institution, Washington DC. – HODGE F.W. (ed.), 1907-1910, *Handbook of American Indians North of Mexico*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – JENNINGS J.D., NORBECK E. (ed.), 1964, *Prehistoric Man in the New World*, University of Chicago Press, Chicago. – KATZ F., 1972, *The Ancient American Civilizations*, Weidenfeld & Nicolson, Londra. – LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le Problème des origines américaines. Théories. Hypothèses. Documents*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Presses Universitaires de Lille, Paris – Lille. – PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge. – STEWARD J.H. (ed.), 1946–1959, *Handbook of South American Indians*, 7 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 143, Washington DC. – STURTEVANT W.C. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians*, 20 vol. (8 apărute), Smithsonian Institution, Washington DC. – TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Le Seuil, Paris. –WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1973, *Handbook of Middle American Indians*, 14 vol., University of Texas Press, Austin. – WILLEY G.R., 1966 şi 1971, *An Introduction to American Archaeology*; t. I, *North and Middle America*; t. II, *South America*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

AMERICA DE NORD. Antropologia nord-americană

În termenul de „antropologie", americanii grupează, în mod tradiţional, lingvistica, antropologia biologică, preistoria, etnologia şi antropologia socială şi culturală. Emergenţa reflecţiei antropologice a fost favorizată în Statele Unite de prezenţa unei populaţii indigene care a trezit, mai ales de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, interesul unor amatori luminaţi. Astfel, Thomas Jefferson, care se sprijinea pe propriile sale observaţii pentru a respinge teza lui Buffon despre degenerescenţa lui *homo americanus*, a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor (arheologice, lingvistice, etnografice) asupra indienilor. Devenit preşedinte al Statelor Unite, Jefferson le-a încredinţat lui W. Clarck şi M. Lewis conducerea unei expediţii care avea ca misiune atingerea coastei Pacificului şi, printre altele, culegerea de informaţii despre populaţiile indiene întîlnite; pictorul G. Catlin a participat la această întreprindere şi, în 1837, a expus la New York şase sute de picturi consacrate vieţii indigene, alături de alte cîteva mii de obiecte. Anii 1840 aduc veritabila naştere a antropologiei americane: pe de o parte, realizarea de către L.H. Morgan a primei anchete ştiinţifice de teren, la irochezii din statul New York, şi, pe de altă parte, întemeierea lui Smithsonian Institution.

În opoziţie cu evoluţionismul lui Morgan, F. Boas, principalul „părinte fondator" al antropologiei americane contemporane, introduce, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, noţiunea de „cultură", care, pentru a reda caracterele specifice ale fiecărei societăţi, o va înlocui pe cea de „rasă", inseparabilă de referinţa la un nivel determinat al evoluţiei omului. Pentru Boas, a cărui operă este dedicată în mare parte indienilor de pe Coasta

de nord-vest, antropologia, pornind de la materialele culese pe teren, trebuie să studieze fiecare cultură cu particularităţile sale, semnificaţia instituţiilor sociale variind de la o cultură la alta. Pînă la moartea sa (1942), Boas a format mai multe generaţii de antropologi, în principal la Universitatea Columbia (New York); doctrina sa, lipsită de orice dogmatism, a permis apariţia unor curente de gîndire foarte diverse printre elevii săi, majoritatea acestora înscriindu-se, totuşi, în cadrul antropologiei culturale.

Perspectiva antievoluţionistă a lui Boas a fost dusă pînă la consecinţele sale extreme de către R.H. Lowie, specializat mai ales în studierea indienilor din Cîmpii, pentru care tabloul civilizaţiilor omeneşti este un fel de *patchwork* făcut din piese şi bucăţi. Atitudinea lui A.L. Kroeber, celălalt mare maestru al studiilor nord-amerindiene, specialist în studierea indienilor din California, este total diferită. Excelent cunoscător al antropologiei germane, Kroeber utilizează noţiunea de „arie culturală" pentru a defini un palier de integrare a culturilor indiene în interiorul grupurilor de societăţi particulare care împărtăşesc un anumit număr de trăsături culturale comune, cu unele variante locale. Grija lui Kroeber de a da un statut ontologic şi istoric culturii îl face să vadă în ea un fel de „superorganism" care înglobează şi modelează diversitatea realităţilor sociale. Kroeber uită de relaţia permanentă dintre individ şi cultură; „culturalismul" american, şi mai ales şcoala numită „Culture and personality", va face eforturi pentru a da individului sau, mai precis, „personalităţii" sale un statut antropologic. Opera lui E. Sapir, care priveşte atît lingvistica, cît şi antropologia, ocupă în această privinţă un loc de frunte în istoria culturalismului, şi aceasta şi din pricina interesului pe care îl manifestă autorul său pentru psihanaliză.

Şcoala sau curentul „culturalist" a reunit mai mulţi antropologi de prim rang. Utilizînd în contexte culturale determinate opoziţia dintre caracterele „apolinic" şi „dionisiac", R. Benedict încearcă să identifice culturile prin tipul de personalitate pe care îl construiesc. Firesc, reflecţia lui Benedict avea să se extindă la noţiunea de „caracter naţional", pe care aceasta a studiat-o plecînd de la analiza standardelor culturale interiorizate în cursul formării tînărului japonez. Împărtăşind alături de Benedict ideea potrivit căreia specificitatea unei culturi poate fi examinată prin intermediul anumitor caracteristici psihologice (agresivitate, blîndeţe etc.) care s-ar manifesta în atitudinile şi comportamentele indivizilor, M. Mead acordă un loc important în lucrările sale despre Melanezia rolului educaţiei în formarea personalităţii, precum şi normelor relative referitoare la sex şi la vîrstă. Mead a dat analizelor sale o semnificaţie generalizatoare, ceea ce l-a condus la investigarea societăţii americane „medii", devenind astfel figura cea mai cunoscută a antropologiei americane. Aportul psihanalizei în antropologie devine esenţial cînd psihiatrul şi psihanalistul A. Kardiner, în strînsă colaborare cu R. Linton, un antropolog care a lucrat mai ales în Insulele Marchize, introduce concepţia unei „personalităţi de bază" specifice fiecărei culturi. Un culturalism mai direct psihologist este cel ilustrat de G. Devereux. Autor al unei celebre lucrări despre ritualul neo-guineean *naven*, preocupat de utilizarea antropologiei în stabilirea unor diagnostice asupra societăţii (apropiindu-se prin aceasta de Mead), dar şi asupra individului, G. Bateson se îndepărtează de psihologismul propriu-zis în abordarea „sistemică" a faptelor de interacţiune, propunînd introducerea unei dimensiuni antropologice în terapeutica psihiatrică. Nu putem să nu remarcăm luarea în considerare a relaţiilor dintre personalitate şi cultură din antropologie, dezvoltarea unui gen literar antropologic care, deşi nu le este specific, este bine reprezentat în Statele Unite: povestea vieţii, fie că e vorba de o autobiografie (al cărei model rămîne *Sun Chief* a lui D.C. Talayesva, indian hupi), fie că e vorba de povestiri „încrucişate" (*croisés*), precum cele ale lui O. Lewis.

Sprijinul dat de antropologi (dintre care, mai ales, Bateson şi Mead) cauzei americane în timpul celui de-al doilea război mondial a contribuit la transformarea antropologiei, într-o oarecare măsură, într-o ştiinţă socială aplicată. După ce s-a dedicat analizei societăţii americane, în măsura în care aceasta este purtătoarea unor valori umaniste care o opun societăţilor totalitare, după război, antropologia a investigat

„criza" mondială şi, mai tîrziu, a cercetat rolul pe care putea să-l joace ea însăşi în lupta împotriva subdezvoltării din „lumea a treia".

Perioada cuprinsă între 1940 şi 1970 se caracterizează prin interesul faţă de problemele schimbării culturale şi aculturaţiei, examinate la început chiar în cadrul societăţii americane, aşa cum arată lucrările lui R. Redfield despre lumea rurală sau cele ale lui M.J. Herskovits despre negrii americani. Tot în această perioadă, mai ales pe la sfîrşitul anilor '60, se dezvoltă o criză legată de atitudinea antropologilor faţă de ceea ce era numit pe atunci „imperialismul" american. Aceste dezbateri vor duce la constituirea unei antropologii „critice" care va cădea repede în uitare, cel puţin în Statele Unite. Totuşi, aceste dezbateri au avut drept consecinţă dezvoltarea unei reflecţii asupra eticii disciplinei.

Eterogenitatea antropologiei americane nu putea să nu fie accentuată prin dezbaterile de după război, precum şi prin tendinţa din ce în ce mai accentuată de a se ocupa de toate aspectele vieţii sociale şi culturale a lumii americane contemporane. Totuşi, pe urmele lui M. Sahlins (antagonismul între „raţiunea practică" şi „raţiunea culturală", 1976), putem să distingem în interiorul acesteia două mari curente, care se opun în privinţa concepţiei asupra culturii : prima cuprinde abordările totalizante neo-evoluţioniste, socio-biologice şi economice, pe cînd cealaltă este reprezentată de partizanii unei antropologii care vizează aproape în exclusivitate reprezentările şi fenomenele cognitive.

Evoluţionismul a reapărut la suprafaţă după război, într-un moment în care antropologii, criticînd particularismul istoricist, au procedat la reluarea abordării genetice a societăţilor. G.P. Murdock a pus la dispoziţie un instrument folositor comparaţiei prin *Human Relations Area Files*. L. White, reactualizînd tezele lui Morgan, a dezvoltat concepţia unui neo-evoluţionism, combinînd o perspectivă „energetistă" a evoluţiei cu o abordare globalizantă a culturii, preluată de la Kroeber. J. Steward introduce în această mişcare evoluţionistă un poligenetism bazat pe determinarea de către mediul natural, ecologia stewardiană regăsind în acest fel principiul kroeberian al unei teritorialităţi culturale, dar inversînd schemele de cauzalitate. Neo-materialismul cultural al lui M. Harris, materialism „vulgar" în sensul strict al termenului, duce determinismul ecologic la consecinţele sale extreme, asociind sistemul de gîndire şi ecosistemul prin intermediul modurilor de adaptare. Sociobiologia, al cărei iniţiator este E.O. Wilson, propune un alt tip de reducţionism, reluînd, pe baza celor mai noi cuceriri ale ştiinţei, vechea problemă a raporturilor dintre biologic şi social : comportamentele omului în societate sînt determinate în mare măsură de compoziţia capitalului său genetic. Se ştie cît de mult au fost şi mai sînt discutate aceste teze, mai ales cele ale lui Harris şi Wilson, în primul rînd în acele sectoare ale disciplinei care le-au favorizat dezvoltarea, pentru a se elibera de povara moştenirilor culturaliste şi funcţionaliste şi, mai tîrziu, pentru a se apăra de pericolul structuralist.

Şi antropologia economică, printre ai cărei primi reprezentanţi s-a numărat Herskovits, s-a aventurat pe calea sistematismului, considerînd că în economiile „primitive", la fel ca şi în economiile moderne, oamenii maximizează randamentul resurselor lor, potrivit unei logici a utilităţii marginale. Această teză, numită formalistă, a fost puternic combătută de K. Polany şi de elevii săi, care propuneau o abordare „substantivistă" a economiei, adică bazată pe studierea diverselor instituţii care, în fiecare societate, servesc drept cadru schimburilor şi circulaţiei bunurilor.

Antropologia cognitivă şi diferitele abordări antropologice ale sistemelor simbolice au ca trăsătură comună faptul că susţin existenţa unei relaţii necesare între limbă, cultură şi gîndire. Dezvoltarea cercetărilor de acest fel datorează mult unui impuls născut în urma generalizării – operate de lingvistul K. Pike – opoziţiei dintre punctul de vedere „emic" (*emic*), cel al indigenului, şi „etic" (*etic*), cel al cercetătorului, cunoscută fiind inversarea de sens pe care o propune C. Lévi-Strauss (1983). Punctul de vedere emic joacă un rol fundamental în abordările cognitive ce vizează redarea viziunii indigenului asupra universului căruia îi aparţine. Etnoştiinţele aparţin cîmpului antropologiei cognitive, fie şi doar pentru că aceasta s-a constituit, într-o mare măsură, plecînd de la luarea în considerare a caracterului de sistem al ştiinţelor care se

raportează la lumea naturală; în această privință, lucrările lui H. Conklin au fost deschizătoare de drumuri.

Antropologia nord-americană a anilor '80 se caracterizează mai puțin prin existența unor școli teoretice bine identificate, cît printr-o extraordinară abundență a cercetărilor. Este dificil de determinat ceea ce i-ar putea da astăzi unitate și le-ar putea permite viitorilor istorici ai disciplinei să mai evoce o tradiție antropologică americană. Cel mult putem să arătăm că există în Statele Unite anumite curente de gîndire care, după exemplul antropologiei „interpretative", de dezvoltarea căreia e legat mai ales numele lui C. Geertz, ridică noi probleme, promovează orientări de lucru originale și, în acest fel, manifestă prezența unei identități intelectuale speciale în peisajul antropologic contemporan.

T. WENDLING

● GEERTZ C., 1983, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). – HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York. – MARCUS G., FISCHER M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago – Londra. – MEAD M., BUNZEL R. (ed.), 1960, *The Golden Age of American Anthropology*, George Braziller, New York. – MURPHY R. (ed.), 1976, *Selected Papers from the American Anthropologist 1946–1970*, The American Anthropological Association, Washington DC. – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). – STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York. 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others, Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison.

▶ *Cultură 2 – Teoriile*

AMERICA DE SUD. Antropologii sud-americane

1. *Antropologia columbiană*

Descoperirea, explorarea și cucerirea nord-vestului Americii de Sud au suscitat o abundentă literatură datorată „conchistadorilor", misionarilor și administratorilor coloniali. Interesul acestor texte depășește cronica evenimentelor și atinge, uneori, o veritabilă dimensiune etnografică (Fernandez de Oviedo, Cieza de Leon, Juan de Castellanos, Fray Pedro Aguado, Fray Pedro Simon, Fernandez de Piedrahita). Pentru secolul al XVIII-lea, putem să menționăm lucrările unor iezuiți despre teritoriile care le erau încredințate (preoții Gumilla și Rivero pentru savanele lui Orinoco). Luptele de emancipare, războaiele civile și lenta formare a unui stat columbian în cursul secolului al XIX-lea nu au fost favorabile observației etnografice în acest ansamblu uman de o prodigioasă diversitate etnică (amerindieni proveniți dintr-o sută de comunități etnolingvistice diferite, negri stabiliți în zonele joase, mai ales pe coasta atlantică și pacifică, țărani indieni deculturați, coloni albi și metiși, orășeni albi de tradiție hispanică). Antropologia columbiană a secolului al XX-lea se naște în urma dublei influențe exercitate de societățile savante „americaniste", mai ales europene, și de mișcarea socialistă latino-americană a anilor '20-'30. Americanismul european s-a axat, cu prioritate, pe cercetarea societăților indiene. El a dus la obținerea unor cunoștințe precise în arheologie, etnografie și lingvistică (printre altele, operele germanilor T. Koch-Grunberg, K.T. Preuss, ale suedezilor E. Nordenskiöld și E. Wassen și ale francezului P. Rivet). Ultimul întemeiază la Bogota Instituto Etnologico Nacional, unde se va forma prima generație de antropologi columbieni profesioniști, urmată în curînd de altele, ajungîndu-se la constituirea unui mediu științific și universitar destul de important (astăzi există în țară patru departamente de antropologie și cinci sute de licențiați în antropologie). În

prima generaţie şi pe linia americanismului european, figura dominantă este cea a lui G. Reichel-Dolmatoff, arheolog şi etnolog al comunităţilor indiene din Amazonia şi din Sierra Nevada. Posteritatea mişcărilor socialiste latino-americane produce în mediile ştiinţifice o orientare către antropologia aplicată, „indigenism", studierea fenomenelor de aculturaţie a societăţilor non-indiene (ţărani, imigranţi şi mai ales negri). Putem să cităm, legat de aceste cercetări, numele unor J. Friede, O. Fals Borda, V. Gutierrez de Pineda, N.S. de Friedemann etc.

J. LANDABURU

• BERNAL S., 1969, *Guía bibliográfica de Colombia de interés para el antropólogo*, Universidad de los Andes, Bogota. – FALS BORDA O., 1981, *Mompox y Loba : La historia doble de la costa*, Carlos Valencia Editores, Bogota. – FRIEDEMANN N. de (ed.), 1976, *Tierra, tradicion y poder*, Colcultura, Bogota. – GUTIERREZ DE PINEDA V., 1963, *La familia en Colombia*, Universidad Nacional, Bogota. – HUGH-JONS S., 1979, *The Palm and The Pleiades*, Cambridge University Press, Cambridge. – NORDENSKIÖLD E. (editat de WASSEN H.), 1938, *Comparative Ethnographical Studies* ; t. X, *A Historical and Ethnographical Survey of the Cuna Indian*, Enografiska Museet, Göteborg. – REICHEL-DOLMATOFF G. şi A., 1961, *The People of Aritama : The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – REICHEL-DOLMATOFF G., 1950, *Los Kogi : una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Procultura, Bogota. 1968, *Desana, simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Universidad de los Andes, Bogota (trad. fr. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, Gallimard, Paris, 1973). 1986, *Arqueologia de Columbia : un texto introductorio*, Universidad de los Andes, Bogota. – SIMON F.P. (1882), 1981, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra firme en las Indias occidentales*, 5 vol., Banco Popular, Bogota. – WHIFFEN T., 1915, *Northwest Amazons : Notes on Some Months Spent among Cannibal Tribes*, Constable, Londra.

2. *Antropologia peruană*

Antropologia a început să se dezvolte în Peru după al doilea război mondial, întemeindu-se pe gînditorii din curentul indigenist al primelor decenii ale secolului al XX-lea (J.C. Mariategui, L.E. Valcarcel, J.C. Tello, J.U. Garcia, H. Castro Pozo). Primele cercetări, susţinute de statul peruan şi de instituţii de dezvoltare nord-americane, au fost realizate sub tutela lui Instituto Indigenista din Peru şi răspundeau, în principal, unei cereri de informaţie despre o lume rurală încă puţin cunoscută, înscriindu-se în cadrul mai larg al programelor de modernizare. Adesea monografice, aceste lucrări erau marcate de pragmatism (cercetările lui G. Escobar, R. Galdo, H. Martinez, O. Nuñez del Prado sau M. Vasquez). Progresiv, antropologia s-a dezvoltat şi în universităţi şi institute private: la Lima, Instituto de Estudios Peruanos, fondat în 1964, apoi Centro de Estudios y Promoción del Desarollo (DESCO), dar şi Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica din Iquitos, Instituto Pastoral Andina şi Centro de Estudios Rurales Andinos „Bartolomeu de Las Casas", ambele din Cuzco. Cercetarea s-a dezvoltat, de asemenea, însă cu mari dificultăţi, în departamentele de antropologie ale Universităţii „San Marco" şi ale Universităţii Catolice, la Lima, precum şi în universităţile din Trujillo, Cuzco, Ayacucho sau Huancayo. Adesea, ea este asociată cu istoria şi arheologia. Punerea în evidenţă a influenţei istoriei precoloniale şi coloniale asupra situaţiei contemporane a populaţiilor rurale a dat naştere unui puternic curent etnoistoric, ai cărui reprezentanţi sînt: J.M. Arguedas, R. Avalos, W. Espinoza, C. Fonseca, F. Fuenzalida, L. Huertas, L. Millones, J. Osio, F. Pease, M. Rostworowski, S. Varese. Demersul acestor cercetători constă în confruntarea datelor obţinute din sursele istorice cu cele provenite din anchetele de teren asupra societăţilor despre care se crede că provin din vechile etnii. Totuşi, acest curent a privilegiat destul de des imaginea învinşilor din secolul al XVI-lea, în detrimentul transformărilor trăite de succesorii lor în Peruul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. În sfîrşit, în anii '70, înclinaţia de a cerceta permanenţele şi continuităţile din societăţile rurale a fost treptat corectată de o nouă generaţie de antropologi formaţi în străinătate (Statele Unite, Franţa, Germania),

deprinşi cu dezbaterile teoretice ale antropologiei occidentale şi foarte influenţaţi de marxism: H. Bonilla, J. Flores Ochoa, L. Lumbreras, J. Matos, R. Montoya, R. Sanchez şi A. Torero. Asociindu-şi sociologi şi economişti, această generaţie s-a orientat către analiza transformării societăţilor rurale sub impactul expansiunii capitaliste.

O. CELESTINO

● ARAMBURU C., 1981, „Aspectos del desarollo de la antropología en el Perú", în *Ciencias sociales en el Perú: un balance crítico*, Universidad del Pacifico, Lima: 1-33. – FLORES OCHOA J., 1977, *Pastores de puna*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – MARIATEGUI J.C., 1984 (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima. – MARTINEZ H., 1962, *Tres haciendas altiplánicas: Chujuni, Cochela y Panascachi*, Instituto Nacional Indigenista, Lima. – MATOS MAR J. (ed.), 1970, *Hacienda, comunidad y campesino en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – MATOS MAR J., RAVINES R., 1983, *Bibliografia peruana de ciencias sociales (1957-1969)*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – MONTOYA R., 1972, „Acerca del objeto de la antropología en el Perú", în *Proceso*, Huancayo; 1980, *Capitalismo y no capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional*, Mosca Azul Editores, Lima. – OSTERLING J., MARTINEZ H., 1983, „Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980", în *Current Anthropology*, 24 (3): 343-360. – ROSTWOROWSKI M., 1983, *Estructuras andinas del poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – VALCARCEL L.E., 1981, *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – VARESE S., 1973, *La sol de los cerros*, Retablo de Papel, Lima.

8. *Antropologia braziliană*

În Brazilia au existat antropologi cu mult înainte ca antropologia să aibă un fundament academic. Într-adevăr, încă de la începutul secolului, intelectuali precum S. Romero (1851-1914), N. Rodrigues (1862-1906) sau E. Da Cunha (1866-1909) s-au aplecat, dintr-o perspectivă comparatistă, asupra problemelor legate de diversitatea socială şi culturală a ţării. Dacă Romero a fost unul dintre primii care i-a socotit pe negrii brazilieni ca fiind demni de a fi cercetaţi, mai ales Rodrigues a studiat manifestările religioase şi politice ale foştilor sclavi şi ale descendenţilor acestora. Cît despre Da Cunha, acesta a introdus pe scena naţională figura lui *sertanejo* (ţăranul). Posteritatea intelectuală a acestor savanţi se datorează mai puţin folosirii limbajului ştiinţific dominant în epocă (teoriile potrivit cărora inegalităţile sociale s-ar baza pe anumite diferenţe rasiale), cît observaţiei etnografice minuţioase a pluralităţii culturale a ţării (Romero, 1888; Rodrigues, 1894, 1899, 1900, Da Cunha, 1902). Integrînd în genealogia lor mitică studiile acestor erudiţi de formaţii profesionale diverse (Romero era jurist, Rodrigues – medic, iar Da Cunha – inginer), antropologii brazilieni au vrut să-şi definească disciplina prin obiecte de studiu de multă vreme privilegiate: negrii, ţăranii, indienii. Mai tîrziu şi alte grupuri sociale marginale, marginalizate sau percepute ca dominate vor exercita aceeaşi atracţie: săracii oraşelor, bolnavii mentali, deţinuţii... Prin intermediul unui dialog permanent cu intelectualii şi curentele teoretice din Europa şi America de Nord, urmînd o tendinţă pe care un istoric a definit-o ca o „dezrădăcinare în propria lor ţară", antropologii brazilieni au construit o tradiţie naţională axată pe studiul *celuilalt* în propria societate. Această tradiţie, care a debutat la Bahia cu cercetările lui Rodrigues, se va deplasa în anii '30 către capitala ţării: A. Ramos (1903-1949), care se proclama discipolul medicului din Bahia, a publicat la Rio noi ediţii ale lucrărilor maestrului său şi, dobîndind notorietatea cu prezentarea acestei „şcoli braziliene de antropologie", a devenit directorul Departamentului de Ştiinţe Sociale al UNESCO (Corrêa, 1982). Paradoxal, chiar în momentul în care pornesc ambiţioase cercetări asupra raporturilor rasiale, sprijinite în anii '50 de UNESCO şi încurajate de Ramos, problematica antropologică se va elibera de ascendentul antropologilor de formaţie medicală, care era considerabil în nord-estul Braziliei (Azevedo, 1953; Ribeiro, 1962), pentru a intra sub incidenţa sociologilor şi istoricilor din sudul ţării (Fernandes, Bastide, 1955). Întrucît antropologia braziliană a fost influenţată în mod tradiţional de medicină, iar sociologia de studiile juridice şi pedagogice, ambele au împărtăşit

între anii '30 şi '50, un spaţiu instituţional comun, în facultăţile de filosofie, şi un instrument metodologic identic, „studiul comunităţii", ca instrument de formare a cercetătorilor de teren.

Deşi tradiţia antropologică a pus iniţial accentul pe studierea populaţiilor de origine străină (negri, imigranţi), autohtonii nu au fost, totuşi, complet neglijaţi; din secolul al XVI-lea, societăţile amerindiene nu au încetat să fie studiate de călători şi naturalişti, majoritatea europeni. Conjugarea interesului intelectualilor brazilieni pentru populaţiile de origine străină cu cel al intelectualilor străini pentru populaţiile autohtone a avut ca efect constituirea disciplinei aşa cum se prezintă ea astăzi. Dacă brazilianul Rodrigues este considerat părintele mitic al studiilor asupra populaţiilor de origine africană, germanul Curt Unkel, zis Curt Nimuendajú (1888-1945), este omologul său pentru cercetările asupra societăţilor amerindiene. Lucrările celor doi au jucat un rol foarte important în definirea statutului antropologiei şi a meseriei de antropolog pînă în anii '60, cînd disciplina se va instala definitiv în universităţi.

Influenţa antropologiei culturale nord-americane a marcat, începînd cu anii '20, lucrările unor cercetători izolaţi; stau mărturie pentru aceasta studiile făcute de G. Freyre, la Universitatea din Columbia, corespondenţa dintre H. Alberto Torres şi F. Boas, colaborarea la distanţă dintre R. Lowie şi Nimuendajú. Această lentă pătrundere a tehnicilor şi temelor culturaliste preia ştafeta influenţei culturale franceze, astfel încît, de la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, substituindu-se „misiunilor franceze" ale anilor '30, atît de importante pentru tradiţia etnologică a Universităţii din São Paulo (Lévi-Strauss, 1955), cercetătorii americani sosesc în masă. D. Pierson şi Ch. Wagley nu sînt decît două exemple în acest sens, exemple remarcabile prin continuitatea muncii lor în ţară (Margolis, Carter, 1979; Pierson, 1987).

La începutul anilor '50, sub egida Consiliului Naţional de Protecţie a Indienilor şi în colaborare cu R. Cardoso de Oliveira şi E. Galvão, Darcy Ribeiro a organizat o serie de cursuri libere, în vederea formării cercetătorilor de teren. Aceste cursuri au reprezentat începutul mişcării de instituţionalizare a masteratelor şi doctoratelor în antropologie în Brazilia, la început la Museu Nacional, la Rio, la iniţiativa lui Cardoso de Oliveira, şi, din anii '60, în alte universităţi, mai ales la São Paulo, Brasilia şi Campinas.

M. CORREA

● AZEVEDO T. DE, 1953, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, UNESCO, Paris. – CUNHA E. DA, 1979 (1902), *Os Sertões*, Francisco Alves – Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro – Brasilia. – FERNANDES F., BASTIDE R., 1955, *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*, Companía Editoria Nacional, São Paulo. – LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris. – MARGOLIS M.L., CARTER W.E. (ed.), 1979, *Brazil, Anthropological Perspectives, Essays in Honour of Charles Wagley*, Columbia University Press, New York. – PIERSON D., 1987, „Depoimento", în *História da Antropologia no Brasil*, t. I, Editora da Unicamp, Campinas. – RIBEIRO R., 1952, *Cultos Afrobrasileiros no Recife: un estudo de ajustamento social*, Fundacão Joaquim Nabuco, Recife. – RODRIGUES R.N., 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Imprensa Economica, Salvador. 1899, „Métissage, dégénerescence et crime", în *Archives d'Anthropologie Criminelle*, Stock, Lyon. 1900, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Reis, Salvador. – ROMERO S., 1888, *História da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro.

AMERICA LATINĂ. Societatea rurală latino-americană

Antropologia americanistă, preocupată încă de la începuturile sale de culturile prehispanice, nu a abordat decît tîrziu studiul societăţilor rurale. Această schimbare de perspectivă s-a produs în anii '50 sub impulsul şcolii americane (O. Lewis, S. Mintz, J. Nash, R. Redfield, J. Steward, S. Tax, E. Wolf), ale cărei cercetări au fost consacrate, în principal, Americii Centrale (Chiapas) şi Caraibelor (Porto Rico). Pentru aceşti autori, ţăranii se disting de cultivatorii „primitivi" prin situaţia lor de dependenţă faţă de societatea dominantă de care sînt legaţi prin diferite obligaţii (tribut, plăţi, redevenţe)

şi reţele comerciale. A studia societăţile rurale înseamnă a analiza aceste relaţii numeroase stabilite între comunităţile săteşti, stat şi sistemul capitalist. Această opoziţie între lumea rurală şi oraş, tipică pentru monografiile clasice (Steward, 1956), este în acord cu teoriile economice şi sociologice ale epocii, care interpretau dezvoltarea inegală a regiunilor latino-americane numind-o „dualism" sau „colonialism intern". Irupţia societăţilor rurale în cîmpul ştiinţelor sociale traduce şi un climat politic special. Într-adevăr, folosirea termenului spaniol pentru ţăran (*campesino*) şi a echivalentului său portughez (*camponês*) nu se generalizează decît în urma mişcărilor revoluţionare (agrarianismul mexican, revoluţiile boliviană şi peruană, ligile ţărăneşti din nord-estul brazilian), înlocuind numeroase denumiri de tip etnic şi cu conotaţie peiorativă (*indio*, *mitayo*, *runa*, *caboclo*, *caipira*).

Contrar opiniei lui Wolf, ţărănimea latino-americană nu s-a constituit doar din producători agricoli, ci include şi crescători de animale, pescari, mineri şi vînzători ambulanţi, care, începînd din perioada colonială, nu au încetat să practice o agricultură de subzistenţă. De asemenea, trebuie să-i distingem, în cadrul societăţii rurale, pe cei care controlează cu adevărat pămîntul de care dispun în virtutea dreptului cutumiar, a titlurilor de proprietate sau a contractelor de închiriere de cei care sînt legaţi prin nişte acorduri, calificate drept „precare", de mari domenii de tip *hacienda*, bazate atît pe creşterea animalelor, cît şi pe agricultură sau de plantaţii consacrate unor monoculturi (trestie de zahăr, cafea, bananieri etc.), ale căror produse sînt destinate pieţei exterioare. De fapt, societatea rurală nu poate să fie înţeleasă în afara raporturilor pe care le întreţine cu *latifundiile*, fie că acestea sînt tradiţionale, fie că ele au fost transformate în întreprinderi agricole capitaliste.

Lui Wolf îi revine meritul de a fi stabilit o tipologie a societăţii rurale latino-americane, a cărei diversitate descurajează orice tentativă de sistematizare. Pornind de la criterii economice (volumul producţiei agricole destinate pieţei), el a identificat două mari tipuri: societăţile rurale din Cordilieri (America Centrală şi Anzii) şi cele din zonele joase tropicale (Caraibe, Brazilia meridională). Acestor două categorii trebuie să li se adauge grupuri mai puţin importante din punct de vedere numeric: micii proprietari din Haiti, Jamaica şi nord-estul Braziliei care trăiesc la marginea marilor plantaţii producătoare de zahăr, coloniştii de origine europeană sau asiatică (sudul Braziliei şi sudul statului Chile); cultivatorii „primitivi" care practică defrişarea şi se integrează încetul cu încetul în economia de piaţă. Pentru că societatea rurală din Cordilieri acoperă arii culturale indigene, ei i-au fost consacrate cvasitotalitatea cercetărilor antropologice.

Această reducere a ţăranului la o categorie etnică – indianul (care nu cuprinde, desigur, toate grupurile existente) – explică focalizarea studiilor asupra comunităţii, considerată ca entitate economică, politică şi morală. Dacă este adevărat că irigaţiile şi controlul comunal asupra pămînturilor sînt, în multe cazuri, o realitate, mai ales în Anzii centrali şi meridionali, pare abuziv să concepem comunitatea ca o unitate naturală. Într-adevăr, istoria arată că această entitate colectivă a fost remodelată de autorităţile coloniale, începînd cu secolul al XVI-lea, cu scopul de a controla într-un mod eficace societăţile indigene şi de a dizolva vechile solidarităţi etnice în folosul unei organizaţii săteşti dotate cu terenuri, în principiu inalienabile. În perioada contemporană, tensiunile sociale provocate de problema agrară au inspirat proiecte reformiste care vizau regruparea ţăranilor în instituţii colective (*ejidos* în Mexic, *comunidades* sau *comunas* în Anzi).

Printre temele importante abordate de antropologie trebuie semnalată cea a diferenţierii sociale în cadrul unor grupuri calificate prea în grabă drept omogene, în ciuda numeroaselor contraargumente furnizate de documentele istorice. În această perspectivă, agresiunile magice, invidia şi vrăjitoria sînt interpretate ca mecanisme nivelatoare, care frînează orice încercare de ascensiune socială, la fel ca şi sistemul de funcţii, moştenit din perioada colonială şi bazat pe o ierarhie civilă şi religioasă, sursă de prestigiu, dar şi generatoare de cheltuieli considerabile din partea celor care deţin respectivele funcţii. Noile orientări ale Bisericii catolice de după 1970 şi impactul

sectelor protestante în lumea satului au contribuit la slăbirea acestor mecanisme în beneficiul militantismului politic sau al căutării individuale a profitului. De asemenea, de cîțiva ani se constată un interes crescînd pentru studierea potențialului insurecțional al țăranilor; în acest fel, se renunță la imaginea obișnuită a unei lumi rurale pasive și statice. Și aici, antropologia își caută sursa în contextul politic și social al epocii noastre, care, după triumful revoluției cubaneze, este marcat din acest punct de vedere de o mulțime de reforme agrare. Astăzi, cea mai mare parte a acestor proiecte au fost îngropate de birocrație, iar modernizarea satelor, foarte costisitoare, nu mai face parte din proiectele de prioritate națională. Problema centrală a contemporaneității nu mai este transformarea lumii rurale arhaice, ci ponderea deținută de populația urbană. Ciudad de Mexico, Lima și São Paulo se numără printre orașele cele mai populate din lume. Creșterea demografică, exodul rural, criza producției alimentare, politicile agricole dezastruoase, inflația și extinderea șomajului care atinge mai mult de jumătate din populația activă din Perú, Mexic și Brazilia nu au provocat proletarizarea țăranilor, ci pauperizarea lor. În această conjunctură istorică specială, problematicile elaborate de antropologie în ultimele trei decenii par inadecvate.

C. BERNAND

• ANDRADE M.C. de, 1980, *The Land and People of Northeast Brazil*, University of New Mexico Press, Albuquerque. – FAVRE H., 1971, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique*, Anthropos, Paris. – FOSTER G., 1967, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Little Brown, Boston. – LEHMAN D. (ed.), 1982, *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge. – MATOS MAR J., MEJIA J.M., 1980, *La reforma agraria en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – ORLOVE B., CUSTRED G. (ed.), 1980, *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, Holmes & Meier, New York – Londra. – „Paysans de l'Amérique des Cordillères", în *Études rurales*, 1981, 81-82. – STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana. – WARMAN A., 1976, *Y veninos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Ed. de la Casa Chata, Mexico. – WOLF E., 1955, „Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", în *American Anthropologist*, 57, 452-470.

AMERICILE NEGRE

1. *Prezentarea Americilor negre*

Termenul de „Americi negre" servește la desemnarea unei foarte întinse arii geografice a Lumii Noi, marcate cultural de prezența masivă a descendenților sclavilor africani. Ea cuprinde estul Statelor Unite, arhipelagul Caraibelor și marginile sale continentale, Brazilia, precum și coastele pacifice ale Columbiei și Ecuadorului. Aceste regiuni diferite împărtășesc aceeași moștenire istorică: importarea, între începutul secolului al XVI-lea și sfîrșitul secolului al XIX-lea, a 11 milioane de sclavi africani (Curtin, 1969) și experimentarea pe scară largă a unei economii de plantație (Mintz, 1974). Prin urmare, Americile negre prezintă astăzi o unitate datorată atît diferitelor probleme sociale suscitate de această dublă moștenire, cît și existenței unei civilizații care a răspuns discriminării rasiale cu o vitalitate culturală singulară în domeniile religiei, muzicii și limbii.

Primele lucrări asupra Americilor negre datează de la sfîrșitul secolului al XIX-lea; studiile de pionierat despre istoria traficului cu sclavi (J.A. Saco în Cuba, W.E.B. Du Bois în Statele Unite) vor fi urmate la scurt timp de cercetări despre culturile afro-americane contemporane (N. Rodrigues și A. Ramos în Brazilia, F. Ortiz în Cuba, J. Price-Mars în Haiti etc.) Aceste lucrări se înscriu în contextul unei anumite compartimentări geografice pe care a combătut-o, în anii '20, antropologul american M. Herskovits. Astfel, el a considerat Americile negre o arie culturală cu toate drepturile și a întreprins cercetări comparative pentru a înțelege mai bine relațiile istorice dintre Africa și Americi și

pentru a analiza, cu ajutorul unor concepte precum „sincretism” sau „reinterpretare”, diferitele procese prin derularea cărora culturile africane specifice se transformă şi dau naştere unor culturi afro-americane (Herskovits, 1966). O lungă dispută i-a opus pe Herskovits şi E.F. Frazier, dispută care se referea la ponderea factorilor culturali şi socio-economici în emergenţa formelor de organizare socială, cum ar fi familia afro-americană. Această discuţie a scos în evidenţă dificultatea de a izola cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale asupra Americilor negre de inevitabilele angajamente politice şi ideologice (Frazier, 1942; Herskovits, 1941, 1943). Etnologul francez R. Bastide a completat lucrările întreprinse de Herskovits; din opera sa vom cita studiul minuţios despre *candomblé*, un cult afro-brazilian (1958), o carte ambiţioasă, atît istorică, cît şi etnologică, despre religiile afro-braziliene, în care autorul insistă asupra „întrepătrunderilor civilizaţiilor” (1960) şi face un scurt bilanţ general al Americilor negre (1967).

De-a lungul anilor '60, sub influenţa frămîntărilor politice care au însoţit întotdeauna, din subteran, dezvoltarea studiilor afro-americane, universităţile americane au oferit o bază instituţională învăţămîntului şi cercetării în acest domeniu. A urmat, cu deosebită rapiditate, o extraordinară dezvoltare a publicaţiilor ştiinţifice consacrate Americilor negre, în urma unor lucrări întreprinse în insulele Barbados, în Brazilia, Columbia, Cuba, Santo-Domingo, Ecuador, Haiti, Jamaica, Mexic, Panamá, Surinam, Venezuela etc. Aceste lucrări sînt, în general, pluridisciplinare, asociindu-i pe antropologi unor istorici, politologi, sociologi, lingvişti, folclorişti şi specialişti în literatură. Ele au îmbunătăţit stadiul cunoştinţelor despre traficul cu sclavi şi rezistenţa la sclavie (Miller, 1985) şi au acumulat date comparative despre raporturile interrasiale (Hoetink, 1973). De asemenea, aceste cercetări sînt consacrate mişcărilor politice ale negrilor (Hill, 1983), diferitelor dialecte creole şi comportamentelor lingvistice în general (Alleyne, 1980; Abrahams, 1983), culturii muzicale (Epstein, 1977; Warner, 1982) şi artei afro-americane (Price S. şi R., 1980; Thompson, 1983). S-a încercat şi reformularea modelelor istorico-culturale propuse de Herskovits şi de cercetătorii din generaţia sa, pentru a reda mai bine fenomenul cultural afro-american în dinamica sa (Mintz, Price, 1976; Whitten, Szwed, 1970).

Solid implantate în instituţiile universitare din Statele Unite, studiile afro-americane progresează şi în celelalte ţări ale Americii. Totuşi, ele rămîn într-un stadiu embrionar în Europa, deşi Marea Britanie şi Olanda le-au integrat în programele diferitelor lor centre de studii caraibiene. În Franţa, cercetătorii interesaţi de Americile negre ca univers cultural sînt puţin numeroşi; într-adevăr, lucrările continuă să se concentreze asupra celor trei departamente franceze de peste ocean sau să se dezvolte, la scara statelor-naţiuni, ca, de exemplu, Brazilia, în cadrul general al studiilor latino-americane.

R. PRICE

• ABRAHAMS R.D., 1983, *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture*, John Hopkins University Press, Baltimore. – ALLEYNE M.C., 1980, *Comparative Afro-American*, Karoma, Ann Arbor. – BASTIDE R., 1958, *Le candomblé de Bahia (rite Nago)*, Mouton, Paris. 1960, *Les religions afro-brésiliennes : contribution à une sociologie des interpénétrations des civilisations*, PUF, Paris. 1967, *Les Amériques noires*, Payot, Paris. – CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade : A Census*, University of Wisconsin Press, Madison. – EPSTEIN D.J., 1977, *Sinful Tunes and Spirituals : Black Music to the Civil War*, University of Illinois Press, Urbana. – FRAZIER E.F., 1942, „The Negro in Bahia : A Problem in Method”, în *American Sociological Review*, 7 : 465-478. – HERSKOVITS F.S. (ed.), 1966, *The New World Negro*, Indiana University Press, Bloomington. – HERSKOVITS M.J., 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York. 1943, „The Negro in Bahia, Brazil : A Problem in Method”, în *American Sociological Review*, 8 : 394-402. – HILL R.A. (ed.), 1983, *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, University of California Press, Berkeley. – HOETINK H., 1973, *Slavery and Race Relations in the Americas : Comparative Notes on Their Origins and Nexus*, Harper & Row, New York. – MILLER J.C., 1985, *Slavery : A Worldwide Bibliography*, Kraus International, White Plains, New York.

MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine, Chicago. – MINTZ S.W., PRICE R., 1976, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*, ISHI, Philadelphia. – PRICE S., PRICE R., 1980, *Afro-American Arts of the Surinam Rain Forest*, University of California Press, Berkeley. – THOMPSON R.F., 1983, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House, New York. – WARNER K., 1982, *Kaiso! The Trinidad Calypso*, Three Continents Press, Washington DC. – WHITTEN N.E. Jr., SZWED J.F. (ed.), 1970, *Afro-American Anthropology*, The Free Press, New York.

2. *Brazilia*

Descoperită şi colonizată de către portughezi, Brazilia este o ţară a cărei populaţie de 120 de milioane de locuitori cuprinde 45% non-albi, dintre care 2% de origine asiatică, 6% negri şi 37% metişi sau *pardos*. Printre aceştia din urmă figurează şi mulatrii, descendenţi metisaţi ai sclavilor africani transportaţi în Brazilia între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea pentru a înlocui mîna de lucru indiană. Între 3 şi 18 milioane de africani, în funcţie de statistici, au fost aduşi în ţară pînă la abolirea sclaviei din 1888, Brazilia fiind ultima dintre naţiunile americane care a promulgat această lege (Hasenbalg, 1979). Începînd cu această dată, proporţia populaţiei negre a scăzut considerabil. Acest fenomen are trei cauze: creşterea imigraţiei străine în cadrul unei politici demografice voluntariste, procentul ridicat de mortalitate datorat condiţiilor de viaţă dificile ale negrilor şi metisajul, avînd ca efect constituirea unei populaţii mulatre, care are tendinţa de a se socoti parte a populaţiei albe, proces ce a primit în Brazilia numele de „înălbire".

Negrii şi mulatrii sînt concentraţi în regiunile cele mai sărace ale Braziliei şi la periferia marilor oraşe. Victime ale prejudecăţilor de rasă şi de clasă, ei formează pătura cea mai defavorizată a populaţiei. Cu excepţia cîtorva personalităţi, în acelaşi timp simboluri şi alibiuri (muzicieni, sportivi...), puţini negri au cunoscut o ascensiune socială, a cărei generalizare ar fi permis formarea unei adevărate clase de mijloc negre (Fernandes, 1965). Astfel, puţinii intelectuali şi militanţi politici care încearcă să acţioneze în cadrul partidelor politice instituţionalizate sau al mişcărilor sociale contestatare, pentru promovarea unei culturi negre şi pentru transformarea sa într-un instrument de rezistenţă provin dintr-un strat extrem de restrîns al populaţiei (Valente, 1986).

Sclavii negri transportaţi în Brazilia proveneau din diferite regiuni ale Africii. A. Ramos (1962) a distins în cadrul lor trei mari tradiţii culturale: sudaneză, negro-mahomedană, bantu. În timpul traficului cu sclavi a fost elaborată o clasificare „etnică", bazată pe presupuse aptitudini pentru muncă. Diferitele reprezentări istorice ale diversităţii culturilor africane au făcut loc astăzi unei viziuni uniforme, conţînd doar categoria generică de „negru". Într-adevăr, orice individ de culoare este perceput, tratat, evaluat ca persoană socială pornind de la faptul că este negru. Chiar şi negrul se vede, în Brazilia, ca negru. Pornind de aici, singurul element de discontinuitate culturală recunoscut este cel care se bazează pe separaţia între tradiţia bantu şi yoruba (aceasta din urmă fiind tradusă prin expresia sincretică *gegê-nagô*). Totuşi, doar eruditii se referă la această diferenţă, poporul ignorînd-o în general. În mod obişnuit, influenţa culturii negre asupra culturii braziliene este admisă în trei domenii: cultele de posesiune (*candomblé* şi *umbanda*), muzică şi dansurile populare. Această reducere drastică a perceperii diversităţii culturale în cadrul populaţiei negre braziliene este rezultatul a două procese distincte de aculturaţie. Primul ţine de populaţia neagră, fiecare grup etnic abandonîndu-şi identitatea proprie pentru a-şi recunoaşte o identitate de negru. Al doilea proces se situează la nivelul relaţiilor dintre albi şi negri: aceştia ar produce *împreună* o cultură braziliană pe care negrii ar tinde să o considere ca purtătoare a unei părţi din propria lor identitate (Pereira, 1983).

J. BORGES PEREIRA

● FERNANDES F., 1965, *A integração do negro na sociedade de classe*, 2 vol., Dominus – EDUSP, Sao Paulo. – HASENBALG C., 1979, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*,

Brasil, Rio de Janeiro. – PEREIRA J.B.B., 1983, „Negro e cultura negra no Brasil actual”, în *Revista de Antropologia*, 32, São Paulo. – RAMOS A., 1962, *Introdução à antropologia brasileira*, 2 vol., Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro. – VALENTE A.L.F., 1986, *Política e relações raciais (O negro e as eleções Paulistas de 1982)*, FFLCH-USP, São Paulo.

ANIMALE DOMESTICE

„Problema domesticirii animalelor, socotită, împreună cu agricultura, a fi criteriul de dobîndire de către societăţile omeneşti a morfologiei lor actuale, [este], prin aceasta, [...] unul dintre punctele cele mai importante ale studierii omului” (Leroi-Gourhan, 1949: 388). Această problemă este şi una dintre cele mai dificile, atît în sine, cît şi din pricina punctelor de vedere parţiale pe care diferite ştiinţe, acţionînd în mod independent unele de celelalte, le au asupra ei. Astfel, pentru zoologie, domesticirea este *starea* animalului care, crescut din generaţie în generaţie în contact cu omul, a evoluat în aşa fel încît a constituit o specie (sau cel puţin o rasă) diferită de strămoşul sălbatic din care provine. Arheologia se interesează mai ales de derularea în timp şi datarea *proceselor* tehnice care au condus la această stare. Iată şi cîteva exemple ale primelor domesticiri, care includ numele animalului, locul primei domesticiri cunoscute şi data probabilă a primei domesticiri: măgarul/Egipt/5000 î.Cr.; boul/Grecia/9000 î.Cr.; cămila/Asia Centrală/5000-3000 î.Cr. (?); pisica/Egipt/3600 î.Cr.; calul/stepele euro-asiatice/6300 î.Cr.; capra/Iran/10.000 î.Cr.; cîinele/Europa şi Orientul Apropiat/12.000-9000 î.Cr.; cobaiul/Perú/4000 î.Cr.; curcanul/Mexic/5000 î.Cr.; dromaderul/Arabia/6000-4000 î.Cr. (?); lama/Perú/3000 î.Cr. (?); oaia/Grecia şi Irak/9200 î.Cr.; porcul/Grecia/9000 î.Cr.; găina/India/3200 î.Cr.; renul/tundra euro-asiatică/3000 î.Cr. (?); zebuul/India/6500 î.Cr.

În sfîrşit, a treia mare componentă a studiilor asupra domesticirii, zootehnia, este o ştiinţă ce vizează realizarea unei mai bune adaptări a animalelor la nevoile umane. Aceste trei discipline au la activ realizări considerabile: cercetări făcute de zoologi asupra etogramelor specifice propice domesticirii şi asupra noţiunii de *Prägung* („amprentă”), identificarea de către preistorici a principalelor procese de domesticire (vînătoarea selectivă, protecţia culturilor prin *corraling*, protocreşterea animalelor) şi a efectelor lor fenotipice, aplicarea de către zootehnicieni a rezultatelor geneticii animale în cadrul metodelor de selecţie etc. Toate acestea au provocat şi mai provoacă încă dezbateri pasionate: despre caracterul ereditar al anumitor trăsături comportamentale, despre concepţia zootehniştilor asupra noţiunii de „nevoie”, despre anterioritatea agriculturii în raport cu creşterea animalelor (ordinea vînătoare → creşterea animalelor → agricultură a prevalat pînă la sfîrşitul secolului al XX-lea), despre motivele primelor domesticiri (opoziţia ipotezelor religioasă şi utilitară, „alimentară” şi „tegumentară”) etc.

Cercetările asupra primelor domesticiri sau asupra îmbunătăţirii raselor de animale în zilele noastre sînt, totuşi, departe de a epuiza subiectul. Investigaţii mai extinse arată că o mulţime de aspecte ale domesticirii animalelor rămîn necunoscute sau neglijate (incluzînd aici şi antropologia, ale cărei lucrări în domeniu au rămas puţin numeroase şi limitate la nişte epifenomene), şi multe alte specii care nu sînt considerate în mod obişnuit domestice, au făcut obiectul, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, unei acţiuni de domesticire: domesticirea abandonată a hienei cu pete şi a addaxului în Egipt, a genetei în Europa, tentativele recente şi izolate de domesticire a elefantului în Africa, a elanului (*Alces alces*), a antilopei de Derby (*Taurotragus oryx*). Alte animale reprezintă cazuri-limită, fie pentru că domesticirea lor a rămas parţială (îmblînzirea, fără reproducere în captivitate, a ghepardului, a păsărilor de pradă, sau, dimpotrivă, creşterea şi uneori selecţia, fără îmblînzire, a vizonului, a crocodilului, a peştilor, a viermelui de mătase, a albinei, a stridiei), fie pentru că ocupă, în raportul om – animal, o poziţie permanentă, aproape normală, de echilibru instabil între starea domestică şi starea sălbatică, stare cînd controlată cu mare dificultate de către om, cînd întreţinută savant de către el (renul, vigonia, elefantul, porcul, pisica în evul mediu, dihorul). Nici cele mai bine domesticite dintre animale nu formează grupuri omogene.

Numeroase exemple de reîntoarcere la viaţa sălbatică în momentul în care presiunea omului slăbeşte (albine, iepuri, porci, ecvidee, bovidee, pisici şi ciini) dovedesc că nici o specie nu este pentru totdeauna şi definitiv domesticită. Nu toate animalele domestice, nici chiar cele din aceeaşi specie, sînt plasate în mod obligatoriu în condiţii identice de domesticitate: trecerea renului, de exemplu, de la situaţia tradiţională de protocreştere, în care animalul este menţinut în biotipul său şi îşi păstrează comportamentul natural, la situaţia de creştere industrială implică o creştere considerabilă a intervenţiei omului asupra vieţii animalului şi a dependenţei ultimului faţă de primul. Nu toate animalele au acelaşi statut în toate societăţile: noi nu-i tratăm pe ciini ca pe vite, pe cînd păstorii africani îşi tratează vitele aşa cum noi ne tratăm ciinii (Lévi-Strauss, 1962).

Aşadar, programul care i se impune antropologiei, pentru a progresa în această direcţie, este clar: conceperea domesticirii nu ca pe o stare a animalului, ci ca pe o *acţiune a omului* asupra animalului, care se exercită *în permanenţă*, antrenînd, în cadrul societăţilor concrete, structuri sociale, culturale şi ideologice, *precum şi* tehnice, dependente funcţional unele de altele şi întreţinînd între ele şi cu elementele sistemului mai general în care se integrează legături de compatibilitate. Ansamblul integrat al acestor structuri îmbracă forma unui sistem: sistemul de domesticire. Doar în aceşti termeni va fi posibil să ţinem seama de diversitatea, în spaţiu şi timp, a speciilor animale şi a societăţilor examinate, precum şi de formele şi gradele de domesticire observate (Digard, 1988).

Primul element constitutiv al sistemului de domesticire este *consumarea* (în sens larg) animalelor domestice. Însă nu acesta este aspectul care le condiţionează pe toate celelalte, ci lucrurile se petrec invers: în marea majoritate a cazurilor, „nevoile" oamenilor se reglează în funcţie de ceea ce aceştia pot să obţină de la animalele lor şi nu invers. De aceea, el permite scurtcircuitarea raţionalizărilor *a posteriori* care însoţesc în mod obişnuit discursurile despre producţie, permiţînd descoperirea faptului că inventarele, fie ele chiar exhaustive, ale produselor (carne, lapte, ouă, fanere, excremente etc.) şi utilizărilor (tracţiune, transport, strivire, apărare, curăţare etc.) animalelor domestice (Sigaut, 1980) sînt departe de a epuiza problema rolului (politic, simbolic, afectiv etc.) pe care îl joacă aceste animale şi a statutului de care unele dintre ele se bucură cu adevărat în unele societăţi.

Al doilea element este *producţia* de animale. Mijloacele de producţie sînt guvernate de cîteva exigenţe fundamentale (protecţia, alimentaţia şi reproducerea) care trebuie îndeplinite pentru a asigura supravieţuirea animalelor, atît ca indivizi, cît şi ca specii. Se poate considera că stadiul cel mai avansat de domesticire este atins atunci cînd nici una dintre aceste trei exigenţe nu poate fi satisfăcută fără mijlocirea muncii oamenilor (Barrau, 1978). Variind foarte mult în funcţie de resursele naturale şi culturale disponibile, precum şi în funcţie de constrîngerile ecologice şi sociale, tehnicile astfel utilizate au în comun faptul că sînt şi „mijloace elementare de acţiune" (Leroi-Gourhan) asupra animalului care, pe lîngă faptul că îl servesc pe acesta din urmă, contribuie la supunerea sa faţă de om. Prin producţia de animale se produce şi domesticirea, deci şi ascendentul omului asupra animalului. Locul pe care acesta îl ocupă în viaţa a numeroase societăţi se traduce printr-un întreg eşafodaj de utilizări şi idei, care merge mult mai departe decît ar fi necesar şi suficient pentru a satisface nevoile vitale ale animalului. În acest fel, sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm şi dacă nu cumva căutarea domesticirii în sine şi a imaginii pe care ea o dă despre puterea asupra vieţii şi a fiinţelor este cea care îl face pe om să crească animale.

Aspectele sociale, culturale şi ideologice ale sistemelor de domesticire nu se reduc, în consecinţă, la rolul pe care animalele domestice au putut să-l joace în adaptarea ecologică (lama în Anzi, iacul în Tibet, dromaderul în Orientul Mijlociu şi în Africa de Nord) şi în dezvoltarea politică a numeroase societăţi (calul aproape peste tot). Acest rol este, desigur, considerabil, însă interpretarea sa a alimentat uneori cele mai teribile derive hiperfuncţionaliste. Un exemplu de acest fel ar fi cel al ecologiei culturale, care s-a încăpăţînat să descopere pretutindeni şi cu orice preţ, necruţînd nici fenomenele [illegible]

de suflet, pentru că ele cunosc moartea, sănătatea și boala. În sfîrșit, Tylor se ocupă de credința în existența unui suflet în obiectele inanimate. Așadar este vorba despre o credință în faptul că întreaga natură este animată, dar și despre o credință în supraviețuirea sufletului, căci, din punctul de vedere al sălbaticului, vederea morților în vise dovedește că sufletul lor trăiește încă. Tylor ajunge astfel la punctul cel mai delicat al teoriei sale, la cel care rămîne, fără îndoială, cel mai puțin convingător: condițiile în care a putut să se efectueze trecerea de la noțiunea de „suflet" la cea de „spirit". După Tylor, sufletul și spiritul sînt de natură analoagă: „Omul primitiv a modelat ființele spirituale în funcție de ideea pe care și-a făcut-o despre propriul suflet". Astfel s-ar putea explica trecerea sufletului unor defuncți la stadiul de spirite și, tot în acest proces, s-ar putea descoperi rădăcinile cultului manilor (suflete binevoitoare) sau ale figurilor „demonilor" (suflete rele). Însă raportul sufletelor omenești cu categoriile mai abstracte de spirite și cu divinitățile propriu-zise rămîne o pură ipoteză, care se bazează în mod esențial pe antropomorfism. Relația dintre suflet și spirit fiind stabilită, Tylor, într-o perspectivă evoluționistă unilineară, trece pe rînd de la „spiritele inferioare" (spirite familiare, spirite ale naturii, spirite animale – care deschid calea către cultele totemice) la „divinitățile-specii" (care cuprind „specii întregi de animale, plante sau obiecte") și la „divinitățile care guvernează cursul naturii și viața oamenilor" (divinitățile superioare ale cultelor politeiste, doctrine socotite de Tylor consecințe ale animismului), și, în sfîrșit, la dumnezeii marilor culte monoteiste.

Animismul a respins teoria „naturismului", a lui Max Müller, la fel și „manismul" simplist al lui Herbert Spencer, iar succesul său a fost considerabil și a durat pînă în primele decenii ale secolului al XX-lea. Astăzi, această pasionantă și ambițioasă încercare de explicare globală a credințelor religioase nu mai este decît parțial validă. Doar termenul de „animism" supraviețuiește în limbajul curent, în lipsa unui cuvînt potrivit pentru a desemna doctrina religiilor tradiționale.

G. LE MOAL

• KARDINER A., PREBLE E., 1961, *They Studied Man*, Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction à l'ethnologie*, Gallimard, Paris, 1966). – LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971). – MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris). – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878).

ANTICE (SOCIETĂȚI ~)

Anumite cercetări asupra societăților antice sînt socotite, în mod obișnuit, în Franța, a fi antropologice. Astfel, în 1968 a apărut *Anthropologie de la Grèce antique*, o culegere de articole ale lui L. Gernet, prefațată de J.-P. Vernant. Astăzi, o direcție de studii de la EHESS, condusă de N. Loraux, se intitulează „Histoire et anthropologie de la cité grecque". Revista *Métis*, numită astfel după cartea lui M. Detienne și J.-P. Vernant *Les ruses de l'intelligence, la Métis des Grecs* (1974), are ca subtitlu *Anthropologie du monde grec ancien*. În sfîrșit, o subsecțiune din interiorul comisiei CNRS însărcinate cu studierea lumilor antichității clasice se referă explicit la antropologie. Pe scurt, se vorbește curent despre o antropologie a societăților antice, căreia revistele de etnologie, mai ales *L'Homme*, îi acordă spații largi. Dar ce înseamnă această denumire care a reușit să dobîndească o recunoaștere oficială în cadrul instituțiilor de învățămînt și de cercetare și care se aplică unui domeniu de studii și de opțiuni epistemologice a căror legitimitate este admisă în asemenea măsură, încît schițează contururile unei discipline?

Rezultă de la sine că antropologia societăților antice nu are același statut ca etnologia europeană sau antropologia urbană. Grecia antică, mai exact cetatea grecească [illegible] noi sau ca niște societăți puțin cunoscute

din punct de vedere etnologic, care necesită culegerea unor informații inedite prin intermediul unor anchete făcute pe lîngă niște informatori. Grecii dinaintea erei noastre ne-au spus deja destule prin scrierile lor. Nu ne rămîne decît să recitim, după secole de lecturi succesive, ceea ce au putut să spună despre ei înșiși, prin vocea istoricilor, filosofilor și savanților lor. În aceasta constă întreaga dificultate (dar și interesul) a unei încercări de delimitare a abordării antropologice aplicate Greciei antice. De aceea, trebuie să o punem în raport cu impunătoarea tradiție a studiilor clasice, organizate în discipline prestigioase și depozitare ale celei mai etnocentrice imagini a tipului nostru de umanitate (și chiar a identității umanismului occidental și... academic): pe de o parte, activitatea etnografică (studiile de teren) și, pe de altă parte, activitatea antropologică (examinarea tuturor formelor de alteritate socială și compararea culturilor).

Examinată în raport cu etnologia și antropologia socială, antropologia societăților grecești ridică probleme delicate în privința delimitării cîmpului științei și a legitimității disciplinare. Într-adevăr, dacă admitem că etnologia se distinge de istorie prin faptul că ea studiază în mod obișnuit societățile fără scriere sau, într-un mod mai general, că ea „se ocupă mai ales de ceea ce nu este scris" (C. Lévi-Strauss), trebuie să recunoaștem că Grecia Attidografilor, a lui Tucidide și a pietrelor gravate, împînzită de legi și decrete, se pretează prea puțin unei abordări etnologice. Dacă precizăm că istoria și etnologia se diferențiază mai ales prin tipul de fapte pe care le iau în considerare, prima privilegiind „clasele conducătoare, faptele de arme, domniile, tratatele și alianțele", iar cea de-a doua „viața populară, moravurile, credințele, raporturile elementare pe care oamenii le stabilesc cu mediul" (*ibid.*), descoperim sau redescoperim în mod inevitabil că această diferență de orientare a pus bazele – în cazul particular al Greciei antice – unei separații de natură disciplinară. Enunțată în alți termeni, această diferență acoperă, într-adevăr, distincția dintre istorie și ceea ce, în secolul trecut, purta numele de *Antiquitates*. „Antichitățile", care făceau obiectul unui învățămînt foarte elaborat în universitățile europene, acopereau exact cîmpul manifestărilor vieții în societate, al practicilor și obiceiurilor. O simplă privire aruncată asupra capitolului X din *Manualul de filologie* al lui S. Reinach (1879), intitulat „Antichitățile Greciei", ajunge pentru a verifica faptul că filologia clasică rezerva o minuțioasă atenție tuturor acestor subiecte familiare etnologiei de teren: înrudire, alimentație, ritualuri etc. În cazul predecesorilor noștri, era vorba de *erudiție*, iar stăpînirea ei presupunea dobîndirea unei competențe virtual exhaustive și a unor cunoștințe comparabile în multe privințe cu masa de informații pe care o monografie etnologică trebuie să le prezinte. Ba chiar mai mult, toate aceste cunoștințe despre societățile antice se înscriau într-o perspectivă, pînă la urmă, antropologică: „Mai ales prin înțelegerea trecutului grec și roman va putea psihologia să învețe să cunoască omul", scria Reinach. Iluzie, se va spune, miraj umanist. Totuși, dacă privim mai de aproape, este vorba despre un demers care ar putea fi cel al unui antropolog. „Istoria, continuă filologul, ar fi o pierdere de vreme dacă nu ar căuta în studierea faptelor cunoașterea instituțiilor și a moravurilor și dacă în aceasta nu ar încerca să găsească știința spiritului omenesc, care este sursa lor comună. Ea este o psihologie experimentală ale cărei documente sînt furnizate de către trecut. Aceste documente sînt valoroase prin numărul lor și nici unul dintre ele nu trebuie disprețuit; istoria politică le culege și le clasează. Însă istoria politică nu este decît un studiu preliminar, o prefață la istoria instituțiilor, care se ridică deasupra acesteia, cu condiția de a se fonda pe ea. Căci istoria ideilor nu este decît o construcție fragilă atunci cînd nu își are rădăcinile în știința faptelor."

Fapte, instituții și moravuri, spirit uman. Dacă acestea sînt, în ordinea menționată, obiectele cunoașterii științei filologice aplicate antichităților, misiunea antropologiei a putut fi formulată în termeni identici: o interogație asupra omului pornind de la societăți și instituții surprinse în unicitatea lor. Vizată încă de la începutul secolului, apropierea dintre antropologie și studiile clasice își găsea legitimitatea în împărtășirea aceleiași ambiții. Dacă ștergerea distanței dintre etnologie și studiile clasice se izbea de o dublă piedică – înmulțirea studiilor de istorie și existența unei discipline constituite

răspunsuri raționale la constringerile mediului. Infinit mai fecundă este calea deschisă de A.G. Haudricourt (1962): distingind un „tratament horticol" și un „tratament pastoral" al omului, acest autor stabilește o analogie între tratamentul aplicat plantelor și animalelor, pe de o parte, și raporturile sociale, pe de altă parte. Descoperind că în Anglia caii erau dresați la fel cum erau educați copiii, K. Thomas (1985 : 55) scrie la rîndul sau că „domesticirea este [...] arhetipul altor tipuri de subordonare" etc. Într-adevăr, în toate sistemele de domesticire, animalele domestice apar ca parteneri ai omului, pe care, asemenea celorlalți parteneri sociali, acesta trebuie să-i țină la distanță sau să conviețuiască cu ei, să-i seducă sau să-i constringă. Și această socializare a animalelor contribuie, cel puțin la fel de mult ca și imperativele tehnice sau ecologice, la orientarea alegerilor care îi conferă fiecărui sistem de domesticire fizionomia sa și stilul său particular.

J.-P. DIGARD

● BARRAU J., 1978, „Domesticamento", in *Enciclopedia Einaudi*, V : 49-71. – DELORT R., 1984, *Les animaux ont une histoire*, Le Seuil, Paris. – DIGARD J.-P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris. – HAUDRICOURT A.G., 1962, „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", in *L'homme*, II (1) : 40-50. – ISAAC E., 1970, *A Geography of Domestication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – LEEDS A., VAYDA A.P. (ed.), 1965, *Man, Culture and Animals : The Role of Animals in Human Ecological Adjustments*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC. – LEROI-GOURHAN A., 1949, „Note sur l'étude historique des animaux domestiques", in *Livre jubilaire offert à Maurice Zimmermann*, Imprimerie M. Audin, Lyon : 379-388. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – PUJOL R. (ed.), 1975, *L'homme et l'animal*, Institut International d'Ethnosciences, Paris. – SIGAUT F., 1980, „Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent", in *Production pastorale et société*, 7 : 43-50. – THOMAS K., 1983, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris, 1985). – UCKO P., DIMBLEBY G.W. (ed.), 1969, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Aldine – Atherton, Chicago – New York. – ZEUNER F.E., 1963, *A History of Domesticated Animals*, Hutchinson, Londra.

ANIMISM

Deși cuvîntul „animism" a fost folosit anterior pentru a desemna doctrina lui Stahl (1737 – identificarea sufletului gînditor cu principiul vital), etnologului englez E.B. Tylor (1832-1917) i se datorează faptul de a fi devenit unul dintre termenii majori ai istoriei etnologiei religioase. În celebra sa lucrare *Primitive Culture* (1871), Tylor, afirmînd principiul universalității religiei și definind-o pe aceasta ca fiind credința în ființe spirituale, și-a introdus teoria sub numele de „animism", termen care, precizează el, desemnează în special „doctrina sufletului". De fapt, animismul comportă două dogme: credința în suflet și într-o viață viitoare și, corelativ, credința în niște divinități conducătoare și în spiritele subordonate lor.

Întreg edificiul tylorian se bazează pe această doctrină a sufletului. Potrivit etnologului englez, reflecția oamenilor a fost guvernată de la început de două realități: existența morții și enigma viziunilor care apar în vise. În replică, „filosofiile sălbaticilor" au ajuns la concluzia că în om e prezentă o „fantomă", mai exact, un suflet, care este imaginea sa și un soi de dublu al său. Inerent individului, acest „suflet aparițional" este socotit a fi însăși cauza vieții. Din idei larg atestate, rezultă că sufletul, deși este impalpabil, are proprietăți fizice, poate să se desprindă de corp, să acționeze, să apară în vise și chiar să pătrundă în corpul unui alt om, să fie manipulat, să fie făcut să revină (prin intervenția vrăjitorilor sau a preoților). În acest stadiu al credințelor, e firesc ca sufletul să poată apărea și la animale, căci și ele trăiesc și mor, și ele visează. Mai mult, poate fi imaginată și trecerea sufletului dintr-un corp animal într-un corp omenesc. Același raționament poate fi utilizat și în cazul plantelor: e firesc să li se atribuie un fel

fiind imposibil sau inutil proiectul inventării unei etnologii a societăţilor vechi –, această definiţie propusă de filologi pentru acumularea cunoştinţelor despre societăţile antice se apropia de perspectiva *antropologică*. Pe cei care vor să scoată la lumină universaliile culturii, grecii şi romani ar putea să-i înveţe multe, graţie (dar şi în ciuda) privilegiului de a fi socotiţi modele ale umanităţii. Nu au elaborat ei un discurs extrem de bogat despre omul social? Ei au intrat în cîmpul antropologiei, din clipa în care acest discurs a încetat să fie considerat o paradigmă absolută şi a început să fie comparat cu concepţiile şi instituţiile altor societăţi. Acest lucru s-a întîmplat în Anglia, unde, la începutul secolului al XX-lea, mai ales la Cambridge, prin J. Harrison, s-a dezvoltat o antropologie a Greciei antice, preponderent religioasă şi de inspiraţie evoluţionistă. În textele şi ritualurile elenice erau urmărite rămăşiţele acelui fond de barbarie şi de sălbăticie care, simultan, precedă şi ameninţă orice civilizaţie rafinată. În dezbaterea foarte vie declanşată între apărătorii şi detractorii unei antropologii a societăţilor antice, miza era răspunsul la următoarea întrebare: poate fi pusă lumea clasică pe acelaşi plan cu societăţile necivilizate?

Întrebarea rămîne de actualitate, întrucît criticile formulate de curînd de M.I. Finley, la fel ca şi pledoaria lui Detienne, intitulată ironic *Les Grecs ne sont pas comme les autres*, arată că problema se pune şi astăzi ca şi pe vremea lui J. Harrison: comparatismul este oare legitim? A smulge lumea grecească din unicitatea sa miraculoasă şi paradigmatică, acesta a fost proiectul militant al Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Antiques întemeiat de Vernant şi condus actualmente de P. Vidal-Naquet. Mai puţin evoluţionistă, apropiată de tezele profesate de M. Mauss, împrumutînd mult din metodele de analiză structurală a miturilor propuse de Lévi-Strauss şi din „funcţionalismul" lui G. Dumézil, această nouă antropologie a societăţilor antice le-a permis grecilor să devină interlocutorii antropologilor şi ai societăţilor vii pe care aceştia le studiază.

G. SISSA

● DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris. – DETIENNE M., VERNANT J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence, la Métis des Grecs*, Flammarion, Paris. – DETIENNE M., VERNANT J.P., 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris. – FINLEY M.I., 1975, *The Use and Abuse of History*, Chatto & Windus, Londra. 1980, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra (trad. fr. *Esclavage antique et idéologie moderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1981). – GERNET L., 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris. – HUMPHREYS S.C., 1978, *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – LEACH E.R., 1969, *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, Londra (trad. fr. *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980). – LORAUX N., 1981, *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris. – REINACH S., 1879, *Manuel de philologie classique d'après le Trienium philologicum de W. Freund et les derniers travaux de l'érudition*, Hachette, Paris. – ROGERSON J.W., 1978, *Anthropology and the Old Testament*, Basil Blackwell, Oxford. – VERNANT J.-P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris. 1974, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris. – VIDAL-NAQUET P., 1981, *Le chasseur noir*, Maspero, Paris.

ANTROPOLOGIE APLICATĂ → *Australia 2 – Aborigenii australieni de astăzi. Etnii minoritare 2 – Probleme juridice şi politice. Intervenţii ale antropologiei. Urbane (Minorităţi ~)*

ANZI

Întinzîndu-se în latitudine de la coasta Antilelor pînă la capul Horn, Cordiliera Anzilor prezintă o excepţională diversitate ecologică: prerii umede şi bazine cu climă temperată în Anzii Ecuatoriali (Columbia şi Ecuador), podişuri înalte, uscate şi reci în sud (Perú, Bolivia), văi subtropicale care taie versanţii, piemont împădurit, cu climă caldă şi umedă către vest, o bandă de coastă deşertică şi întreruptă de oaze fertile, în sud,

varietatea resurselor oferite de aceste habitate diferite, fie prin împărţirea teritoriilor acestora pe mai multe etaje ecologice, fie prin colonizare şi schimburi.

Veniţi din nord, primii ocupanţi ai Anzilor au ajuns aici în urmă cu cel puţin 15.000 de ani; între mileniile al VI-lea şi al V-lea î.Cr., ei au început să cultive plante (cartoful) şi să domesticească animale (lama). Cultura porumbului, mai tîrzie, va permite depozitarea surplusului. Între mileniile al III-lea şi al II-lea î.Cr. apare ceramica, principala mărturie a culturilor andine prehispanice, pentru că acestea nu cunoşteau scrierea.

Cultura Chavin (1300-500 î.Cr.) constituie prima mare sinteză a descoperirilor realizate în timpul precedentelor milenii. Ea se răspîndeşte pornind de la un centru ceremonial situat în Anzii Centrali, unde sînt grupate producţii artizanale diverse, provenind din schimburi, tribut sau ofrande. Viaţa urbană se conturează aici, probabil în cadrul unui stat teocratic. Arta rafinată de Chavin s-a exprimat mai ales în piatra gravată cu motive antropomorfe care reprezentau, după cîte se pare, un panteon. Expansiunea sa pe coastă şi în Anzii peruani septentrionali pare să se fi datorat mai degrabă difuziunii unui cult (divinitate felină sau caiman) decît unei cuceriri.

Omogenitatea pe care stilul Chavin a dat-o culturii andine a dispărut de-a lungul unei faze ulterioare de diferenţiere regională (500 î.Cr.-900 d.Cr.). Cunoscute mai ales pentru frumoasa lor orfevrărie, „şefiile" din Anzii columbieni s-au structurat încetul cu încetul. În Ecuador, diversele culturi de coastă par a fi mărturia unui proces de integrare asemănător. Cît despre aria andină centrală, ea cunoaşte numeroase şi strălucite dezvoltări locale: cultura Mochica, răspîndită pe deşertul de coastă peruan între secolele al II-lea şi al VIII-lea, este cea mai cunoscută, graţie unei ceramici cu nişte forme şi cu un decor foarte realiste. Aceste vestigii ne pun în faţa unei societăţi ierarhizate, dominate de o puternică clasă sacerdotală întreţinută de ţărani. Ele atestă, de asemenea, rolul central al războiului, complexitatea ritualurilor funerare şi existenţa unui cult consacrat unei divinităţi cu colţi de jaguar. Cei din populaţia mochica erau mari constructori şi fierari abili.

Pe coasta de sud a statului Perú, cultura Paracas este cunoscută prin textilele sale brodate cu mici motive antropomorfe policrome şi precedă cultura Nazca, ce se dezvoltă între 350 î.Cr. şi 650 d.Cr. Dacă societatea paracas pare apropiată de societatea mochica, ceramica (dedicată, în principal, cultului şi produsă în atelier) este diferită, culoarea fiind foarte variată, iar formele rigide şi stilizate. Misterioasele linii şi figuri trasate în pampasul din Nazca, adesea interpretate cu multă fantezie, sînt, probabil, reperele astronomice ale unui calendar ceremonial.

În zonele înalte, cultura Tiahuanaco, precedată de cultura Pucara, se dezvoltă în cursul primului mileniu. Situat la 4.000 de metri altitudine, pe malul lacului Titicaca, centrul său este un ansamblu urban, probabil de origine ceremonială, construit din megaliţi cioppliţi. Stilul Tiahuanaco se întinde pînă în Chile, însă această expansiune nu pare să depindă de acţiuni războinice. În nord, procesul de regrupare politică s-a accelerat, în Ecuador mai mult decît în Columbia, dînd naştere, mai ales pe coastă, unor regate şi unor grupări urbane a căror apariţie a devenit posibilă datorită tehnicilor agricole elaborate (terase, irigaţii, cultura pe bilon). Aflate deja într-o perioadă de decadenţă, culturile regionale din Anzii Centrali sînt zdruncinate de apariţia puternicului stat Huari. Între 560 şi 900, aparatul său politic şi militar, centralizat aproape de Ayacucho, a unificat Anzii pînă în Bolivia. Culturile regionale „clasice" au dispărut în favoarea unei unităţi stilistice panandine foarte standardizate.

Declinul greu de explicat al imperiului Huari este însoţit de o mişcare de independenţă în coloniile sale. Printre regatele care se dezvoltă aici, Chimu, amplasat pe fostul teritoriu al populaţiei mochica, are capitala la Chan-Chan, cel mai mare oraş prehispanic din America de Sud (20 km^2). Diferite dinastii locale s-au unit în cadrul acestuia prin intermediul unei regalităţi sacre, al unei puteri militare predominante şi al unei planificări economice bazate pe remarcabile amenajări hidraulice. Luxul şi rafinamentul acestei culturi, niciodată atinse de incaşi, pot fi observate mai ales în orfevrăria găsită în morminte. În secolul al XIV-lea, Chimu controla toate oazele de pe coasta dintre

Tumbes şi Pativilca. El se confruntă, însă, cu „şefiile" independente din alte văi (Chancay, Chincha sau Ica), dar mai ales cu fiul lui Inca, Pachacuti, care, cucerind zonele înalte de unde izvorau apele vitale pentru oaze, îl anexează vastului său imperiu.

Se întîmplă prea des ca trecutul andin prehispanic să fie redus la Imperiul Inca (sau Tawantinsuyu), deşi acesta nu a existat decît timp de un secol. Este adevărat că, spre deosebire de societăţile care l-au precedat, studierea sa (Murra, 1978; Rostworowski, 1988; Zuidema, 1986) poate să se sprijine pe mărturiile lăsate de spanioli începînd din 1532. Aceste documente au fost interpretate fără întrerupere, în maniere adesea divergente, de cîteva secole încoace.

Primele cuceriri ale etniei din munţi a cărei expansiune a fost la originea naşterii imperiului nu sînt cunoscute decît prin intermediul miturilor, ai căror eroi, după îndelungi peripeţii, întemeiază viitorul centru imperial de la Cuzco. La apogeul puterii sale, sub domnia lui Pachacuti, care a creat, probabil, majoritatea structurilor statale, imperiul Tawantinsuyu se întindea pe o suprafaţă de 600.000 de kilometri pătraţi, cucerită datorită unei savante combinaţii de războaie şi tratate care îmbinau strîns preocupările religioase şi politice. Societăţile fără stat din zonele joase orientale au ştiut, totuşi, să reziste. Oraşul Cuzco va atrage admiraţia spaniolilor prin clădirile sale construite cu blocuri de piatră îmbinate cu ajutorul unor unelte de lemn şi de bronz.

Sapan Inca este fiul soarelui. El se căsătoreşte cu sora sa, care îi dă copii legitimi din rîndul cărora este desemnat moştenitorul tronului, dar are şi soţii secundare ne-incaşe. După moartea sa, corpul său mumificat este obiectul unui cult. Dispunem şi de o genealogie a doisprezece suverani, considerată, în general, a fi o cronologie. Ea poate fi interpretată şi ca o cartă ierarhică, indicînd distanţa genealogică în raport cu suveranul descinzînd din strămoşi regali ale căror nume trimit mai degrabă la reprezentări ale funcţiilor politice sau religioase decît la personaje istorice (Zuidema, 1986). Legăturile de rudenie guvernează atît organizarea familiilor aristocratice, cît şi principiul de ierarhizare a administratorilor, accesul la pămînturi al grupurilor locale (sau *ayllu*) şi integrarea mitologică în neamul lui Inca a popoarelor cucerite.

Statul controlează „şefiile" locale, favorizînd închiderea circuitelor lor economice de autosubzistenţă, bazate pe accesul, pornind de la un centru regional, la etajele ecologice variate unde sînt instalaţi coloniştii, un fel de insule într-un arhipelag vertical. El se sprijină pe o structură socială şi politică dualistă, ale cărei elemente sînt ele însele dedublate şi cuprinse unele în celelalte într-o ordine ierarhică cu eşaloane legate prin relaţii de reciprocitate. Structurile preexistente sînt reinterpretate într-un context nou: cultul solar este impus de către stat, însă templul soarelui de la Cuzco integrează divinităţile locale; funcţionari numeroşi şi diverşi contabilizează resursele, graţie unui sistem de sforicele (*quipu*) ale căror noduri reprezintă unităţi de măsură; în vreme ce şefii tradiţionali îşi păstrează, local, rangul, fiii lor asimilează la Cuzco cultura învingătorilor; populaţiile sînt deportate, însă potrivit modelului „arhipelagului vertical", devenit strategie de stat; pămînturile lui Inca şi ale soarelui, pentru care familiile trebuie să facă prestaţii în muncă, se învecinează cu cele pe care Inca le-a oferit familiilor şi şefilor locali. Caracterul totalizant al gîndirii incaşe se exprimă foarte bine în sistemul de *ceque*: 41 de linii din 328 de locuri sacre converg către templul soarelui din Cuzco, determinînd atît un calendar, cît şi o organizare a spaţiului care se întindea în cele patru colţuri ale imperiului, precum şi o îmbinare a grupurilor sociale din Cuzco prin ritualurile cu a căror exercitare erau însărcinaţi.

După dispariţia celor doi pretendenţi la acest imens imperiu, a căror luptă fratricidă a fost în folosul spaniolilor, colonizarea a erodat, încetul cu încetul, instituţiile indigene. Astăzi, formele de organizare ale societăţii rurale andine, din ce în ce mai reduse de emigraţia masivă, sînt ca nişte ecouri ale diferitelor momente ale istoriei sale. Cîteva etnii cunosc încă moduri de organizare şi credinţe prehispanice, precum controlul etajelor ecologice multiple, o structură socială dualistă, o concepţie ciclică asupra timpului şi un panteon complex. Mulţi quechua şi aymara sînt organizaţi în sate după modelul colonial de grupare a populaţiilor dispersate. Ei sînt mai mult sau mai puţin

integrați în economia monetară, participînd la activitatea în cooperative sau sindicate în funcție de izolarea lor geografică, iar cultura lor originală amestecă elemente hispanice cu tradiția andină.

A. MOLINIÉ-FIORAVANTI

● „Anthropologie historique des société andines", în *Annales ESC*, 1978, 5-6. – BETANZOS J. de, 1987 (1575), *Suma y narración de los Incas*, Atlas, Madrid. – LAVALLÉE D., LUMBRERAS L.G., 1985, *Les Andes de la préhistoire aux Incas*, Gallimard, Paris. – LUMBRERAS L.G., 1979, *The Peoples and Cultures of Ancient Peru*, Smithsonian Institution, Washington DC. – MURRA J.V., 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – ORTIZ DE ZUNIGA, 1972 (1562), *Visita de la provincia de León de Huánuco*, 2 vol., Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco. – POMA DE AYALA G., 1980 (1584-1614), *El primer nueva coronica y buen gobierno*, 3 vol., Siglo Veintiuno, Mexico. – ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M., 1988, *Historia del Tahuantisuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. – ROWE J.H., 1946, „Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", în *Handbook of South American Indians*, t. II, Smithsonian Institution, Washington DC. – ZUIDEMA R.T., 1986, *La civilisation inca au Cuzco*, PUF, Paris.

ARHEOLOGIE

1. *Prezentare generală*

Arheologia (etimologic „știința lucrurilor vechi") studiază trecutul pornind de la vestigiile materiale care s-au păstrat. Ea apare în Italia, în perioada Renașterii, din interesul suscitat de antichitatea greco-romană. Primele săpături au loc începînd din secolul al XVII-lea în Forumul roman și la Villa Hadriana. În China, începuturile arheologiei sînt și mai precoce. În secolul al XI-lea, sub dinastia Song din nord, descoperirile făcute în situl fostei capitale Shang de lîngă Anyang (secolele al XIV-lea – al XI-lea î.Cr.) sînt la originea primelor colecții imperiale de obiecte de bronz și a primelor cataloage ilustrate cu obiecte vechi. Începînd din secolul al XIX-lea, interesul lumii savante se îndreaptă înspre trecutul cel mai îndepărtat și înspre originea omului și, în paralel, etnologia se naște din interesul pentru societățile primitive. Preistoria, care se sprijină pe științele naturale, se dezvoltă în paralel cu arheologia clasică, disciplină auxiliară a istoriei, aflată în legătură cu epigrafia și filologia. Studierea obiectelor, clasarea și datarea lor sînt preocupările sale esențiale. Ea se îndreaptă astfel către ceea ce arheologii țărilor Europei de Est vor numi mai tîrziu „istoria culturii materiale". Astăzi, arheologia se constituie, încetul cu încetul, într-o disciplină autonomă, cu metode și baze teoretice specifice. Cîmpul său s-a lărgit în timp, în spațiu și în privința obiectului de cercetare. De acum, de la preistoria australopitecilor pînă la arheologia urbană sau industrială, toate culturile pot fi studiate potrivit acestei abordări. Luarea în considerare ca fapte arheologice a unor categorii de vestigii din ce în ce mai variate a îmbogățit considerabil spectrul analizelor și interpretărilor posibile, de la deșeuri și urme ale transformării antropice pînă la toate mărturiile mediului. Cronologia absolută este construită acum plecînd de la metode de datare fizico-chimice sau botanice (dendrocronologia sau datarea copacilor prin cercetarea inelelor lor de creștere) dezvoltate în acest scop. Studierea proceselor de alterare a vestigiilor de tot felul după îngroparea lor (tafonomia), analiza urmelor de prelucrare și de utilizare nu sînt decît cîteva exemple de tehnici create pentru arheologie.

Săpăturile, ale căror decapări în straturi succesive scot la lumină vestigiile în poziția lor originară, rămîn actul central al adunării datelor arheologice. Dar întrucît distrug obiectul cercetării lor și nu pot fi repetate, ele trebuie să se supună unor exigențe metodologice tot mai riguroase, care nu pot fi satisfăcute decît printr-o strategie de ansamblu și o arhivare pe cît de precisă, pe atît de minuțioasă a observațiilor. Într-adevăr, trebuie asigurată atît o lectură verticală (stratigrafică), cît și una orizontală. Prima controlează succesiunea relativă a straturilor și cronologia lor, iar a doua se

concentrează asupra analizei spațiale a relațiilor dintre vestigiile fiecărui strat și ajunge la o interpretare antropologică a solurilor (din perspectiva etnologiei preistorice). Iată de ce există tot atît de multe strategii de efectuare a săpăturilor cîte tipuri de situri există, de la degajarea minuțioasă a solurilor de habitat cu ajutorul racletelor și al pensulelor pînă la vastele decapaje extensive făcute cu buldozerul și cu lopata, care aduc la lumină resturile structurale ale unor sate întregi. În toate cazurile, planurile, secțiunile, fotografiile, mulajele, inventarele și desenele permit păstrarea unei imagini analitice a sitului și a relațiilor care asociază în acel spatiu vestigiile între ele.

Etapă centrală a colectării datelor, săpăturile nu reprezintă unicul ei act. Ele sînt precedate de prospecțiuni sistematice care inventariază potențialul arheologic al unei regiuni și permit alegerea siturilor în care vor fi făcute săpături pe baza unui eșantionaj și nu la întîmplare. Săpăturile sînt însoțite de prelevări sistematice destinate studierii mediului, fiind urmate de un ansamblu de analize și de interpretări care capătă din ce în ce mai multă importanță. Recurgerea la experimentare introduce noi proceduri de verificare a ipotezelor. Elaborarea unor modele sistemice derivate din ecologie, antropologie, geografie umană sau etnoarheologie permite depășirea naturii lacunare a documentației arheologice și propune reconstruirea societăților trecutului. Dincolo de descrierea vestigiilor, arheologia vizează de acum înainte reconstituirea acțiunii omului asupra mediului, organizarea spațiului, lanțurile operatorii de producție, viața cotidiană și comportamentul uman la un moment dat. Pe termen lung, ea caută să identifice procesele care conduc la schimbări tehnice, economice, sociale sau culturale.

F. AUDOUZE

● CAMPS G., 1982, *La préhistoire*, Librairie Académique Perrin, Paris. – EMPERAIRE A., 1964, *Origines de l'archéologie préhistorique en France*, A. et J. Picard, Paris. – GALLAY A., 1986, *L'archéologie demain*, Belfond, Paris. – „Le grand atlas de l'archéologie", 1985, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie", în *Le fil du temps*, Fayard, Paris: 234–255. – SCHNAPP A. (ed.), 1980, *L'archéologie aujourd'hui*, Hachette, Paris. – SHERATT A. (ed.), 1981, *Encyclopédie d'archéologie de Cambridge*, Éditions du Fanal, Paris.

2. *Etnologie preistorică*

Etnologia preistorică este indisociabilă de numele lui A. Leroi-Gourhan. Marcat de un anume empirism, acest curent de gîndire se caracterizează prin abordarea etnologică a lucrărilor arheologice de teren. Unitatea sa constă mai mult într-o seamă de practici comune decît în enunțuri teoretice fomulate în texte fondatoare. Într-adevăr, metodele sale au fost puse la punct în cursul săpăturilor efectuate pe șantierele-pilot de la Arcy-sur-Cure și Pincevent (Leroi-Gourhan, Brézillon, 1966, 1972).

Pentru Leroi-Gourhan, „reconstituirea vieții culturale a oamenilor din trecutul anterior Istoriei" este un obiectiv care poate fi atins „printr-o analiză etnografică a habitatelor preistorice" (1983). Trei principii fundamentale caracterizează demersul său: primatul săpăturilor orizontale în planuri microtopografice în raport cu săpăturile stratigrafice, pentru că doar „citirea" orizontală a straturilor succesive poate să permită cunoașterea locurilor pe care a trăit omul; stabilirea celor mai complete și mai obiective arhive posibile ale săpăturilor, pentru a atenua distrugerea sitului din pricina săpăturilor; analiza structurală a datelor legate de relațiile dintre vestigiile arheologice, plecînd de la natura și poziția lor. Analiza spațială reușește să pună în evidență structuri arheologice evidente (vetre, gropi, zone pentru deșeuri...) și structuri latente (arii de activitate, urme negative de perete...). Combinarea acestor rezultate cu studiile despre mediu și cu studiile tehnologice permite redarea organizării spațiale și alcătuirea unei imagini a activităților desfășurate în așezarea respectivă. Aceste metode au fost adaptate cu succes unor terenuri preistorice foarte diverse: în Orientul Mijlociu de către J. Cauvin, în Anzi de către D. Lavallée, în Pacific de către J. Garanger sau, pentru paleoliticul german, de către G. Bosinski.

Foarte individualizată în anii '60, etnologia preistorică tinde să se reîntoarcă în sînul unei preistorii franceze unificate. Metodele sale sînt aplicate în majoritatea săpăturilor solurilor de habitat. Analiza de mediu şi studiile tehnologice şi funcţionale ocupă un loc tot mai important în cadrul ei. Săpăturile din peştera Planches din Jura sînt un bun exemplu pentru un studiu aprofundat de etnologie preistorică (Pétrequin, 1980). Respingerea de către Leroi-Gourhan a comparatismului etnografic face astăzi loc unei utilizări moderate a modelelor etnoarheologice. Banalizarea acestui curent e întărită de fenomenele de convergenţă: o parte a şcolii americane de arheologie antropologică, deşi foarte teoretică şi situată într-un cadru ipotetico-deductiv strict, susţin astăzi principiile unor săpături şi analize de date asemănătoare celor evocate mai sus.

F. AUDOUZE

• BOSINSKI G., 1979, *Die Ausgrabungen in Gönnersdorf 1968–1976 und die Siedlungsgefunde der Grobung 1968*, Fr. Steiner Verlag, Wiesbaden. – GARANGER J., COUDART A., 1984, „Préhistoire et ethnologie", în „La connaissance en devenir", în *Encyclopaedia Universalis*, supliment 1984: 521-530. – LAVALLÉE D., JULIEN M., WHEELER J., KARLIN C., 1985, *Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes*, Recherches sur les civilisations, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie", în *Le fil du temps*, Fayard, Paris; (ed.), 1988, *Dictionnaire de la préhistoire*, PUF, Paris. – LEROI-GOURHAN A., BREZILON M., 1966, „L'habitation magdalénienne n° 1 de Pincevent près Montereau (Seine-et-Marne)", în *Gallia Préhistoire*, IX-2: 263-371; 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien (la section 36)*, Éditions du CNRS, Paris. – PÉTREQUIN P., 1985, *La grotte des Planches-près-Arbois (Jura)*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

3. *Etnoarheologia*

Etnoarheologia este o strategie de cercetare destinată rafinării, îmbogăţirii şi criticii tehnicilor de inferenţă arheologică. Ea realizează o analiză etnologică şi arheologică a prezentului pentru a propune ipoteze de interpretare a situaţiilor trecute; aceste modele trebuie confruntate pe urmă cu datele săpăturilor şi cu toate celelalte modalităţi de abordare a realităţilor antice. Dialogul preistorie – etnologie s-a impus întotdeauna, fiindcă cele două discipline au cîmpuri de cercetare vecine, în ciuda mijloacelor de abordare diferite: una se ocupă de trecut, amputat de aleatoriul conservării vestigiilor, pe cînd cealaltă studiază prezentul viu şi discursul, fiind lipsită de profunzime istorică.

Postulînd că evoluţia umană este liniară, avînd viteze de dezvoltare diferite în funcţie de diversele regiuni, specialiştii preistoriei s-au îndreptat din secolul al XIX-lea către „primitivii" contemporani, pentru a căuta să afle de la ei care sînt funcţiile uneltelor găsite în timpul săpăturilor, tipurile de arhitectură neolitică de pe malul lacurilor sau semnificaţia gravurilor şi picturilor rupestre. Pe la 1950 se estompează primatul acestui tip de comparatism, dominat de un joc de puzzle care utiliza informaţiile adunate de peste tot din lume, în ciuda lucrărilor lui G. Childe (între 1920 şi 1950), al cărui demers, de inspiraţie marxistă, acordă un loc fundamental interpretării etnologice. A. Leroi-Gourhan reproşa comparatismului sumar că paralizează imaginaţia ştiinţifică, căutînd să explice totul prin analogie; sub influenţa sa, cercetarea s-a îndreptat spre etnologia preistorică şi spre experimentare. A doua ruptură metodologică se produce pe la 1960, o dată cu apariţia publicaţiei *New Archeology* şi în acelaşi timp cu neo-evoluţionismul lui E. Service şi M. Sahlins. Pentru S.R. Binford (1968), există o interdependenţă a faptelor sociale, a tehnicilor şi a constrîngerilor ecologice în sistemele în echilibru, în aşa fel încît importanţa alegerilor culturale poate fi neglijată. În aceste condiţii, el propune, conform unui demers clasic în istoria ştiinţelor, utilizarea unei abordări ipotetico-deductive care să permită trecerea de la analizele etnografice la faptele arheologice. Astfel ia naştere termenul de „etnoarheologie", a cărui apariţie este însoţită de o reflecţie asupra „legilor" generale ale comportamentului (Schiffer, 1976), bazată pe un principiu uniformizator cu valoare transculturală. Pentru J.E. Yellen

(1977) şi A.R. Gould (1978), speranţa de a defini unele „legi" transculturale se estompează din momentul în care se recurge la analogii între populaţii dispărute şi populaţii vii despre care se presupune că ar fi comparabile cu primele. În toate cazurile se pune problema legitimităţii în utilizarea analizei etnografice pentru explicarea trecutului, întrucît prin natura sa raţionamentul analogic nu poate furniza probe de unul singur şi ar fi periculos ca variabilele culturale şi ideologice să fie trecute sub tăcere. Şcoala de la Cambridge, de arheologie structurală şi simbolică (Hodder, 1982), intenţionează să reacţioneze la tezele propuse de *New Archeology*. Ea denunţă funcţia pur utilitară atribuită culturii materiale, ocupîndu-se de studierea codului simbolurilor, a reprezentărilor ideologice ale relaţiilor sociale, a sensului şi utilizării lor. În această reevaluare, etnoarheologia dobîndeşte un rol-cheie.

Astăzi nu mai există nici un domeniu al cercetării preistorice care să nu fie contaminat de utilizarea modelelor etnoarheologice. De la lanţul operatoriu la repartiţia mărturiilor, de la arhitectură la fosilizarea vestigiilor, de la raporturile sociale la cimitire, de la exploatarea mediului la plantele cultivate, putem să spunem că toate domeniile de investigaţie au fost abordate cu mai mult sau mai puţin succes. La fel stau lucrurile şi în cazul disciplinelor care se fereau să practice comparatismul etnografic – etnologia preistorică sau experimentarea arheologică. S-a ajuns la concluzia că nici ştiinţele aplicate arheologiei nu scapă de necesitatea de a construi modele ale interacţiunii om – mediu. Un exemplu în acest sens este cel al poluării antropice a polenului sau a resturilor vegetale găsite în siturile de habitat preistoric: acest polen şi aceste vegetale ne oferă indicaţii asupra surselor de exploatare a mediului de către om, şi nu despre mediul însuşi (Pétrequin, 1984).

Utilizarea modelelor etnoarheologice este la modă, dar nu trebuie să uităm că acestea pun în evidenţă analogii sau, în cel mai bun caz, convergenţe. Etnologia furnizează un catalog al posibilităţilor (Gallay, 1986), însă nu al tuturor posibilităţilor. Rolul ei ar trebui să fie acela de a contribui la reducerea generalizărilor abuzive, căci riscul care pîndeşte etnoarheologia este acela ca ea să se mulţumească cu o survolare a realităţilor sociale şi culturale, sub pretextul că problematica sa nu poate să fie etnologică. Situată la interfaţa a două domenii disciplinare, etnoarheologia îşi fixează astăzi ca scop esenţial înţelegerea modului în care fapte şi evenimente actuale pot (sau nu) să se „fosilizeze", adică să fie (sau nu) puse în evidenţă de cercetările arheologilor. Această strategie nu poate fi productivă decît în măsura în care ia în considerare atît procesele lumii vii, cît şi întoarcerea acestor procese spre faptele trecutului.

P. PÉTREQUIN

● BINFORD S.R., BINFORD L.R. (ed.), 1969, *New Perspectives in Archeology*, Aldine, Chicago. – GALLAY A., 1986, *L'archéologie demain*, Belfond, Paris. – GOULD A.R. (ed.), 1978, *Exploration in Ethnoarcheology*, University of New Mexico Press, Albuquerque. – HODDER I., 1982, *Symbols in Action. Ethnoarcheological Studies of Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge. – KRAMER C. (ed.), 1979, *Ethnoarchaeology. Implications of Ethnography for Archaeology*, Columbia University Press, New York. – PÉTREQUIN A.-M., PÉTREQUIN P., 1984, *Habitat lacustre du Bénin. Une approche ethnoarchéologique*, Recherches sur les civilisations, Paris. – SCHIFFER M.B., 1976, *Behavioral Archaeology*, Academic Press, New York. – YELLEN J.E., 1977, *Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past*, Academic Press, New York – San Francisco – Londra.

ARHITECTURĂ

Termenul „arhitectură", utilizat în contextul antropologiei, trimite la un ansamblu complex de fenomene care se referă nu numai la locuinţe, ci şi la habitat, la organizarea spaţiului, la modul de viaţă, la formele de organizare economică, socială şi politică, la sistemele simbolice şi religioase. Arhitectura este creatoare de spaţiu şi de relaţii spaţiale, este o formă de expresie în mod fundamental socială, al cărei limbaj formal utilizează conceptul (cu conţinut variabil) de „spaţiu" şi ţine seama de o conştiinţă

mentală a spațiului. Însă arhitectura nu este doar un mod de elaborare materială a unei reprezentări: definind locurile, ea face din acestea receptacule ale semnelor, de unde și bogăția semnificațiilor simbolice legate de anumite tipuri de edificii sau de spații amenajate (sanctuare, sedii ale deținătorilor puterii, piețe etc.) și, mai general, legate de casă și de amplasamentele rezervate diferitelor activități sociale.

Prin caracterul său primar și funcțional de „conținător", un obiect arhitectural nu poate fi sesizat printr-un act perceptiv unic, pentru aceasta fiind nevoie de o serie de acte care țin de o dublă abordare (din interior și din exterior), experiența perceptivă globală trecînd dincolo de simpla experiență vizuală. Spațiul arhitectural dezvăluie o viziune asupra lumii și a poziției omului în această lume. Ca orice alt limbaj, limbajul arhitectural nu poate fi înțeles decît dacă este pus în relație cu contextul cultural care îl produce, pentru că ierarhia normelor și valorilor unei arhitecturi este integrată unei ierarhii care o înglobează, aceea a culturii corespondente. De la paravanul de crengi al bușimanilor kung la turnurile cetăților yemenite, de la casele hipogee din Modica (Sicilia) la locuințele pe piloni din satele de pe malul lacului Nokwe din Benin, orice arhitectură permite o „lectură" a manierei în care un grup articulează comunicarea dintre membrii săi și relația sa globală cu spațiul. Geometria, chiar înainte de a fi un instrument tehnic pentru construcție, este un ansamblu de simboluri susceptibile a fi citite în termeni cosmogonici sau metafizici. În satele kasena din Burkina Fasso, locuințele pătrate sînt rezervate bărbaților, locuințele rotunde – femeilor, circularitatea fiind asociată cu uterul, cu luna, cu noțiunea de „origine", cu fecunditatea și cu continuitatea ca semn al imuabilului.

A înțelege simetria volumelor, a elementelor modulare, a recurențelor morfologice, înseamnă a pune în evidență opozițiile elementelor ce se organizează în raport cu un centru, care nu se definește în mod necesar în termeni geometrici. În Benin, cu ocazia marilor evenimente regale care se desfășoară la Abomey, porțile palatului regal prin care intră și ies demnitarii sînt numite „de stînga" și „de dreapta" prin raportare la poarta prin care trece regele, considerată a fi „centrală", deși ea nu este astfel din punct de vedere geometric.

Factorii de mediu (climă, natura solurilor, materialele disponibile) și gradul de dezvoltare tehnică a societății au în mod cert un efect direct asupra tipurilor de locuințe, dar, adesea, unor condiții naturale identice pot să le corespundă soluții arhitecturale foarte diversificate, născute din variabilitatea constrîngerilor socio-economice și culturale care modelează condițiile de producere a obiectelor arhitecturale, căci determinarea și evoluția formelor nu țin doar de factori materiali. În Apulia (Italia), două sate vecine, Alberobello și Ceglie Messapica, au ca activități principale agricultura și creșterea animalelor, însă în primul sat unitatea de lucru este familia, pe cînd în al doilea sat unitățile economice sînt fermele colective. Casele din Alberobello sînt celebrele *trulli*, case familiale independente, pe cînd la Ceglie Messapica, locuințele sînt aliniate și grupate pe ferme. Casa este o formă care delimitează un spațiu organic de echilibru între natură și cultură, între omul care construiește și locuiește și persoana ca ansamblu al reprezentărilor. Casa este, după caz, arcă divină (dogoni, Mali), urnă funerară (Latiumul superior, Italia), uniune sexuală (lobi, Burkina Fasso); ea este zoomorfă la populația fali din Camerun și antropomorfă la kabili, care concep corpul omenesc ca schemă simbolică a oricărei structuri.

Orientarea axelor unei case poate fi stabilită printr-un ritual de întemeiere realizat de un bărbat (cel mai bătrîn membru al comunității, preot, vrăjitor) care cunoaște atît caracteristicile fizice și metafizice ale locului de amplasare, cît și istoria și mitul la care se referă grupul căruia îi aparține constructorul casei. Dacă există, „cartografia" indigenă poate să furnizeze indicații despre concepțiile societății respective în materie de reprezentare a spațiului (geografie) și a lumii (cosmologie) și, în consecință, despre locul ocupat de locuință în interiorul unui asemenea sistem. Să ne amintim pictografiile indienilor din Cîmpii, hărțile pe scoarță de mesteacăn ale populațiilor siberiene sau planurile militare trasate pe scoarță sau pe țesături de către spionii regilor de la Abomey.

Amplasamentul locuinţei este un fel de spaţiu proiectiv al structurii sociale. Societăţile acefale (lobi din Burkina Fasso, dagari din Burkina Fasso şi din Ghana, gonja din Ghana) pot să aibă un habitat „în nebuloase, a cărui configuraţie o oblitereazǎ pe cea a spaţiului sătesc. Astfel, rolul clanurilor se manifestă prin împărţirea spaţiului comunităţii locale în sectoare sau în zone (indienii bororo din Brazilia, bambara şi hausa din Africa de Vest). Centralizarea puterii are un efect direct asupra organizării spaţiului: de exemplu, la populaţiile yoruba (Nigeria) sau fon (Benin), palatul, aflat in capitala regatului, este izolat printr-un zid de restul cartierelor, care sînt dispuse în jurul lui, după un plan circular.

Deschizăturile, fie că e vorba de uşi, ferestre sau guri de vatră, sînt elementele locuinţei cel mai bine protejate. Cei din populaţia lobi îngroapă sub pragul caselor lor un „medicament" specific familiei rezidente, care accentuează separaţia dintre interior şi exterior, permiţînd recunoaşterea străinului şi, dacă e cazul, împiedicîndu-l să facă vreun rău. În Franţa, în partea orientală a Lorenei, poarta de la intrarea casei are deasupra sa un fronton monumental, pentru decorarea căruia sînt folosite atît simboluri păgîne (svastica cu braţe curbe, soarele, steaua, rozasa), cît şi simboluri creştine; uneori, relieful ancadramentului desenează o cruce de talia porţii.

Separînd decorarea unei locuinţe de concepţia sa arhitecturală, nu am face decît să tăiem în două o unitate indivizibilă. La dogoni, coliba pentru sfat (*togu na*) este concepută în aşa fel încît fiecare dintre stîlpii care susţin acoperişul reprezintă un cuvînt, succesiunea stîlpilor unei colibe reprezintă o frază, iar ansamblul colibelor, văzute prin intermediul drumului ritual al lui *sigi*, constituie un discurs.

Pe lîngă arhitectura reală, a proiecţiei şi a construcţiei, există şi o arhitectură pe care am putea s-o numim „virtuală", care, ca sub o vastă cupolă protectoare invizibilă, defineşte, delimitează şi organizează o porţiune de spaţiu centrată asupra casei, în jurul căreia se desfăşoară drumuri, grădini, cîmpuri etc.

Concepţia arhitecturală rezultă din convergenţa unui număr atît de mare de factori tehnici, socio-economici şi culturali, încît ar fi inutil să pretindem că am alcătuit un repertoriu exhaustiv. Diferitele elemente de determinare a formelor şi a funcţiilor arhitecturale sînt considerate a fi nişte elemente grafice, a căror suprapunere ar da o epură globală, utilizabilă la orice scară, iar numeroasele implicaţii culturale ar trebui să ne ducă, prin intermediul arhitecturii, la descoperirea unui cod.

G. ANTONGINI, T. SPINI

● ANTONGINI G., SPINI T., 1981, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Atto Volta*, Laterza, Bari. – BORDIEU P., 1974, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris. – GUIDONI E., 1975, *Architettura primitiva*, Electa, Milano. – GUTKIND E.A., 1958, *Architettura e società: spazio e materia, gruppo e individuo*, Edizioni di Comunità, Milano. – LEBEUF J.-P., 1961, *L'habitation des Fali*, Hachette, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1978, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. – MOHOLY-NAGY S., 1957, *Native Genius in Anonymous Architecture*, Horizon Press, New York. – PAUL-LÉVY F., SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris. – RAPOPORT A., 1969, *House Form and Culture*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (trad. fr. *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, Paris, 1972). – SPINI T., SPINI S., ANTONGINI G., 1976, *Togu na*, Electa, Milano.

ARIE CULTURALĂ

O arie culturală (germ. *Kulturkreis*, engl. *culture area*) este un teritoriu sau o zonă geografică definită prin răspîndirea unui ansamblu de „elemente" culturale date (obiecte materiale, caracteristici ale organizării sociale sau credinţe). Prefigurată de „provinciile geografice" ale lui A. Bastian (1860), ideea de *Kulturkreis*, cheia de boltă a „morfologiei culturale" (*Kulturmorphologie*), a fost popularizată de L. Frobenius (1898), discipol al lui F. Ratzel (1899) şi al lui F. Schurtz, şi detaliată de F. Graebner (1911). Căutarea sistematică a unor asemenea configuraţii avea ca scop stabilirea unei cronologii relative

a culturilor, suceptibilă să întemeieze o istorie universală a societăților „inferioare". Teoria difuzionistă de care e legată această idee respinge evoluționismul unilinar și postulează o dezvoltare neuniformă a culturilor în cadrul unei transformări în stadii (*Kulturstufen*). Aceste stadii sînt identificate, sincronic și diacronic, prin prezența, absența sau variațiile relative ale unor grupuri de trăsături impuse de către analist și specificate în funcție de criteriile: formă, cantitate și continuitate. Școala de la Viena (Schmidt 1939; W. Koppers) a utilizat această metodă pentru a rezolva problema originii ideii de Dumnezeu, precum și cea a originii unor instituții (statul, familia). H. Baumann și D. Westermann (1940), ca și alți etnologi de limbă germană, au încercat să restrîngă această abordare la studiul contactelor specifice și recunoscute între grupuri de societăți relativ omogene.

Teoria ariilor culturale a cunoscut un oarecare succes în Europa și a jucat un rol fundamental în dezvoltarea în Statele Unite a cercetărilor nord-amerindiene. C. Wissler (1927) a introdus noțiunile de „arie temporală" – pentru a explica relațiile dintre familiile lingvistice și ansamblurile culturale – și de „model" (pattern) cultural, iar mai tîrziu (1939, 1944) A. Kroeber, un excelent cunoscător al antropologiei de limbă germană, a propus o împărțire a Americii de Nord în arii culturale pur spațiale și sincronice, împărțire care prevalează încă și astăzi.

Aplicarea conceptului de „arie culturală" a facilitat, fără îndoială, compararea culturilor, însă nu a permis depășirea dificultății apărute în urma deducerii unor secvențe temporale plecînd de la distribuții spațiale. Punînd pe același plan obiecte materiale, credințe și instituții, ea a contribuit adesea la o reificare a societăților studiate, care au fost reduse la niște scheme ce trimiteau la imaginea unei omeniri distribuite în diferite straturi ierarhice.

E. CONTE

● BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Völkerkunde von Afrika* (trad. fr. parțială: H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 1948). – FROBENIUS L., 1898, „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen", în *Zeitschrift der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin*, 33: 111-125. – GRAEBNER F., 1911, *Methode der Ethnologie*, Winter, Heidelberg. – HAECKEL J., 1956, *Zum heutigen Forschungstand der historischen Ethnologie. Die Wiener Schule der Völkerkunde*, *Festschrift*, Viena. – KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley. – LESER P., 1963, „Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis", în *Anthropos*, 58, 1-36. – MONTANDON G., 1934, *L'ologenèse culturelle: traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, Payot, Paris. – RATZEL F., 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde und die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială: *La géographie politique – Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987). – SCHMIDT W., 1937, *Handbuch der Methode der kulturischen Ethnologie*, Verlag der Aschendorffschen Verlag buschandlung, Munster, Westl.

ARIE LINGVISTICĂ

Aria lingvistică a^i este porțiunea de spațiu ocupată de populația la care se manifestă faptul lingvistic i. Dacă i reprezintă uzul unei anume limbi primare, aria lingvistică și teritoriul etnic coincid, în măsura în care limba este o trăsătură care definește etnia. Există, totuși, unele excepții. Fracțiunile leeko și daka ale populației tchamba (Nigeria-Camerun) vorbesc două limbi distincte; dimpotrivă, abandonarea dialectului gaelic în favoarea englezei nu a adus cu sine disoluția etniei irlandeze. Conturul ariilor limbii primare, foarte clar în cazul populațiilor stabile și omogene, se estompează în urma contactelor, simbiozelor și migrațiilor, care, în plus, fac să coexiste mai multe uzuri ale limbii (a doua limbă, limbă vehiculară, limbă oficială etc.), ale căror arii se intersectează. Multilingvismul adaugă la deriva specifică a limbii factori exogeni de variație: inovațiile fonetice, lexicale sau gramaticale se difuzează plecînd de la punctul lor de emergență, iar dialectologia studiază ariile lor de răspîndire a^i, a^j, ... Dacă aceste arii nu

coincid, limitele lor, isoglosele *i, j*, ..., se intersectează în rețea ; în acest caz, se vorbește de *continuum dialectal*. Dacă isoglosele urmează în număr semnificativ trasee identice sau asemănătoare, fasciculele pe care le formează sparg continuumul în dialecte distincte. Extinsă la grupuri de limbi contigue, această tehnică de analiză arată că faptele de difuziune depășesc compartimentările genetice postulate de lingvistica comparată. Astfel, consoanele cu dublă ocluzie s-au extins de la filonul khoisan la limbile bantu vecine. Cazurile cele mai frecvente (pentru că se referă la componenta cea mai puțin structurată a limbajului) sînt împrumuturile lexicale ale căror arii de răspîndire, poli și axe de difuziune pun la dispoziția istoriei indicii cruciale. Această perspectivă, aplicată unor trăsături sau grupuri de trăsături extralingvistice, se apropie de teoria difuzionistă a ariilor culturale.

R. BRETON, M. DIEU

● BRETON R., 1976, *La géographie des langues*, PUF, Paris. – SEGUY J., 1973, „Les atlas linguistiques de la France par région”, în A. Lerond (ed.), *Langue française. Les parlers régionaux*. – THOMAS J.M.C., 1970, „Aires de phonèmes et aires de tons dans les langues d'Afrique centrale”, în Thomas J.M.C., Bernot L. (ed.), *Langues et techniques, nature et société*; t. I, *Approche linguistique*, Klincksieck, Paris. – WINTER W., 1973, „Areal Linguistics: Some General Considerations”, în T.A. Sebeok (ed.), *Curent Trends in Linguistics*; t. II, *Diachronic, Areal and Typological Linguistics*, Mouton, Haga – Paris.

ARTĂ (ANTROPOLOGIA ~EI)

Ezitările în privința terminologiei care trebuie adoptată pentru a desemna producțiile plastice și picturale ale societăților „primitive” (care, în funcție de autori, sînt desemnate prin termenii „artă primitivă”, „tribală”, „exotică”, „magică”, „neoccidentală” sau chiar, mai recent, „etnologică”) reflectă problemele pe care le pune, chiar și astăzi, definirea obiectului științei numite antropologia artei. Este de remarcat că, în vreme ce antropologii fac eforturi pentru a demonstra preocuparea disciplinei lor pentru cunoașterea oricărei societăți, specialiștii în antropologia artei încearcă să limiteze domeniul lor de studiu la o singură clasă de obiecte, cele provenind în exclusivitate din societățile „tradiționale”, „fără scriere” sau, mai simplu, „la scară redusă” (Layton, 1981). Imprecizia datorată definițiilor negative (care spun ce anume nu este obiect al antropologiei artei, dar care ne permit foarte rar să întrezărim ce ar putea să fie) se adaugă vechii probleme – al cărei caracter insolubil e dovedit de istoria esteticii – a definiției, univoce și *a priori*, a noțiunii de „artă”. De altfel, perceperea operelor plastice provenite din rîndul civilizațiilor neoccidentale a dus la apariția a două interpretări, care, adaptîndu-se la definițiile negative ale „artei primitive”, împiedică înțelegerea acesteia: evaluarea etnocentrică a artei și negarea sa aparentă, estetica primitivistă. Punctul de vedere etnocentrist rezervă termenul „artă” tradiției occidentale și contestă faptul că producțiile plastice și picturale ale societăților socotite primitive pot să reflecte o atitudine comparabilă cu cea a artistului european. Estetica primitivistă, de la C. Einstein (1915) la W. Rubin (1984), postulează, dimpotrivă, universalitatea absolută a limbajului artistic: orice obiect de artă poate fi înțeles independent de semnificația pe care o are în societatea în care a fost conceput. Dacă enocentrismul renunță la universalitatea artei, estetica primitivistă renunță la punctul de vedere antropologic asupra operei de artă. În nici unul din cazuri, antropologia nu își găsește locul. Pentru a ieși din acest cerc vicios, trebuie să revenim la sensul prim al cuvîntului „artă”. Termenul latinesc *ars* (din care derivă) a păstrat multă vreme două sensuri care astăzi sînt distincte. Pe de o parte, cum scrie E. Panofsky (1943), *ars* desemnează capacitatea conștientă și intențională a omului „de a produce obiecte [...] în același fel în care natura produce fenomene. [...] În acest sens, activitatea unui arhitect, a unui pictor sau a unui sculptor putea încă să fie numită, în plină Renaștere, *artă*, la fel ca activitatea unui țesător sau a unui apicultor”. Pe de altă parte, *ars* desemnează, într-un sens aproape dispărut astăzi, un ansamblu de tehnici sau de reguli pe care gîndirea trebuie

să le urmeze pentru a atinge cunoașterea și reprezentarea realului. Astfel, nu numai regulile argumentației logice erau pentru sofiști și stoici o *ars*, ci și ceea ce numim astăzi astronomie a putut să se numească de-a lungul vremii *arta stelelor*. Plecînd de la dubla articulare a acestui concept, putem afirma că studierea raportului pe care fiecare cultură îl stabilește între aceste două aspecte ale noțiunii de „artă” (între anumite forme de cunoaștere și anumite tehnici de concepere și producere a imaginilor) constituie obiectul antropologiei artei. Această definiție are două avantaje: permite înțelegerea istoriei interpretărilor pe care civilizația occidentală le-a dat reprezentărilor plastice, picturale și arhitecturale ale culturilor „primitive” și se înscrie într-o perspectivă de cercetare care, deși se aplică în principiu oricărei forme de artă, definește cu claritate punctul de vedere al antropologului asupra creației artistice și distinge sarcina acestuia de cea a criticului și istoricului artei occidentale.

Începînd din secolul al XV-lea, navigatorii și negustorii au început să importe în Europa obiecte provenind din regiuni ale lumii pînă atunci necunoscute. Aceste obiecte au intrat de îndată în colecțiile suveranilor europeni, mai ales în cele ale regilor Franței, ale familiei de Medici de la Florența și ale Habsburgilor. Ele au fost clasate cu grijă și conservate în *Wunderkammern*, acele „cabinete cu minuni” în care primii colecționari așezau alături operele marilor pictori și obiecte feerice cum ar fi coarne de unicorn, nautili sau mandragore antropomorfe (Schlosser, 1908). *Wunderkammer* aspiră, așa cum a arătat J. Schlosser, să reprezinte o imagine a ordinii cosmosului, obiectul exotic găsindu-și aici locul ca o mărturie enigmatică a limitelor spațiale și temporale ale universului cunoscut. El desemnează aici, ca în primele hărți geografice, o *terra ultra incognita*. Curiozității savante provocate de fildeșul din Benin adus de portughezi îi urmează revelația artei aztece și maya din Noile Indii. Dürer ne-a lăsat o mărturie a fascinației sale în fața acestor obiecte în jurnalul său, care rezumă foarte bine atitudinea oamenilor Renașterii în fața acestor opere ale unor artiști necunoscuți:

„Am văzut obiectele care i-au fost aduse regelui [Carol al V-lea] din noua țară a aurului: un soare de aur de lungimea unei mîini și o lună aproape la fel de mare, toată din argint; [...] obiecte minunate de toate felurile, mult mai frumoase la vedere decît miracolele. Aceste lucruri sînt atît de rare, încît au fost prețuite la o sută de mii de florini. În întrega mea viață nu am văzut ceva atît de frumos: erau minuni ale artei și m-am mirat de geniul locuitorilor acestor țări îndepărtate” (*apud* Panofsky, 1943).

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, colonizarea a dus la o mare acumulare de obiecte provenind din societățile primitive. Pretutindeni în Europa, un mare număr de obiecte (care constituie o parte importantă a colecțiilor muzeelor de astăzi) au fost stocate și apoi uitate. În 1851, o parte dintre ele vor fi expuse la Londra cu ocazia primei Expoziții universale. Din acel moment, ele nu au mai fost percepute ca opere minunat realizate de niste artiști necunoscuți, ci ca mărturii imperfecte ale primelor stadii ale unei evoluții (atît tehnice, cît și intelectuale) care duce la civilizația occidentală. Această perspectivă evoluționistă este expusă clar în primele lucrări ale unui pionier al cercetărilor asupra originii artei, G. Semper. Semper (1983, 1985) este primul care a studiat (ceea ce cunoștea din) arta primitivă (un sat maori și o colibă ceremonială carib pe care a văzut-o la Expoziția universală) pentru a o situa în cadrul unei istorii comparate a stilurilor. Totuși, metoda sa de analiză nu se reduce la reconstruirea conjecturală a originilor reprezentării artistice. Urmînd modelul lui G. von Humboldt (care pornea de la lucrările științifice ale lui Goethe), el a combinat ideea unei dezvoltări liniare a tehnicilor cu analiza formelor elementare (*Uhrformen*) care stau la baza oricărei reprezentări artistice. Nu orice stil este mărturia directă a unei etape a evoluției culturale. El realizează, mai degrabă, la fel ca și arta maorilor, o sinteză perfectă între tehnici supuse evoluției și formele mentale de organizare a spațiului pe care orice reprezentare le presupune. Dacă pentru Semper în arta primitivă „nu avem o copilărie a stilurilor” (1871, *apud* Podro, 1982), acest lucru se întîmplă pentru că *ars* ca tehnică este premisa logică – înainte de a fi premisa istorică – a lui *ars* ca limbaj al reprezentării spațiale. Prima aparține domeniului variației istorice și geografice, pe cînd cealaltă se supune

legilor care prezidează reprezentarea mentală a spațiului. Această idee despre evoluția și despre natura artei este mai puțin îndepărtată decît am fi înclinați să credem de unul dintre premisele operei fundamentale pe care F. Boas a consacrat-o artei primitive (1927). Într-adevăr, pentru Boas există artă acolo unde stăpînirea absolută a unei tehnici ajunge la o formă perfectă. Atunci, această formă poate să depășească simpla funcție de obiect utilitar și să devină astfel modelul unui stil. Or, acesta depinde atît de organizarea particulară a unei culturi, cît și de constrîngerile inerente oricărei reprezentări a spațiului. Există, după Boas, două maniere de reprezentare a spațiului: una ține direct de văz și reprezintă un obiect, în felul în care o face ochiul, dintr-o perspectivă unifocală, pe cînd cealaltă reprezintă obiectele nu așa cum se prezintă ele văzului, ci mai mult așa cum sînt reprezentate de către spirit. Astfel, de exemplu, o sculptură a indienilor de pe Coasta de nord-vest poate să multiplice perspectivele și să reprezinte un animal din mai multe puncte de vedere simultane. Așadar, arta primitivă nu este nici naivă și nici rudimentară; alegînd o variantă specifică de organizare a spațiului, ea construiește complexitatea acolo unde privirea noastră este obișnuită să simplifice. Ea tinde către o reprezentare complexă a obiectului pentru ca noi să construim mental prezența sa reală cea mai completă cu putință, dincolo de ceea ce poate să facă privirea. Descoperirea acestei concepții despre spațiu constituie adevăratul instrument al analizei, cheia de lectură utilizată de Boas pentru interpretarea artei indienilor de pe Coasta de nord-vest (analiză pe care Lévi-Strauss a continuat-o, în același spirit, studiind dedublarea reprezentării, caracteristică acestei arte, 1958). Cercetările lui Boas au arătat, o dată pentru totdeauna, cum studierea artei primitive poate să se întemeieze nu doar pe cunoașterea detaliată a stilurilor și tehnicilor, ci și pe înțelegerea categoriilor mentale care îi sînt specifice.

Boas a stabilit între cei doi poli ai lui *ars* amintiți mai sus o relație destul de asemănătoare cu cea propusă de Semper: dacă tehnicile, funcțiile și stilurile pot varia în timp și în spațiu, forma abstractă care rezultă în urma acestora în arta primitivă răspunde unor criterii care decurg dintr-o facultate estetică universală. Preocupat de stabilirea principiilor abstracte de organizare a spațiului care definesc un stil, Boas a dat puțină atenție, în *Primitive Art*, semnificației pe care obiectele de artă pot să o asume în contexte care le sînt specifice și, în mod special, în ritualuri. Așa cum arată cele două culegeri editate de A. Forge (1973) și D. Biebuyck (1969), cercetarea contemporană s-a angajat pe această cale. Boas a arătat că funcția reprezentativă pe care o poate asuma un obiect în contexte care îi sînt specifice este cea care îl face, indiferent dacă este util sau inutil, interpretabil ca artă. Urmînd această indicație, care reia analogia propusă de Semper între expresia artistică și limbaj, antropologi ca G. Bateson, A. Forge sau E. Carpenter au studiat stilul artistic ca un sistem de comunicare și de semnificație independent de limbajul verbal. Definiția propusă aici, care evită orice referire la teoria frumosului și la noțiunea de „valoare estetică", se situează în această perspectivă și permite mai ales distingerea sarcinii antropologului de teren de cea a muzeografului sau a criticului de artă. Fie că se ocupă de arta „antică", de cea „contemporană" sau chiar de cea „primitivă", criticul de artă, în funcție de gustul său, de cunoștințele sale și de ritmul pieței artei, stabilește o scară de valori. Astfel, el formulează o distincție între artă și non-artă care nu îl privește deloc pe antropolog. Acesta din urmă, care poate să studieze variația culturală a criteriilor în cauză, nu consideră frumosul ca scop al procesului artistic. Experiența de teren îl conduce mai degrabă la a considera experiența (cu adevărat reală) frumuseții un mijloc utilizat de fiecare cultură și de fiecare artist pentru realizarea acelei sinteze originale care definește o *ars*. Cercetarea de teren a arătat că arta nu reflectă doar satisfacerea unui ideal sau a unei nevoi estetice, ci poate să ne descopere și aspecte legate de organizarea spațiului, de modalitățile de transmitere a cunoașterii și de registrele de semnificație a simbolismului ritual. Bazată, de relativ puțină vreme, pe o muncă de teren minuțioasă, cercetarea antropologică asupra artei își impune ca sarcină studierea comparativă a formelor pe care fiecare cultură le impune exprimării unei gîndiri a spațiului. Din acest

punct de vedere, domeniul artei devine, dintr-o colecţie monumentală de obiecte inanimate, studiere a unui anumit număr de practici tradiţionale care, fără să se identifice cu limbajul, vizează prin mijloace proprii producerea de sens. Din această perspectivă, nici o mărturie a artei primitive nu poate fi citită decît în contextul unei organizări particulare a spaţiului; situat în propriul sau orizont, obiectul reprezentativ devine o cheie de lectură indispensabilă pentru interpretarea unei tradiţii. Carpenter (*apud* Haselberger, 1961) observă că, dacă este situată în propriul său univers, „o sculptură, înainte de a fi un obiect, este un *act*". Din aceasta el conchide că „este absurd să credem că o vizită la muzeu ne pune în faţa unei arte primitive". Dacă adoptăm această perspectivă şi dacă definim antropologia artei ca fiind studierea unei relaţii complexe între o *ars* a tehnicii şi o *ars* a gîndirii, devine posibil să formulăm dubla provocare ce o aşteaptă: să restituie obiectelor exotice limbajul lor propriu şi să elucideze, printr-o cercetare de teren, natura acestui act.

C. SEVERI

● BIEBUYCK D. (ed.), 1969, *Tradition and Creativity in Tribal Art*, University of California Press, Berkeley. – BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Instituttet for sammelignende kulturforskning, Oslo. – EINSTEIN C., 1986, „La sculpture nègre", în *Qu'est-ce que la sculpture moderne?*, Catalogue de l'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris. – FORGE A. (ed.), 1973, *Primitive Art and Society*, Oxford University Press, Londra – New York. – GERBRANDS A.A., 1967, *Eigth Asmat Carvers of New Guinea*, Mouton, Paris – Haga. – HASELBERGER H., 1961, „Methods of Studying Ethnological Art", în *Current Anthropology*, 2 (4): 341-384. – LAYTON R., 1981, *The Anthropology of Art*, Granada, Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, „Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – PANOFSKY E., 1987 (1943), *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Hazan, Paris. – PODRO M., 1982, *The Critical Historians of Art*, Yale University Press, New Haven – Londra. – RUBIN W. (ed), 1984, *Primitivism in XXth Century Art*, Museum of Modern Art, New York (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art du XX^{e} siècle*, 2 vol., Flammarion, Paris, 1991). – SCHLOSSER J. von, 1908, *Der Kunst und Wunderkammern des Spätrenaissance*, Viena. – SEMPER G., 1983, „London Lecture: November 11, 1853", în *Res-Anthropology and Aesthetics*, 6; 1985; „London Lecture: December 1853", în *Res-Anthropology and Aesthetics*, 9; 1861-1863, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, Verlag für Kunst und Wissenschaft, Frankfurt pe Main.

ASIA

Spre deosebire de Africa, America, Oceania şi Europa, Asia nu face obiectul unei prezentări generale în acest dicţionar. Continentul asiatic este studiat prin intermediul următoarelor articole vizînd regiunile sale: *Siberia*, *Asia Centrală*, *Asia Orientală*, *Orientul Mijlociu* (ansamblu în care poate fi înglobat, în anumite privinţe, Egiptul, care aparţine Africii „albe"; *cf. Africa de Nord*), *Himalaya*, *Indiană* (*Lumea ~*), *Asia de Sud-Est continentală*, *China*, *Coreea*, *Japonia* şi *Indonezia insulară*. Articolul *Pacificul de Nord* tratează şi despre Siberia extrem-orientală; articolele *Oceanul Indian* şi *Madagascar* se referă, parţial, la Asia de Sud şi de Sud-Est.

EDITORII

ASIA CENTRALĂ

Asia Centrală se împarte în trei bazine mărginite de lanţuri muntoase (Asia Centrală sovietică, Xinjiang sau Turkistanul chinez, Mongolia), în care alternează stepe, podişuri şi văi adînci. Relativa ostilitate a mediului nu a împiedicat nici formarea unor „imperii ale stepelor" (cum ar fi cele ale lui Genghis-Han şi Tamerlan), nici contactele cu familiile de popoare din jur. Sursele cele mai vechi sînt bizantine, arabe sau chinezeşti; totuşi, descifrarea stelelor funerare turceşti din Mongolia de Apus, începută în urmă cu un secol, dă un suflu nou abordării istorice.

Grupul turcofon numără 110 milioane de persoane, dintre care aproape jumătate în Turcia, 48 de milioane în fosta URSS şi restul în Iran, Afghanistan şi China. Factorului lingvistic i se adaugă un alt factor de unificare, islamul, chiar dacă e vorba despre un islam tîrziu, marcat de un puternic sincretism cu credinţele locale anterioare. Tradiţia mistică este foarte puternică aici (bektaşismul, naksbendismul), organizarea confreriilor putînd fi pusă în legatură cu ordinea genealogică ce guvernează societatea.

Dacă văile şi oazele sînt propice agriculturii, practicată cu o remarcabilă stăpînire a tehnicii irigaţiilor, majoritatea popoarelor turce ale stepei sînt păstori nomazi care efectuează ample migraţii (de la o sută la cinci sute de kilometri) între reşedinţele lor de iarnă din cîmpie (*kislak*) şi popasurile estivale de pe podişuri (*yaylak*), ritmate de un calendar ale cărui momente importante sînt apariţia nocturnă a Pleiadelor (8 noiembrie) şi dispariţia lor (6 mai). Iurta, un cort rotund de pîslă (*topakev*), este cadrul vieţii domestice ; cîteva zeci de iurte formează un *aul*, o tabără a segmentului familial de bază (*oba/obog*). Societatea este organizată în „şefii" segmentare, instabile politic, însă bazate pe principii şi instituţii de o mare constanţă. Fiecare segment reproduce la scară restrînsă funcţiile esenţiale ale ordinii tribale: cadrul teritorial (*el/ulus*), comandamentul şi titulatura (*beg/kaghan*).

Principiul descendenţei patriliniare se exprimă prin intermediul opoziţiei dintre os (*soy*, care provine de la tată) şi carne (care provine de la mamă), opoziţie utilizată atît în domeniul politic, cît şi în domeniul legăturilor de rudenie. Astfel, cazacii erau împărţiţi în „oase albe" (de stirpe nobilă) şi „oase negre" (oameni obişnuiţi), iar oghuzii susţin că descind dintr-un erou fondator mitic potrivit unui sistem de douăzeci şi patru de oase regrupate în două jumătăţi, dreaptă şi stîngă. Regula căsătoriei tradiţionale exogame cere să nu existe donatori şi receptori de femei în acelaşi „os" străin şi se apropie de modelul schimbului generalizat. Totuşi, ea este contrazisă de practică, aceasta fiind marcată de căsătoria cu verişoara paralelă patrilaterală, ceea ce demonstrează o influenţă arabo-islamică. Căsătoria întreţine reţele de dependenţă, de circulaţie a bunurilor şi de prestaţii de o amploare considerabilă, a căror existenţă se menţine, în ciuda legislaţiilor civile ale diferitelor state. Astfel stau lucrurile mai ales în Asia Centrală sovietică contemporană, unde practicile familiale, chiar fără referire la fundalul religios, traduc afirmarea identităţii etnice.

Elementul major al literaturii populare a popoarelor turce este reprezentat de existenţa unei mari tradiţii epice orale, care a început să fie fixată şi în scris începînd cu secolul al VIII-lea, tradiţie relativ bine studiată, în contrast cu etnografia cotidiană a acestor societăţi. Această tradiţie se manifestă sub două forme: povestiri mitice, arhaizante, în nordul şi estul ariei turcofone ; epopei istorice, precum epopeea kîrgîză a lui Manas (500.000 de versuri), epopeea lui Köroglu (fiul orbului) şi *Cartea lui Dede Korkut* (cunoscută în Anatolia şi în Azerbaidjan). Această tradiţie se apropie de cea care vine dinspre literatura persană şi, uneori, dinspre cea indiană, a epopeilor lirice *hikâye*, care comportă o intrigă amoroasă şi trăsături realiste, precum în cazul lui Ferhad şi Shirîn sau Şah Ismail. În ansamblul său, literatura populară păstrează urma credinţelor preislamice.

Elementul mongol este minoritar: el este repartizat între Republica Populară Mongolă (1.732.000 de locuitori în 1982), Republica Populară Chineză (2.500.000 de locuitori în 1982, în regiunea autonomă a Mongoliei interioare, 1.000.000 de locuitori în celelalte provincii de la vest) şi fosta URSS (în 1979, 353.000 de buriaţi, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Buriată, în jurul lacului Baikal, şi 147.000 de calmuci, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Calmucă, pe malul drept al Volgăi inferioare).

Omogenitatea tehnică şi culturală a societăţilor mongole tradiţionale este de asemenea remarcabilă. Dacă aceste societăţi se află astăzi în diferite raporturi de dependenţă, ele împart acelaşi mediu natural (stepa) şi se reclamă de la acelaşi trecut (imperiul lui Genghis-Han). Idealul lor comun este cel al cavalerului nomad care, pe de o parte, îşi păstoreşte turmele şi, pe de altă parte, mai degrabă dornic de libertate decît mînat de un spirit războinic, împinge mereu mai departe limitele spaţiului său.

Deplasarea nomadă a animalelor este un element constitutiv fundamental. Dacă numărul și amplitudinea deplasărilor variază în funcție de regiune (pînă la douăzeci pe an pe o distanță de mai mult de o sută de kilometri în regiunea Gobi), unitatea nomadă este redusă pretutindeni la o mînă de familii. Între unități dispersate, vizitele întrețin legătura socială, iar practica pastorală cere din partea solidarităților cosangvine anumite forme de colaborare între aliații aflați în relație de vecinătate. Viața nomadă, care în timpul iernii duce la împrăștiere și izolare, este marcată în timpul verii de mari adunări, atît pentru îndeplinirea unor sarcini colective, precum fabricarea pîslei sau castrarea cailor, cît și pentru desfășurarea unor ritualuri. Sezonul cald se deschide cu sărbătoarea primului lapte al iepei (laptele fermentat este băutura națională) și cuprinde „jocuri bărbătești”, *naadam* (lupte, tir cu arcul, curse de cai), a căror semnificație simbolică este în legătură atît cu prosperitatea colectivă, cît și cu ajungerea individului la vîrsta bărbăției; această perioadă este și cea a căsătoriilor. Toamna încep șezătorile consacrate recitării epopeilor. „Luna albă”, care inaugurează noul an potrivit calendarului lunar, este sărbătorită, pe de o parte, printr-o serie de vizite, care respectă o ordine de priorități, făcute rudelor, aliaților și vecinilor și, pe de altă parte, printr-o serie de ceremonii religioase pe lîngă mănăstirea lamaistă.

Noțiunea de „os” (*jas*) exprimă principiul filiației patriliniare. Ea desemnează grupul de filiație cel mai larg la calmuci și la unii buriați. Exogamia a rămas peste tot în vigoare pînă în epoca contemporană, chiar și în Mongolia, în ciuda dispariției organizării clanice în urma supunerii față de China imperială. În funcție de regiune, regula exogamică poate să se întindă pînă la rudele de „carne” și să înglobeze patriliniajul mamei, al tatălui mamei și al mamei mamei. Mai multe formule matrimoniale par a fi în vigoare, dintre care două simple: schimbul fetelor, practicat cu rigurozitate pentru comoditatea sa, însă devalorizat din punct de vedere ideologic, și schimbul generalizat, însoțit de daruri în vite, care este propovăduit, însă prea puțin practicat. Opoziția bazată pe principiul vechimii a introdus o diferență ierarhică între „oasele albe” (ramurile alcătuite din primii născuți, care se căsătoresc între ei), embrionul aristocrației, și „oasele negre” (ramurile mezine), oamenii de rînd. Ea a fost utilizată în cadrul constituirii imperiului lui Genghis-Han, dar nu a dat naștere unei organizări statale proprii, așa cum a arătat perioada sfîșiată de rivalități care a urmat căderii dinastiei mongole. Diversele rețele de solidarități și schimburi constituite pe baza înrudirii se mențin și în zilele noastre, adesea extinse și la persoane neînrudite.

Fondul religios al popoarelor mongole este șamanic, apropiat de cel al popoarelor siberiene. Dacă imperiul, celebru pentru toleranța sa religioasă, a cunoscut o primă pătrundere a budismului, această religie nu s-a implantat cu adevărat decît la sfîrșitul secolului al XVI-lea, sub forma sa lamaistă elaborată în Tibet. Ea a introdus o organizare clericală ierarhizată care a adus cu sine o ierarhizare comparabilă a societății și a determinat apariția în lumea nomadă a stepelor a unor vetre de sedentaritate: mănăstirile sînt atît locuri pentru negoț, cît și centre ale activității rituale care depășesc sfera clanului. Propagarea religioasă dă naștere unor forme diverse de sincretism în care doctrina trece pe al doilea plan.

Mongolii au scriere proprie din secolul al XIII-lea, sub imperiu. Literatura lor este alcătuită mai ales din povestiri istorice, opere religioase traduse din sanscrită sau din tibetană, precum și din mari cicluri de povești. Tradiția șamanică a rămas orală pînă în secolul al XX-lea, la fel ca și transmiterea epopeilor populare.

R. GOKALP, R. HAMAYON

● BAZIN L., 1986, „Les peuples turcophones en Eurasie: un cas majeur d'expansion linguistique”, în *Hérodote* 42 (6): 75-108. – BENNIGSEN A., LEMERCIER QUEYQUEJAY C., 1968, *L'islam en Union soviétique*, Payot, Paris. – BORATAV P., 1959, „L'épopée et hikâye”, în *Philologiae Turcica Fundamenta*, Steiner, Wiesbaden. – GOKALP A., 1987, „Le dit de l'os et du clan: de l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien”, în *L'Homme*, 27 (2): 80-98. – HAMILTON J., 1962, „Toquz Oghouz et son Ouyghour”, în *Journal Asiatique*, 210: 23-63. – HEISSIG W., 1973, „Les religions de la Mongolie”, în G. Tucci, W. Heissig, *Les religions du*

Tibet et de la Mongolie, Payot, Paris, 337-489. – HUMPHREY C., 1983, *Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – KRADER L., 1963, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Mouton, Paris – Haga. – ROUX J.-P., 1984, *Histoire des Turcs*, Fayard, Paris. – RUBROUCK G. de (1253–1255), 1985, *Voyage dans l'empire mongol*, Payot, Paris. – VLADIMIRTSOV B., 1948, *Le régime social des Mongols ou le féodalisme nomade*, Maisonneuve, Paris. – WIXMAN R. 1984, *The Peoples of the USSR. An Ethnographic Handbook*, Sharpe, New York.

ASIA DE SUD-EST CONTINENTALĂ

Asia de Sud-Est continentală prezintă o diversitate culturală fără egal în lume. Este suficient să constatăm că în această zonă coabitează cinci familii de limbi și că fiecare dintre aceste ansambluri lingvistice oferă un larg evantai de tipuri culturale diferențiate atît din punctul de vedere al sistemelor tehnice și al economiei, cît și din punctul de vedere al formelor de organizare socială și al religiei.

Vom înțelege dimensiunile acestei complexități și ale acestei diversități luînd în considerare exemplul familiei *austro-asiatice* (sau, mai precis, mon-khmere), care reprezintă stratul lingvistic cel mai vechi instalat în ceea ce P. Mus numea „colțul Asiei". Această familie cuprinde populațiile mon, khmeră, vietnameză, precum și pe semangi sau negritos și phi tong luang („spiritele frunzelor galbene"), fără a mai socoti numeroasele grupuri intermediare: mnong (Vietnam și Cambodgia), lawa (Thailanda), lamet (Laos), wa (China de Sud și Birmania) și grupurile munda din subcontinentul indian. Populațiile semang sau negritos și phi tong luang sînt populații de nomazi care trăiesc prin păduri și umblă în grupuri în căutarea plantelor sălbatice comestibile și a vînatului mic, primele în jungla malaieziană, iar cele din urmă în „arcul" Indochinei de Nord. Cît despre mon, khmeri și vietnamezi, ei au întemeiat state puternice, care au marcat profund istoria regiunii. Primele două populații, puternic influențate de modelul indian, au modelat civilizația cuceritorilor birmanezi și thai. Cele mai recente cercetări, atît lingvistice, cît și istorice, dovedesc importanța deosebită jucată de môn în diferite domenii și mai ales în ceea ce privește budismul. Khmerii au creat imperiul cel mai prestigios din cele care au dominat vreodată regiunea între secolele al IX-lea și al XII-lea. Cît despre vietnamezi, după ce s-au eliberat de jugul chinezesc, aceștia au creat un stat construit după modelul impus de foștii ocupanți și s-au răspîndit în „marș către sud", în detrimentul regatului cham (indianizat, de limbă austroneziană), pe care l-au absorbit în întregime, și al imperiului khmer, căruia i-au smuls provinciile care acopereau delta fluviului Mekong. În sfîrșit, după un secol de ocupație franceză, revoluționarii marxiști vietnamezi nu numai că au pus capăt acesteia, ci au și ținut în șah Statele Unite ale Americii. Totuși, după victoriile lor asupra celui mai puternic stat din lume, între marxiștii vietnamezi și marxiștii cambodgieni (khmerii roșii) a izbucnit un conflict sîngeros, ceea ce dovedește că una și aceeași ideologie, dispunînd de mijloace de expansiune eficace, conferă unor culturi diferite și opuse în mod tradițional forme extrem de contrastante.

Familia *limbilor austroneziene* (sau malaio-polineziene) este implantată pe continent, în peninsula Malacca, cu o enclavă pe coasta Vietnamului, la Hainan, reprezentată de cîteva elemente de origine cham. Totuși, ea este originară de pe continent, probabil de pe coasta chineză situată în fața Formosei, acolo unde se găsește punctul său de maximă diversificare (într-adevăr, Taiwanul adăpostește douăsprezece limbi austroneziene). Să amintim că familia malaio-polineziană acoperă cel mai mare spațiu insular din lume, mergînd, pe de o parte, de la Formosa la Madagascar și, pe de altă parte, de la Formosa la Insula Paștelui. Cît despre societățile austroneziene de pe continent, putem spune că ele ocupă un larg evantai de forme, de la flotilele nomazilor marini (mokenii din arhipelagul Mergui) pînă la confederațiile statelor malaieziene și la regatul maritim cham astăzi dispărut, fără a omite nici triburile vietnameze ca rhades și jorai.

A. G. Haudricourt i-a reunit pe thai și pe chuangi sub neologismul, creat de P. K. Benedict, „kadai". Membrii acestei familii lingvistice, puternic reprezentate în China meridională, s-au ilustrat prin invazii care au parcurs cea mai mare parte a ariei culturale în discuție: ele i-au condus pe ahomi pînă în Assam, au creat principatele shan din Birmania și, alături de confederația populației tai lu, regatele Laos și Siam au dominat cursul superior și mijlociu al Mekongului și bazinul Menamului.

Familia *miao-yao* prezintă o mai mare coerență decît celelalte, atît din punct de vedere religios (predomină taoismul), cît și socio-politic (organizare pe bază de ascendență). Domeniul său actual de răspîndire rămîne, în principal, China meridională, dar, în urma deplasărilor anumitor grupuri mien (yao) și hmong (miao) în Vietnam, în Laos și în Thailanda, unele părți ale lor s-au răspîndit, după războiul din Indochina, prin întreaga lume.

Familia *sino-tibetană* îi cuprinde, pe de o parte, pe chinezi (sau han), al căror rol a fost și rămîne capital în Asia de Sud-Est, fie și numai prin importanța migrațiilor lor urbane, și, pe de altă parte, pe tibeto-birmanezi. Dacă tibetanii și triburile din Nepal aparțin și unei alte regiuni, cea mai mare parte a acestei fracțiuni a familiei chino-tibetane domină în mare măsură părțile muntoase orientale și septentrionale ale Asiei de Sud-Est. Totuși, statul birmanez s-a constituit în bazinul inferior al fluviului Irawaddy în detrimentul unui regat mon. Celelalte grupuri (naga din India de Nord-Est, din Bangladesh și din vestul Birmaniei, marma din Bangladesh, kașin din Birmania superioară, maxi din Yunnan și mai ales yi sau lolo și pai, care au furnizat, probabil, elementul dominant din puternicul regat Nan-tchao) prezintă o varietate considerabilă a formelor de organizare socială și politică, care au făcut obiectul a numeroase studii monografice. Să semnalăm cazul limbilor karen, care constituie un grup special în cadrul familiei tibeto-birmaneze; vorbitorii lor locuiesc, în principal, în Uniunea Birmană, care au emigrat în număr mare în nordul și vestul Thailandei, reprezentînd astfel elementul cel mai meridional al acestei familii cu care se învecinează populațiile lissu, lahu și akha prezente în Thailanda de Nord.

Situația etnolingvistică este încă și mai complexă în masivele muntoase din pricina imbricării acestor populații de origini diverse. În fapt, în văile adînci ale Chinei meridionale și ale Indochinei de Nord – în sens larg –, se întîlnesc frecvent etajări ale unor grupuri etnice care vorbesc limbi ce pot să țină de trei sau chiar patru familii lingvistice. Iată schema care este întîlnită în mod curent în nordul Laosului: pe fundul văii și de-a lungul cursului de apă trăiește populația lao de limbă thai, cultivatori de orez și luntrași, ale căror case pe piloni sînt așezate în jurul unei pagode budiste; pe primele pante ale văii, khamu și phou theng, animiști de limbă austro-asiatică, defrișori; pe creste, ultimii sosiți, celebri pentru broderiile lor, dar mai ales pentru culturile lor de mac pentru opiu, populațiile mien (yao) și hmong (miao), de religie taoistă. Destul de frecvent, pot fi întîlnite pe pantele înalte, inserate între ultimele două grupuri, cătunele lolo (tibeto-birmaneze). De cîteva decenii, lao a progresat ca limbă vehiculară, îndeplinind un rol care era asumat altădată de dialectul chinez al caravanierilor ko, musulmani din Yunnan, care parcurgeau regiunea și care au răvășit-o, de altfel, în numeroase rînduri în secolul al XIX-lea. Reprezentarea grafică a unei asemenea realități este extrem de dificilă, de unde și aspectul de pînză poantilistă sau de tablou tașist al oricărei hărți etnolingvistice bune a Asiei de Sud-Est.

Existența limbilor vehiculare regionale nu exclude plurilingvismul, de altfel frecvent. Aceste mijloace lingvistice de comunicare nu constituie, ca instrumente, decît un aspect al relațiilor interetnice, marcate de diferențe în modul de viață, îmbrăcăminte, credințe și practici religioase sau, mai rar, de diferențe de tip fizic. Ele capătă o forță specială atunci cînd colorează raporturile dintre anumite grupuri sociale și chiar dintre unele națiuni, incluzîndu-le aici și pe cele care împărtășesc aceeași ideologie politică (ca state ale Statelor Unite sau ca state comuniste).

Pînă acum nu am evocat decît situația etnolingvistică a zonelor muntoase. Contrastul dintre aceasta și situația care predomină în delte și în cîmpii i-a mirat pe primii

statele (regatele pyu şi mon, Champa, Imperiul khmer, Srivijaya etc.) sînt marcate de civilizaţia indiană, sistemele lor religioase, operele lor literare şi artistice, organizarea lor politică, toate acestea păstrează o puternică marcă a culturilor pe care ele s-au grefat şi, de aceea, ne apar astăzi, în urma unor studii mai aprofundate, mult mai originale decît s-a crezut pînă acum.

Sinizarea şi indianizarea fac şi mai complexă etnologia regiunii. Cele două fenomene aduc, în primul rînd, scrierea – instrumentul prin excelenţă al comunicării cu difuzare masivă şi pe termen lung –, sub două forme: pe de o parte, ideogramele chinezeşti şi, pe de altă parte, reprezentările silabice indiene, care vor fi la originea a zece tipuri de scriere locale. Vocabularul limbilor indigene s-a îmbogăţit în mod considerabil de-a lungul secolelor cu noţiuni şi cuvinte chinezeşti în cazul vietnamezei, pe cînd celelalte limbi aveau să se aprovizioneze din sanscrită şi mai ales din pali, limba budismului theravadin. Altfel spus, indianizarea a adus în regiune o a şasea familie de limbi, familia indo-europeană. Expansiunea islamului în cazul populaţiilor cham şi al populaţiilor malaieziene şi rolul pe care îl va juca în acest proces araba vor adăuga o a şaptea familie lingvistică, cea a limbilor semite.

Începînd din secolul al XVI-lea, un alt impact de proporţii va atinge Asia de Sud-Est – expansiunea colonială occidentală. Ea va aduce răspîndirea altor două limbi indo-europene: engleza şi franceza. O a treia, latina, utilizată de catolici, nu va avea un asemenea impact, în afara unui aspect derivat, însă capital, scrierea, graţie romanizării vietnamezei pusă la punct de Alexandre de Rhodes în secolul al XVII-lea.

Imperialismul occidental şi-a implantat şi ideologiile religoase şi politice: creştinismul sub diversele sale forme, gîndirea liberală şi mai ales marxismul. Imperialismul va aduce cu sine, fără intenţie, şi noi religii, aşa cum e cazul caodaismului. Totuşi, terenul era deja bogat în acest domeniu. Pe mulţimea de credinţe şi practici rituale ale populaţiilor zise „tribale" s-au grefat, pe de o parte, „tripla învăţătură" chineză (budismul mahayanist, taoismul şi confucianismul) şi, pe de altă parte, budismul theravadin hinayanist şi, în lumea malaieziană, islamul. Hinduismul, care a cunoscut cîndva o mare expansiune în Asia de Sud-Est, nu s-a păstrat decît la o parte a populaţiei cham, în ritualurile de curte sau ca un palid ecou în budism, pe cînd acesta din urmă, dominant în statele continentale rezultate de pe urma indianizării (în afara Malaieziei), a dispărut complet din ţara sa de origine.

Dubla fascinaţie, materială şi intelectuală, exercitată de India şi China asupra imperialismului occidental, încă de la începuturile sale, va marca cercetările asupra Asiei de Sud-Est. Aceasta nu va fi decît „India exterioară", „Greater India" sau „Indo-China" (Malte-Brun), care, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, se va reduce la partea sa orientală cucerită de către francezi. Această tendinţă de a nu vedea aici decît o zonă intermediară, de contact, va fi accentuată şi de valorizarea exclusivă a ştiinţelor „nobile" (arheologia, filologia), ştiinţele „de rînd" (printre care şi etnologia) fiind lăsate pe seama amatorilor (misionari, ofiţeri, administratori). Orice date despre Sud-Estul asiatic vor fi apreciate cu unităţi de măsură potrivite pentru India şi China sau conform unor norme extrase din lectura clasicilor acestora.

Mari erudiţi ca H. Maspero sau P. Mus nu au ezitat să explice textele pe care le studiau prin anchete de teren în societăţile vii din vremea lor. Astfel, primul a studiat populaţia tay, o populaţie de munteni din nordul Vietnamului (raporturile dintre religios şi politic în China arhaică), iar al doilea a studiat populaţia cham, ceea ce l-a făcut să ajungă la concluzia conform căreia cultul pămîntului era religia comună arhaică a Asiei musonice.

Unii „amatori" au adus contribuţii importante, care au fost însă neglijate de etnologi. Printre alţii, colonelul Bonifacy ridică încă din 1904 problema raportului dintre etnicitate şi limbă. Dar părintelui L. Cadière îi va fi acordat oare vreodată locul pe care îl merită? Deşi situat în primele rînduri ale cercetărilor interdisciplinare din ştiinţele umane, fondator al dialectologiei, istoriografiei şi etnologiei vietnameze, el nu a fost multă vreme luat în considerare decît graţie rolului eminent pe care l-a jucat în

geografi. Dacă încercăm să comparăm hărţile fizică, etnolingvistică şi demografică ale Asiei de Sud-Est, putem să observăm că este posibil să le suprapunem aproape perfect, mai ales în ceea ce priveşte deltele şi zonele joase. Acestora le corespund pe a doua hartă suprafeţe întinse de culoare uniformă, care arată aria întinsă a unei limbi, variabilă doar cu fiecare dintre principalele delte. Cît despre harta demografică, zone mari de culoare mai închisă apar chiar în aceleaşi locuri, indicînd densităţi foarte mari după unii specialişti, cele mai mari densităţi rurale existente în lume –, care au furnizat baza umană necesară unor state puternice, creatoare ale unor civilizaţii strălucite.

Fragmentarea orografică a peninsulei Indochina şi a prelungirilor sale insulare, precum şi extraordinara fragmentare a coastelor care leagă deltele între ele dau originalitatea geografică a Asiei de Sud-Est continentale şi insulare, în faţa masivităţii vecinilor săi, China şi subcontinentul indian. Lungile lanţuri muntoase, provenite din contraforturile himalayene şi despărţite unele de altele prin fluvii puternice care se varsă în mare prin delte întinse, dau ansamblului aspectul unei mîini gigantice cu degetele depărtate.

Exceptînd bazinul cursului mijlociu al Brahmaputrei, la vest, şi bazinul fluviului Xijiang, la est, care marchează limitele septentrionale ale ariei de care ne ocupăm, liniile generale ale reliefului iau *grosso modo* o direcţie nord – sud (bazinele fluviilor Hong-Ha, Mekong, Menam, Salween şi Irawaddy), canalizînd, ca să spunem aşa, această „masare către sud" care apare drept caracteristica majoră a principalelor migraţii care au populat această parte a lumii. De altfel, paleontologia a adus la lumina zilei resturi fosilizate, nu numai ale strămoşilor actualelor populaţii din regiune, ci şi ale strămoşilor acelora care au populat Australia şi insulele din Pacific.

Pe de altă parte, Asia de Sud-Est continentală şi insulară reprezintă unul dintre cele unsprezece centre de origine ale plantelor cultivate determinate de N. Vavilov. Pentru Haudricourt şi L. Hédin (1943 : 140), acest „centru indo-malaiezian" este cea mai bogată regiune a lumii în specii botanice şi în plante cultivate. El a dat naştere unui neolitic marcat de cultivarea unor tuberculi precum ignama şi taroul, iar mai apoi a unor cereale precum *coix*-ul şi mai ales orezul. C. Sauer (1952) vede în această zonă leagănul domesticirii cîinelui, porcului, găinii, raţei şi gîştei. Acestei liste i se mai pot adăuga *mithan*-ul, bivolul şi, poate, elefantul asiatic.

În afară de „neoliticul indochinez", regiunea a produs mari civilizaţii indigene înaintea tulburărilor din mileniul al III-lea î.Cr., cînd populaţiile han au cucerit ţările situate la sud de bazinul fluviului Hong-Ha. Printre acestea, civilizaţia Dang Son (de la numele primului său sit descoperit în nordul Vietnamului actual), născută la confluenţa celor trei rîuri care se află la originea deltei tonkineze, se va extinde mult în nord-estul ariei despre care vorbim. Putem să ne întrebăm dacă superbele ceramici şi bronzuri de la Ban Chiang (Thailanda de Nord-Est) i se datorează ei sau reprezintă mărturiile unei civilizaţii autonome. Aceeaşi problemă se pune în legătură cu vasele de lut de la Sa-Huynh sau cu porţelanurile din Vietnamul meridional. Pe versantul occidental al peninsulei Indochina de astă dată, delta fluviului Irawaddy a revelat existenţa unei civilizaţii urbane cu mult înainte de intervenţia oricărei influenţe indiene.

Expansiunea militară chineză avea să acopere şi să împartă administrativ domeniul civilizaţiei austro-asiatice Dang Son. Pe cînd delta şi cîmpiile fluviului Xijiang vor rămîne definitiv integrate Imperiului de Mijloc, vietnamezii, apăruţi în urma adoptării de către austro-asiatici a trăsăturilor civilizaţiilor chinezeşti, vor reuşi să se elibereze după mai mult de un mileniu de sub o ocupaţie extrem de dură. Civilizaţia chineză sub toate formele sale (morală, religioasă, politică sau literară) va continua să influenţeze clasa dominantă, care se va raporta mereu la ea ca la un model ideal.

Indianizarea, mai tîrzie, a căpătat o cu totul altă formă, căci ea nu este opera unui stat centralizat, ci rezultatul a numeroase întreprinderi autonome care au creat de-a lungul secolelor agenţii comerciale, apoi colonii de negustori în Chersonezul de Aur şi în Insulele Mirodeniilor. Ea va atinge cea mai mare parte a Asiei de Sud-Est continentale şi se va desfăşura pe larg şi în arhipelag. Chiar dacă statele indianizate cărora le-a dat

domeniul „nobil" – însă puţin prestigios, fiindcă nu ţinea de sinologia pură – al textelor. Excepţionala documentaţie adunată, de la sfîrşitul secolului trecut, vreme de mai multe decenii, se referă la etnologia religioasă ţărănească în cadrul unei societăţi bine stratificate şi reprezintă o operă de pionierat de înaltă calitate pe care, din nefericire pentru el, R. Redfield (1937) nu a cunoscut-o. Lucrările lui Cadière pun problema religiilor populare în ţările de influenţă chineză, care au fost numite de prea multe ori taoiste. O mai bună cunoaştere a acestora, în Vietnam şi oriunde altundeva, ne va permite să înţelegem mai bine condiţiile favorabile de care a avut parte taoismul. În gigantica lor expansiune, populaţiile han au absorbit sub această etichetă numeroase culte ale spiritelor locale, fie doar şi pentru a şi le face favorabile, popoarele supuse socotind extrem de onorantă admiterea divinităţilor lor în panteonul învingătorilor. De asemenea, vietnamezii şi-au pus cultele de posesiune sub egida nobilului Împărat de Jad. În schimb, pare din ce în ce mai sigur că practicile şi credinţele populaţiilor yao reprezintă un taoism arhaic, „protejat" în oarecare măsură de izolarea grupului.

Metoda etnografică aplicată studierii religiilor universaliste aduce o viziune foarte diferită de cea a filologiei, chiar dacă aceasta se bucură de serviciile unor mari erudiţi. În cursul ultimelor decenii, budismul theravadin a oferit exemple care afectează toate aspectele vieţii sociale. El pătrunde peste tot, dar cu mari variaţii locale de dozare, într-un sincretism armonios cu cultul prebudist al spiritelor (*phi*). Analiza acestuia trimite la religiile populaţiilor de munte, care surprind prin diversitatea şi bogăţia lor, dovedite de înmulţirea anchetelor de la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial încoace.

Această complexitate se regăseşte şi în domeniul tehnologiei. Un exemplu va fi de ajuns pentru ilustrarea acesteia: cultura orezului, baza existenţei pentru majoritatea acestor societăţi. Să semnalăm, la început, pentru toate limbile (cu excepţia acelora din domeniul thai), bogăţia vocabularului legat de etapele dezvoltării plantei. Sîntem adesea frapaţi de abundenţa formelor de cultură a acestei cereale, care nu se limitează la împărţirea în culturi obţinute prin defrişare şi culturi obţinute prin cultivarea unor terenuri umede, fiecare dintre acestea oferind o mare varietate de practici tehnice şi rituale. Uneltele reflectă şi ele această intersectare a curentelor: plugul lao, prezent într-o ţară indianizată, este de origine chineză.

Trebuie să ţinem seama şi de alte domenii ale vieţii sociale de care se preocupă etnologii: înrudirea, dreptul, literatura, muzica etc. Aici am putea să descoperim aceeaşi complexitate şi aceeaşi bogăţie, şi aceasta din aceleaşi motive: pe multitudinea de culturi şi de spaţii sociale cu caractere etnice autohtone foarte diversificate s-au grefat alte trăsături venite din regiuni diferite ale Indiei sau Chinei sau ale amîndurora. Or, chiar dacă sînt uşor de detectat, aporturile străine apar, în general, puternic modificate. Hinduismul nu a impus în Asia de Sud-Est regimul castelor, deşi acesta este un element esenţial al sistemului global. Din Birmania pînă în Cambodgia, tantrismul a marcat budismul singalez, dar Sri Lanka a scăpat de această influenţă. Miturile thai au încorporat anumite teme budiste; cîteva cuvinte de origine sanscrită sau pali plutesc la suprafaţa vocabularului grupurilor proto-indochineze, la distanţă de celelalte curente etc.

Fără îndoială, o asemenea situaţie impune, mai mult decît în alte cazuri, confruntarea interdisciplinară, căci etnologul nu poate să ignore bogăţia documentaţiei strînse de lingvişti, istorici sau naturalişti, la fel cum nici aceştia nu pot să ignore munca etnologului.

G. CONDOMINAS

● ARCHAIMBAULT C., 1973, *Structures religieuses lao (mythes et rites)*, Vithagna, Vientiane. – BARRAU J., BERNOT L., CHIVA I., CONDOMINAS G. (ed.), 1974, „Agriculture et sociétés en Asie du Sud-Est", în *Études rurales*, 53-56. – BERNOT L., 1957, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental: l'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)*, 2 vol., Mouton, Paris – Haga. – CADIÈRE L, 1944, *Croyances et pratiques religieuses des Annamites*, t. I, Société de Géographie de Hanoi, Hanoi. 1955-1958, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, 3 vol., Société des Études Indochinoises – École Française d'Extrême-Orient, Saigon – Paris; ASEMI, II (4), 1971 şi III (2 şi 4), 1972: *Où en est l'Atlas ethno-linguistique?*, IV (1 şi 2), 1973: *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans*

le monde insulindien, V (2), 1974 și VI (2 și 3), 1975 : *Habitat-habitation en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*. – CŒDÈS G., 1948, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, E. de Boccard, Paris. – CONDOMINAS G., 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris. – CUISENIER J., 1948, *Les Muong. Géographie humaine et sociologie*, Institut d'Ethnologie, Paris. – DOURNES J., 1977, *Pötao : une théorie du pouvoir chez les Indochinois jörai*, Flammarion, Paris. – DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin. Étude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale*, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, Paris. – DURAND M., 1959, *Technique et panthéon des Médiums viêtnamiens (Dông)*, École Française d'Extrême-Orient, Paris. – ENDICOTT K., 1979, *Batek Negrito Religion: the World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Clarendon Press, Oxford. – FRIEDMAN J., 1979, *System, Structure and Contradiction in the Evolution of Asiatic Social Formation*, The National Museum of Denmark, Copenhaga. – GOUROU P., 1936, *Les paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humaine*, Les Éditions d'Art et d'Histoire, Paris. – LEHMAN F.K., *The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a non-Western Civilization*, The University of Illinois Press, Urbana. – MASSARD J., 1983, *Nous gens de Ganchong : Environnement et échanges dans un village malais*, Éditions du CNRS, Paris. – PORÉE-MASPERO E., 1964-1969, *Étude sur les rites agraires du Cambodgiens*, 3 vol., Mouton, Paris – Haga.

ASIA ORIENTALĂ

Asia Orientală este o vastă zonă geografică ce se întinde de la Himalaya la Oceanul Pacific, cuprinzînd China, Coreea și Japonia. Istoricii au reținut această sintagmă pentru a desemna, în principal, aria de expansiune a civilizației chineze și statele care s-au dezvoltat din aceasta. În acest caz, acestei zone trebuie să i se alăture și Vietnamul. Într-adevăr, răspîndirea civilizației chineze a produs culturi originale și puternice, în ciuda profundei lor înrudiri în privința gîndirii și a practicii. În sfîrșit, influența suzerană a imperiului și a coloniilor chinezești imigrate a furnizat adesea un ferment și un cadru pentru dezvoltarea urbană a Asiei de Sud-Est. Nu am putea să subestimăm nici importanța istorică a modelului imperial chinez, care a fost, între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, o sursă de reflecție pentru gînditorii europeni susținători ai despotismului luminat, după ce, înainte, fusese un model pentru Imperiul Mongol al lui Genghis-Han. Și mai concretă a fost influența tehnică a unei civilizații aflate cu mult înaintea evului mediu european. Populațiile han au fost deschizători de drumuri în numeroase domenii, printre care banca și scrisorile de credit, și ar fi putut să inventeze capitalismul.

Pentru antropologie, tabloul este mai nuanțat. De exemplu, civilizația chineză este adesea asimilată cu cultura orezului, practicată actualmente într-o mare parte a Chinei, în Coreea și în Japonia, uitîndu-se că leagănul acesteia, Marea Cîmpie a Chinei de Nord, rece și beneficiind în mică măsură de precipitații, a fost și rămîne un ansamblu de pămînturi cultivate cu mei, sorg și grîu de primăvară și de iarnă. De fapt, cultura orezului a fost inițiată în sud-vestul extrem al actualului teritoriu al Chinei, în zonele subtropicale ale Asiei de Sud-Est continentale. Abia în cursul primului mileniu al istoriei sale, centrul economic și politic al Imperiului Chinez s-a deplasat către bazinul lui Yangzi (Fluviul Albastru), sub presiunea popoarelor din regiunile înalte ale Asiei. Această a doua vatră de cultură și-a extins progresiv influența asupra cîmpiilor din zonele de coastă, a bazinelor interioare și a văilor, beneficiind de condițiile climatice extrem de favorabile pentru cultura orezului care caracterizează aceste pămînturi meridionale, de la cele două maluri ale lui Yangzi pînă la Tropicul Racului. Implantările populațiilor han, petrecute în valuri succesive, și-au găsit aici maxima înflorire și au cunoscut de atunci o expansiune demografică irezistibilă.

Popoarele și culturile indigene au supraviețuit în diverse grade de aculturație. Iată de ce este dificil să spunem astăzi unde se sfîrșește, la sud, Asia Orientală și unde începe Asia de Sud-Est. Aceeași constatare poate fi făcută la nord și la vest, înspre Siberia.

Culturile periferice care gravitează în jurul marii tradiții han au putut să se deplaseze foarte departe, ca în cazul populațiilor miao-yao din actuala Thailandă sau al

tungușilor transbaikalieni, însă lumea chineză a fost nevoită să se oprească la limita stepelor înghețate din nord, a deșerturilor Asiei Centrale sau a junglelor insalubre din peninsula Indochina. Imaginea de lume civilizată înconjurată de oceane barbare aparține în asemenea măsură acestei civilizații, încît ea poate fi exprimată și în alte limbi, în coreeană, în vietnameză sau în japoneză. Această imagine avea să fie distrusă în mod brutal de intruziunea, în secolul trecut, a puterilor occidentale, aflate în faza ascendentă a revoluției lor industriale. Țările Asiei Orientale au trăit în mod diferit (unele în calitate de colonizatoare, cum este cazul Japoniei, altele în calitate de colonizate, ca în cazul Vietnamului sau al Coreei) „modernizarea" lor, căutînd alternativ în tehnicile și în gîndirea Occidentului mijloacele unei întoarceri la echilibrul trecut. În zorii secolului al XXI-lea, după un secol de crize, de rătăciri și de confruntări interne și externe, în urma cărora Asia Orientală aproape că și-a regăsit rolul civilizator, putem să observăm, dincolo de ultimele ajustări care au loc în prezent, ce va însemna în lumea de mîine ponderea sa demografică, economică și instituțională, de la malurile Oceanului Pacific pînă în Europa.

J. LEMOINE

● LEMOINE J., 1978, „L'Asie orientale", în J. Poirier (ed.), *Ethnology régionale*, t. II, Gallimard, Paris: 425-444. – REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., 1958, *East Asia The Great Tradition*, Houghton Mifflin Company, Boston. – REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., CRAIG A.M., *East Asia, the Modern Transformation*, Houghton Mifflin Company, Boston.

ASOCIAȚIE

Cînd R.H. Lowie, în *Primitive Society* (ediția întîi, 1920), a încercat să introducă definitiv termenul de „asociație" în vocabularul antropologic anglo-saxon, el a precizat că îl va utiliza pentru a desemna „toate unitățile sociale care nu sînt întemeiate pe înrudire ca factor determinant". Înțeles în acest sens restrîns, cuvîntul francez *association* apare în traducerea lucrării lui Lowie, revizuită de autor (*Traité de sociologie primitive*, 1935). Dacă referirea la conceptul de „asociație" – faptul de a se asocia – este familiară tradiției intelectuale franceze cel puțin de la Saint-Simon încoace, folosirea cuvîntului corespunzător, luat în accepția tehnică a lui Lowie, nu s-a impus în vocabularul antropologilor francezi, poate tocmai din pricina prevalenței, în limbajul comun, a semnificației sale juridice. Nici la anglo-saxoni, cuvîntul *association* nu a căpătat mai ușor drept de cetățenie, așa cum arată folosirea concurentă a lui *sodality*. Cuvîntul „societate" (și acest lucru este valabil și pentru *society*) aparține, cel puțin prin unul dintre sensurile sale, aceluiași registru semantic cu „asociație", pentru că el servește la desemnarea anumitor forme de asociere (precum în „societate secretă") și pune, de altfel, probleme asemănătoare de uzaj. În continuare, vom urma înțelesul dat de Lowie „asociației": o asociație este un grup (sau o grupare) din interiorul societății globale, care nu se bazează pe înrudire și este străin, în mare măsură, marilor instanțe de control social. Noțiunea de „exterioritate" în raport cu universul extins al înrudirii trebuie să fie precizată: este vorba despre înrudirea reală, constituită prin cosangvinitate și afinitate, și nu despre înrudirea simbolică sau metaforică; se știe că un cuvînt precum „fraternitate" servește la desemnarea unui grup de persoane care nu sînt frați sau surori, dar care consideră că legăturile care îi unesc au forța legăturilor care îi unesc pe adevărații frați și pe adevăratele surori. În măsura în care se opune înrudirii, prietenia poate fi socotită (și a și fost) baza înclinației oamenilor de a se asocia. Formele de asociere țin mai mult de formele de sociabilitate (de „socialitate", cum spunea G. Belot, 1907) decît de organizarea socială. Ele mobilizează relațiile sociale în vederea unei „activități sociale", mai mult sau mai puțin finalizate. Sensul reținut aici este apropiat de ceea ce Weber numește *Vergesellschaftung* („socializare", Freund, 1966), noțiune care se află la baza ideii de *Gesellschaftshandeln* („activitate societară", *ibid.*).

Primul teoretician al asociațiilor a fost germanul H. Schurtz (1902), iar primul autor al unei antropologii comparate a asociațiilor (de fapt, a societăților secrete) a fost

americanul H. Webster (1908). Schurtz, comentat amănunţit de Lowie, a dezvoltat o teorie genetică a asociaţiilor, plecînd de la luarea în considerare a celor două criterii fundamentale de diferenţiere individuală care sînt sexul şi vîrsta. Naşterea şi diversificarea formelor de asociere se realizează prin luarea în considerare a noilor factori de specificare. Astfel se explică faptul că, plecînd de la grupări iniţiale bazate pe sex şi/sau pe vîrstă, pot să apară asociaţii din ce în ce mai specializate şi mai închise. Apariţia societăţilor secrete marchează împlinirea acestei mişcări de ansamblu. Lowie arată că, dacă Schurtz propune cu adevărat o alternativă la viziunea lui Morgan despre dezvoltarea societăţilor, acordînd un loc excesiv rolului jucat de relaţiile de rudenie, demersul lui se înscrie totuşi într-o abordare evoluţionistă a studierii fenomenelor sociale, marcată de pretenţia de a putea degaja principii generale plecînd de la diversitatea realului.

Lowie începe trecerea în revistă a asociaţiilor de la grupurile bazate pe dualitatea sexelor, pentru că i se pare că datele etnografice dovedesc o relaţie strînsă între lumea bărbaţilor şi fenomenul asocierii. Totuşi, există şi asociaţii mixte, precum şi altele bazate pe perechi, o asociaţie de bărbaţi şi o asociaţie de femei putînd să aibă aceeaşi destinaţie. Intervenţia criteriului vîrstei determină şi ea caracterul predominant masculin al asociaţiilor, fie şi doar în virtutea disimetriei de rezonanţă socială, politică şi religioasă a iniţierii masculine pe de o parte şi feminine pe de altă parte, cînd aceasta din urmă coexistă cu prima. Raportarea la vîrstă nu permite doar definirea unei stratificări mai mult sau mai puţin fine a societăţii, în „asociaţii" sau „grupe de vîrstă", adică a unei organizări sociale bazate pe existenţa „claselor de vîrstă", ci ea este pertinentă şi într-un larg sector al activităţii sociale, prin intermediul etapelor ciclului vieţii şi prin dobîndirea de către fiecare individ a unui anumit număr de caracteristici sociale, delimitate de determinaţii precum cea de „rang" sau de „statut". Condiţiile în funcţie de care se poate intra într-o asociaţie – de care depinde şi compoziţia acesteia – sînt definite printr-un ansamblu de criterii de diferenţiere care, în afară de sex şi vîrstă, pot să ţină de statutul economic şi social sau de anumite particularităţi individuale – capacităţi sau angajare personală în vederea atingerii unui scop.

În afara celor bazate strict pe vîrstă, formele de asociere cele mai bine atestate sînt asociaţiile (sau „societăţile") de iniţiere, asociaţiile militare, asociaţiile rituale şi societăţile secrete. Această nomenclatură nu este o tipologie, căci denumirile prezentate aici nu ţin decît de o anume comoditate de limbaj, fiind adesea dificil să atribui unei asociaţii, pe baza datelor etnografice, o destinaţie univocă. Astfel, grupurile de societăţi exoterice se disting unele de altele în funcţie de presupusele lor destinaţii principale, opunîndu-se în mod global societăţilor secrete, iar aceasta nu în privinţa destinaţiei lor, ci în privinţa modalităţii lor de funcţionare : caracterul secret sau nesecret al activităţii, care determină la rîndul său modul de comportare al membrilor faţă de non-membri. Sîntem obligaţi să constatăm că asociaţiile exoterice şi ezoterice pot avea funcţii comparabile. Foarte bogata etnografie a asociaţiilor nord-amerindiene arată în ce măsură desfăşurarea asociaţiilor sfidează categorisirile empirice ale antropologilor, dar şi clasificările lor etnice, care sînt, în general, la fel de empirice.

Indienii crow, populaţie matriliniară din Cîmpii, ale căror asociaţii au fost studiate de Lowie (1912, 1913, 1916), au o Societate a Tutunului, deschisă bărbaţilor şi femeilor în urma plătirii unei taxe, care le dă dreptul să cultive tutunul sacru. La ei pot fi întîlnite ceea ce Lowie numeşte „cluburi laice" (*secular club*), ai căror membri, bărbaţi, practică *Hot Dance*, preluat de la vecinii lor, populaţia hidatsa. În competiţie paşnică unele cu celelalte, aceste cluburi, în număr de patru, încearcă să atragă cel mai mare număr posibil de aderenţi prin reputaţia lor de prosperitate şi prin caracteristica de a le permite membrilor lor să beneficieze de daruri. Împreună, ele îşi împart cvasitotalitatea bărbaţilor tribului şi funcţionează ca nişte cooperative de întrajutorare. Asociaţiile militare ale populaţiilor crow erau şi ele deschise, fiecare avînd semnele sale distinctive, cîntecele, dansurile şi propria titulatură. Aceste asociaţii erau în competiţie, o competiţie dură, însă strict codificată, finalitatea principală a activităţilor lor fiind realizarea unor fapte de arme. Cei din populaţia hidatsa aveau şi ei asociaţii militare,

ale căror denumiri erau în mare măsură identice cu cele ale populaţiilor crow, însă care erau ierarhizate în funcţie de grupele de vîrstă în care erau repartizaţi membrii lor. Pe cînd femeile crow nu aveau asociaţii, femeile hidatsa erau grupate în asociaţii aproape omoloage celor ale bărbaţilor: de exemplu, deşi nu existau asociaţii militare feminine, societăţile feminine se dedicau celebrării unor isprăvi războinice. La populaţia hidatsa se mai întîlnesc şi astăzi asociaţii rituale masculine şi feminine. Sistemul hidatsa de asociaţii cu fracţiuni ierarhizate se regăseşte la vecinii lor mandan, gros ventre, blackfoot şi arapaho; femeile hidatsa, mandan şi arikara aveau asociaţii „războinice" comparabile. Am putea continua exemplele, preluate nu doar din zona Cîmpiilor, ci şi din toate celelalte arii culturale ale Americii de Nord. Datele despre asociaţii nu sînt mai puţin bogate în celelalte regiuni ale lumii. În Africa întîlnim societăţi de iniţiere (*do* la populaţiile bobo şi bwa din Burkina Fasso, *bagre* la populaţiile lobi din Burkina Fasso etc.) şi societăţi secrete (Africa Centrală; Africa Occidentală, mai ales aria lui *poro* din zona litorală a Guineii şi din Coasta de Fildeş), instanţe mai mult sau mai puţin eficiente şi represive de control juridic şi moral, chiar politic, care se identifică cu întregul societăţii globale.

Dubla constatare a imposibilităţii de a opera o tipologie a formelor de asociere plecînd de la destinaţia lor şi a inadecvării vocabularului descriptiv care le reflectă („asociaţie", „societate", „club", „confrerie", „ordin", „fraternitate" etc.) i-a condus pe unii analişti la propunerea de a clasa asociaţiile în funcţie de trăsăturile diferenţelor lor formale: dacă recrutarea se face sau nu prin adeziune voluntară, după gradul de deschidere a recrutării voluntare, după natura relaţiilor contractuale dintre membri pe care o determină apartenenţa, după sentimentul mai mult sau mai puţin puternic al apartenenţei membrilor la asociaţii, după caracterul mai mult sau mai puţin formal al funcţionării asociaţiilor etc. Nu s-ar putea spune că această abordare tipologică a dat rezultate satisfăcătoare; în fapt, ea a contribuit mai degrabă la încărcarea suplimentară a vocabularului descriptiv. Totuşi, încercările de acest tip nu erau departe de abordările sociologice ale diferitelor tipuri de „corpuri intermediare" în societăţile „complexe", fie că e vorba de societăţile industriale (extrema varietate a fenomenului asociativ), fie că e vorba de societăţile ţărilor în curs de dezvoltare, prinse între un trecut „tribal" şi un prezent marcat de emergenţa situaţiei socio-economice (urbanizare, migrarea mîinii de lucru), politice, religioase, culturale, care poate să dea o nouă vitalitate unui fenomen a cărui universalitate a fost demonstrată şi în legătură cu care antropologia e departe de a fi spus totul.

M. IZARD

• BOAS F., 1897, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on Personal Observations and Notes Made by George Hunt*, The National Museum, Washington DC. – LOWIE R.H., 1912, „Social Life of the Crow Indians", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, IX: 179-248; 1913, „Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 145-358; 1916, „Plans Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 877-984; 1920, *Primitive Society*, Horace Liveright, New York (trad. fr. *Traité de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935). – SCHWAB C., 1947, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia, Cambridge, Massachusetts.

► *Vîrstă. Iniţiere*

ASOCIAŢII ŞI SOCIETĂŢI SAVANTE

Subordonate de la întemeierea lor în secolul al XIX-lea dezvoltării teoretice a antropologiei şi/sau a etnologiei (în funcţie de denumirile utilizate în fiecare ţară), societăţile şi asociaţiile savante au fost subordonate şi circumstanţelor istorice şi tradiţiilor intelectuale. Astfel, în funcţie de particularităţile naţionale, mişcarea asociativă îmbracă diferite forme: în Marea Britanie şi în Statele Unite, ele au avut un

rol decisiv în organizarea cercetării, pe cînd în Franța și în țările de limbă germană predomină alte modele (institute, academii, centre de cercetare) (Ogg, 1933).

Dat fiind decalajul existent între idei și traducerea lor în plan instituțional, trebuie să constatăm că exista o știință antropologică ce se făcea în societățile de arheologie, de medicină, de geografie și de geologie chiar înaintea apariției, în anii 1830, a primelor societăți de etnologie. Eterogenitatea acestora dezvăluie aspectul de melanj al mai multor tradiții disciplinare care caracteriza antropologia la începuturile sale. În fapt, dacă preocupările filantropice și umanitare sînt la originea unor societăți precum Société Ethnologique de la Paris (1839) sau Ethnological Society din Londra (1843), nu e mai puțin adevărat că la baza apariției societăților Société d'Anthropologie de la Paris (1859) și Anthropological Society din Washington (1879) au stat interese de ordin științific. Înglobînd antropologia, etnologia și uneori arheologia (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1869; Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, 1871), aceste societăți, adevărate centre de informare și de schimburi între cercetători, au contribuit atît prin publicațiile lor (buletine, memorii, reviste), cît și prin lucrările lor metodologice (instrucțiuni și chestionare, ca de exemplu *Notes and Queries on Anthropology*, a cărei primă ediție a fost publicată în 1874 de către secțiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science) la dezvoltarea și organizarea cercetării. Apariția unor departamente universitare și formarea unui corp de specialiști au adus cu ele trecerea de la o muncă de amatori la o activitate profesionistă, dovadă fiind crearea în 1902, la propunerea lui Boas, a primei asociații profesioniste, American Anthropological Association (AAA) și adăugarea în 1907, din nevoia de recunoaștere oficială, a adjectivului „Royal" pe lîngă Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (RAI), creat în 1871. În secolul al XX-lea, specializarea științei permite crearea unor societăți de antropologie și de etnologie cu obiective restrînse la domenii geografice (Société des Africanistes, Franța, 1931) sau care urmăresc anumite tematici (Society for Applied Anthropology de pe lîngă AAA, 1941). Întemeierea unor asociații cu vocație internațională (International Union for the Anthropological and the Ethnological Sciences, 1948) și continentală (European Anthropological Association) marchează perioada de după război. Această mișcare instituțională (de la societățile de antropologie și etnologie din Europa și Statele Unite pînă la asociațiile internaționale, trecînd prin societățile specializate) dă seamă de parcursul istoric al antropologiei, de conflictele sale teoretice (antropologie socială/antropologie culturală, antropologie/etnologie) și de raporturile sale cu alte domenii de investigație (antropologie/sociologie, antropologie/folclor).

Într-un context marcat de dezvoltarea antropologiei sociale, în 1948 (an în care, la Oxford, Evans-Pritchard îi urmează lui Radcliff-Brown) ia ființă Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth (ASA), care se delimitează de concepția unei antropologii „în sens larg", practicată de RAI și apărută din fuziunea Ethnological Society of London cu Anthropologic Society of London (1863). Nu este lipsit de interes faptul că în Marea Britanie dezbaterile teoretice se află la originea unor împărțiri instituționale care acoperă curente de gîndire (școlile de la Manchester și de la Oxford), spre deosebire de Statele Unite, unde, pe fondul AAA, se grefează societăți create în funcție de o problematică (Society for Cultural Anthropology, 1983), de anumite tematici particulare (Society for Medical Anthropology, 1971; Society for Psychological Anthropology, 1977; Society for Visual Anthropology, 1984) sau de specializări geografice (Society for the Anthropology of Europe, 1986). De altfel, înmulțirea societăților de antropologie și de etnologie (American Ethnological Society, 1842), a instituțiilor guvernamentale (Bureau of American Ethnology, 1879) și a organismelor dotate cu secții de antropologie (New York Academy of Sciences) constituie una dintre caracteristicile dominante ale antropologiei nord-americane. În Franța, în absența unui consens asupra domeniului de studii, așa cum arată existența paralelă a Société d'Anthropologie de la Paris și Société d'Ethnographie, ambele create în 1859, punctul de vedere geografic a fost cel care a servit drept criteriu pentru împărțirea instituțională (Société des

Américanistes, Société des Africanistes și Société des Océanistes), fiecare dintre aceste societăți identificîndu-se cu abordări și opțiuni teoretice specifice. De aceea, nu trebuie să ne mire absența societăților de antropologie din țările colonizate de Franța, excepție făcînd societățile de „studii" (Société d'Études Indochinoises, 1883; Société d'Études Mélanésiennes, 1938; Société d'Études Océaniennes, 1917) și institutele (Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis, 1931; Institut Français d'Afrique Noire, Dakar, 1939), spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în țările aflate sub dominație britanică, fie că e vorba de India (Anthropological Society of Bombay, 1887), fie că e vorba de Australia (Anthropological Society of New South Wales, Sidney, 1928).

Paralel cu această mișcare, în secolul al XIX-lea văd lumina zilei societăți de folclor, de tradiții populare, de *Volkskunde* (în funcție de diferitele denumiri naționale), atît în Europa (Folklore Society, Londra, 1878; Verein für Volkskunde, Viena, 1894), cît și în Statele Unite (American Folklore Society, 1888), cel mai adesea, așa cum a fost cazul în țările scandinave sau în Grecia, într-un moment de trezire a conștiinței naționale. Dezvoltarea acestui domeniu de studii, lărgirea frontierelor sale către istorie, geografie umană și sociologie rurală nu au rămas fără consecințe asupra denumirilor acestor științe. Exemplul Franței (Société du Folklore Français, 1928; Société d'Ethnographie Française, 1947; Société d'Ethnologie Française, 1972) este o dovadă a recunoașterii tîrzii a etnografiei naționale ca disciplină științifică, spre deosebire de situația țărilor de limbă germană, care se individualizează prin înrădăcinarea lui *Volkskunde* în tradițiile intelectuale.

N. DIAS

● BOAS F., 1902, „The Foundation of a National Anthropological Society", în *Science*, XV (386): 804-809 – THOMAS W.L., PIKFLIS A.M. (ed.), 1953, *International Directory of Anthropological Institutions*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York. – OGG F.A., 1933, „Learned Societies", în *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan Company, New York. – PIKELIS A.M., EGGAN F.R., 1962, „Ethnological and Anthropological Societies", în *Encyclopaedia Britannica*, Chicago – Londra – Toronto, VIII: 781-782. – STOCKING G.W., 1971, „What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871)", în *Man*, 6: 369-390. – VERREL B. (ed.), 1984, *World Guide to Scientific Associations and Learned Societies*, München – New York – Londra. 1955, „Professional Associations", în *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Green for Anthropological Research Foundation, New York: 764-772.

AUSTRALIA

1. *Societățile australiene*

Australia fiind singurul continent populat, la descoperirea sa de către europeni, în exclusivitate de vînători-culegători, e ușor de înțeles că studierea locuitorilor săi a dobîndit o importanță capitală pentru dezvoltarea teoriei antropologice, de la L.H. Morgan (în legătură cu ipoteza „promiscuității primitive") la B. Malinowski (despre universalitatea familiei) și C. Lévi-Strauss (despre sistemele de înrudire cu clase matrimoniale), fără a-i omite pe J.G. Frazer, S. Freud, É. Durkheim și A.R. Radcliffe-Brown.

Anchetele primilor etnografi (L. Fison, A.W. Howitt, B. Spencer și F.J. Gillen, Roth, W.E. Mathews) sînt dominate de prejudecățile teoretice ale evoluționismului social cu referire la totemism, la noțiunea de „tabu", la exogamie, la căsătoria de grup, la patriliniaritate, tot atîtea caracteristici culturale bine definite, a căror prezență sau absență în societățile studiate trebuia apreciată. Pentru mai multe regiuni ale Australiei secolului al XIX-lea, nu dispunem decît de scrieri ale unor amatori. Totuși, e surprinzător faptul că unele dintre aceste scrieri, independent de proiectul teoretic care le ghidează, sînt surse bune de date etnografice, analizînd, într-un mod normativ, practici, obiceiuri și credințe indigene; în schimb, foarte puțin numeroase sînt scrierile care relatează despre modul în care trăiau aborigenii. În general, aceștia sînt prezentați ca fiind ghidați în

exclusivitate de regulile rigide ale organizării lor sociale, ceea ce corespundea concepţ de atunci despre un „Celălalt" exotic.

În momentul primelor contacte cu europenii, existau în Australia mai mult 300.000 de indigeni, care vorbeau aproape cinci sute de limbi diferite. În ciuda di renţelor culturale destul de importante dintre aceste grupuri, pot fi degajate trăsătur comune ale diferitelor societăţi australiene (Maddock, 1982).

Organizare socială. Dezbaterile despre caracterele specifice ale societăţilor austı liene s-au învîrtit în jurul relaţiei dintre grupurile de rezidenţă şi teritoriul lor. Du modelul „ortodox" de organizare socială (Radcliffe-Brown, 1930), porţiuni delimita de teritoriu erau proprietatea grupurilor patriliniare şi erau locuite de bărbaţii ca se recunoşteau drept membri ai acestor grupuri, împreună cu femeile şi copiii l Radcliffe-Brown şi alţi autori (Warner, 1937 ; Tindale, 1974) au studiat diferitele forı ale relaţiei existente între aceste unităţi sociale.

Unii antropologi au introdus o distincţie între însuşirea ritualică de pămîntı şi exploatarea acestora. Cercetări recente (Meggit, 1962) au readus în discuţie a caracterul patrilocal al grupului rezidenţial sau al „bandei", cît şi presupusa relaţi membrilor grupului cu spaţiul care le asigură subzistenţa. Şi modelul cîndva domina al proprietăţii patriliniare asupra pămîntului a fost reexaminat, pe de o parte, în urı cercetărilor de teren făcute în Great Sandy Desert şi în Cap York (T.M. Sutton, v Sturmer) şi consacrate studierii proceselor politice ale aborigenilor, iar pe de altă par ca urmare a modalităţilor de revendicare a pămînturilor în virtutea *Aboriginal La Rights Act* din 1976. Antropologia contemporană insistă asupra importanţei pe car are autonomia individului în viaţa indigenă şi asupra părţii care le revine negocierii manipulării regulilor. Se pare că, în general, argumentele juridice care stau la ba revendicărilor teritoriale sînt numeroase în interiorul aceleiaşi societăţi, împărţită diferite niveluri pînă la unitatea rezidenţială de bază.

Pămîntul ca patrimoniu ritual este un obiect de proprietate, un suport al identită colective şi al schimburilor. De aceea el este un domeniu de organizare spaţială sup unor modalităţi de control şi de schimb distincte de cele care se referă la alte resurs Aşa cum arată o serie de studii recente, anumite tipuri de relaţie cu pămîntul proprietate rituală pot fi considerate nişte „diferenţe" organizate în ansambluri regiona Acestea din urmă transformă cristalizările rezidenţiale temporare ale nomazilor categorii sociale permanente (B. Glowczewski, F. Myers). În această privinţă, har lingvistică realizată de N.B. Tindale (1974) poate fi o sursă de erori, întrucît, stabili că frontierele dintre teritoriile grupurilor care vorbesc aceeaşi limbă le constituie acestea în ansambluri politico-juridice, ea utilizează numele limbilor pentru a desem „triburile", deşi apartenenţa lingvistică nu ar trebui să fie considerată decît ca unul d multiplii parametri ai identităţii colective.

Religie. Autorii din secolul al XIX-lea, considerînd că aborigenii nu practicau n rugăciunea şi nici sacrificiul, au ajuns la concluzia că aceştia nu aveau „religie". Totu ca intervenţie asupra lumii în ansamblul său, religia impregnează toate aspectele vi sociale, fiind, aşa cum a remarcat Durkheim, o modalitate de articulare a raporturil sociale. Astfel, la populaţia aranda, grupurile care gestionează pămîntul sînt şi grup religioase. În plus, activitatea religioasă a acestor grupuri e integrată într-un proc mai larg, datorită faptului că fiecare dintre ele păstrează segmente de itinerare miti (Strehlow, 1947). Au fost realizate cercetări despre natura „totemică" a acestei reli pentru a înţelege mai bine natura relaţiilor pe care oamenii le întreţin cu res universului.

În întreaga Australie, modul în care sînt privite viaţa oamenilor şi universul bazează pe o concepţie originală şi subtilă despre ceea ce aborigenii numesc „v (*dreaming*). Lumea actuală şi-a primit forma şi semnificaţia graţie acţiunii uı atotputernice spirite ancestrale, care şi-au pus amprenta asupra peisajului. Tot ceea există (instituţii sociale, spiritele oamenilor, obiceiurile, elementele geografice) s

născut în epoca strămoşilor, în care s-a constituit cadrul existenţial al timpului prezent. Această elaborare a ordinii ancestrale a provocat interesul a numeroşi cercetători. O parte din ei (G. Roheim, W.E.H. Stanner) s-au interesat de caracterul metaforic al unei cosmologii şi al unei ontologii care s-au constituit plecînd de la credinţele trăite şi de la practicile rituale asociate acestora. Alţii (Munn, 1973; Strehlow, 1947) au subliniat aspectul metonimic al unei religii bazate pe pămînt, fiecare mit şi fiecare rit trimiţînd la un reper geografic determinat. Aceste lucrări sugerează următoarea idee: căutarea religioasă a unei ordini a lumii este dinamică şi colectivă şi duce la definirea *sinelui*, la situarea şi la integrarea sa în cadrul unui sistem de relaţii (Morphy, 1984).

Studiul despre religia aborigenă pe care Stanner (1966) l-a consacrat simbolismului miturilor şi riturilor populaţiei murinbata este de acum clasic. Stanner arată ca „visul" este asociat unei ontologii concepute în aşa fel încît toate lucrurile existente îşi găsesc originea într-o ordine a lumii atemporală, imuabilă. Pentru aborigeni, există o continuitate între trecut şi prezent şi oamenii sînt obligaţi să perpetueze ordinea cosmică definită de creatorii săi.

Îndeplinirea ritualurilor este o activitate socială fundamentală, iar limitările impuse participării la activităţile rituale şi la controlul cunoaşterii ezoterice au un ecou politic. În această privinţă, în analiza lor asupra cosmologiei inerente simbolismului miturilor şi riturilor, M. Eliade şi G. Roheim izolează relaţiile indigene de contextul lor de apropriere locală, de căutare şi de învăţare. Cercetătorii de inspiraţie structuralistă au încercat să arate cum ansambluri complexe de mituri şi de rituri asociază unităţi totemice locale în interiorul unui sistem unic; astfel, anumite evenimente mitice specifice capătă statutul unor variante în raport cu un continuum mitic global. Cum fiecare grup îşi stabileşte identitatea în raport cu o parte a unui asemenea continuum sau în raport cu ceea ce este trăit într-o serie rituală completă, experienţa globală a activităţii mitice şi rituale corespunde vieţii întregii societăţi ca totalitate structurată (Munn, 1973).

În ciuda insistenţei aborigenilor asupra imuabilităţii lumii, antropologii au arătat că, pentru creativitatea intelectuală, cultele religioase dinamice constituie un suport important, iar în contextele schimbării, un mijloc de redefinire a raporturilor sociale (R. Berndt, B. Glowczewski). În opinia lui Stanner, cultele murinbata deschid calea unei conştientizări acute şi profunde a fundamentelor fiinţei, cu toate că „adaptează schimbarea la formele permanenţei".

Relaţii de rudenie. Primele studii despre relaţiile de rudenie ale aborigenilor încercau să afle dacă în cazul categoriilor de rudenie se ţine seama de existenţa claselor matrimoniale (care marchează o prevalenţă a grupului asupra individului) sau de relaţiile genealogice. Radcliffe-Brown, privilegiind aportul legăturilor genealogice efective în constituirea categoriilor de rudenie, pune în evidenţă importanţa unităţii familiale şi a grupului de descendenţă patriliniară, ca elemente constitutive ale relaţiilor de rudenie. Astfel, diferenţele dintre sistemele de rudenie (de exemplu, dintre sistemele kariera şi aranda) ar ţine de nişte variaţii în organizarea relaţiilor matrimoniale pe grupuri de descendenţă. Cînd a reluat analiza structurilor elementare ale înrudirii la populaţiile murngin şi în alte societăţi, Lévi-Strauss a examinat categoriile de rudenie ca ţinînd de raporturile sociale definite prin regulile de alianţă, şi nu de relaţiile genealogice. Dincolo de controversa care a urmat între teoreticienii filiaţiei şi teoreticienii schimbului, grupul patriliniar a fost socotit în continuare baza de la care trebuie să se pornească în analiza înrudirii ca unitate care intervine în schimbul de femei (Maddock, 1982). Totuşi, trebuie să notăm că ultimele lucrări despre populaţia murngin (W. Shapiro) au pus în evidenţă rolul înrudirii ca sistem de clasificare a rudelor centrat pe ego şi au propus ipoteza potrivit căreia unităţile între care se desfăşoară schimburile ar fi matriliniare.

Interesul pentru regulile şi principiile structurale a deschis calea nu numai pentru studierea aspectelor pragmatice ale locului relaţiilor de rudenie în activitatea socială (L.R. Hiatt), ci şi pentru analiza raporturilor dintre organizarea relaţiilor de rudenie şi organizarea producţiei (F. Rose, A. Hamilton). Astfel, s-a arătat că exploatarea

economică a tinerilor de către bătrîni e validată de referirea la o ordine etică. Analiza semantică formală a sistemelor australiene de clasificare, considerate (încă o dată) ca fiind bazate pe relaţii genealogice (H.W. Scheffler) a pus problema articulării dintre categoriile de rudenie elaborate în raport cu egoul şi un sistem de clasificare mai larg, care înglobează secţiunile şi jumătăţile claselor matrimoniale. Este posibil să concepem realizarea clasificării relaţiilor de rudenie ca ţinînd de un sistem general de transformare în ordine simbolică, la fel ca şi clasificările de tip totemic; unii au văzut aici indiciul unei concepţii despre viaţa socială care depăşeşte cu mult cadrul grupului local.

Diferenţierea sexelor. Recent, statutul şi poziţia femeilor au reţinut atenţia, problema care a apărut fiind legată de modul cum ar trebui tratate diferenţele dintre sexe în societăţile care practică separarea între bărbaţi şi femei în majoritatea domeniilor de activitate. Discuţiile în jurul acestor probleme trimit mai ales la importanţa ritualurilor pur masculine (L.R. Hiatt) sau a exploatării muncii femeilor de către bărbaţii bătrîni ai grupului. O idee susţinută adesea în anii '60 era că dominaţia bărbaţilor asupra femeilor se întemeiază pe controlul exercitat de către aceştia asupra creativităţii „culturale" în domeniul ritualurilor, căreia îi era subordonată creativitatea „naturală" a femeilor. Mai mulţi etnografi (Goodale, Kaberry), furnizînd date importante asupra rolului femeilor în societatea aborigenă, au arătat că ar fi greşit să se creadă că femeia era „subjugată", concluzie care a fost reluată de antropologii feminişti din anii '70 (Bell, 1983). Insistînd asupra autonomiei femeilor în propriul lor domeniu, asupra existenţei unor căi de acces la mituri şi rituri care le erau specifice şi asupra rolului care le revenea în viaţa socială în afara sferei domestice, Bell şi Hamilton au contestat vechile opinii potrivit cărora controlul miturilor şi riturilor, de care depinde însăşi existenţa societăţii, le-ar fi revenit în exclusivitate bărbaţilor, pe cînd femeile ar fi fost sortite activităţii de reproducere biologică şi urmăririi unor scopuri pur individuale.

Istorie. Interesul faţă de situaţia aborigenilor a fost mereu prezent în cercetarea antropologică, însă această preocupare a fost exprimată, în general, independent de urmărirea unor obiective ştiinţifice. Întrucît cercetarea antropologică s-a dezvoltat întotdeauna într-un context al schimbării (chiar dacă a avut drept cadru aşezările autohtone sau misiunile), ea a fost întemeiată pe dihotomia tradiţional/non-tradiţional. Recent, studiile despre aborigeni au intrat într-o fază mai participativă, luîndu-se în considerare intruziunile istoriei în viaţa aborigenilor şi încercîndu-se examinarea acestora mai puţin ca reprezentanţi ai unei alterităţi exotice, cît ca oameni în care cercetătorul recunoaşte marca unei naturi umane comune. A început să se acorde mai multă atenţie situaţiei globale a aborigenilor pierduţi într-o lume dominată de albi (Rowley) şi un tip de etnografie de ultimă oră arată chiar modul în care esenţa culturii aborigene poate fi sesizată în situaţii de schimbare (Kolig, Sansom).

F. MYERS

• BELL D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, McPhee, Gribble, Allen & Unwin, Melbourne – Sydney. – GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du rêve à la loi chez les aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, PUF, Paris. – MADDOCK K., 1982, *The Australian Aborigines*, Penguin Books, Ringwood, Victoria. – MEGGITT M.J., 1962, *Desert People*, University of Chicago Press, Chicago. – MORPHY H., 1984, *Journey to the Crocodile's Nest*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra. – MUNN N.D., 1973, *Walbiri Iconography*, Cornell University Press, Ithaca. – MYERS F.R., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Smithsonian Institution, Washington DC. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1930, *The Social Organisation of Australian Tribes, Oceania*, t. I, n° 1-4, University of Sydney, Sydney. – STANNER W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*, University of Sydney, Sydney. – STREHLOW T.G.H., 1947, *Aranda Traditions*, University of Melbourne Press, Melbourne. – TINDALE N.B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra. – WARNER W.L., 1937, *A Black Civilization*, Harper, New York.

2. *Aborigenii australieni de astăzi*

Aborigenii din Australia reprezintă astăzi o populaţie de mai mult de 200.000 de persoane. Ei rămîn puternic ataşaţi de tradiţiile lor sociale şi religoase, dar sînt tot mai mult constrînşi să abandoneze vechile activităţi care le asigurau subzistenţa.

Atitudinea autorităţilor federale australiene faţă de aborigeni se caracterizează prin punerea în practică a unei politici sistematice de închidere în rezervaţii şi de excludere din comunitatea naţională. A trebuit să se aştepte referendumul din 1967 pentru ca aborigenilor să li se acorde statutul de cetăţeni. În 1976, guvernul federal a admis principiul unei recunoaşteri legale a drepturilor triburilor asupra teritoriilor lor tradiţionale. Cu excepţia statului Northern Territory, care aplică această legislaţie, celelalte state continuă însă să îi supună pe aborigeni controlului lor, negînd, în general, temeiul revendicărilor lor teritoriale. Făcută în 1983, promisiunea unei reglementări de ansamblu, la scară federală, a problemei teritoriale a aborigenilor nu a fost încă transpusă în practică.

Proiectele de exploatare a subsolului, dezvoltarea turismului şi lansarea marilor programe de dezvoltare agro-pastorală ameninţă grav integritatea drepturilor aborigenilor asupra pămînturilor lor şi riscă să provoace dispariţia unor situri sacre. În periferiile urbane, unde se grupează numeroşi aborigeni metisaţi, ravagiile provocate de boli, de malnutriţie şi de alcoolism sînt importante. Procentul de aborigeni încarcerarați, în constantă creştere, este proporţional mult mai ridicat decît cel întîlnit în alte componente ale societăţii australiene.

În cursul ultimilor cincisprezece ani au apărut numeroase organizaţii ale aborigenilor. Aceştia îşi creează un număr tot mai mare de *land councils* regionale, prin intermediul cărora intenţionează să dea mai multă greutate revendicărilor lor teritoriale.

J.-P. RAZON

• GLOWCZEWSKI B., 1985, „Droits territoriaux aborigènes", în *Ethnies*, 3 : 18-27 ; 1984, „Sur la piste des droits à la terre", în *Autrement*, 7 : 132-147. – „Nothing to Celebrate. Australian Aborigines Today", în *Survival International News*, 1988, supliment 20.

B

BALANDIER Georges

Deschiderea politologiei în fața aporturilor unei etnologii la a cărei eliberare de arhaism a contribuit, construirea unei sociologii dinamice a modernității care demască toate jocurile puterii și obligă la interpretarea factorilor de dezordine în orice sistem social, iată tot atîtea obiective realizate de Georges Balandier, născut la Ailleviliers (Haute-Saône) în 1920. După studii de filosofie și etnologie la Paris, el cercetează, din Senegal pînă în Congo, mutațiile intervenite în Africa după război. În 1955, Balandier își susține doctoratul și publică *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* și *Sociologie des Brazzavilles noires*, lucrări care reevaluează studiile africaniste. Solicitat de Institut d'Études Politiques din Paris, el va ține primele cursuri din Franța asupra dezvoltării și, împreună cu A. Sauvy, va introduce termenul de „lumea a treia". La École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a VI-a), va crea un departament de sociologie a Africii negre și va fonda Centre d'Études Africaines. Ales profesor la Sorbona în 1962, el va inaugura aici prima catedră de sociologie africană și, simultan, va continua să țină conferințe, pînă în 1966, la École Normale Supérieure. La ORSTOM, la CNRS și la universitate, el nu va înceta să lărgească domeniul investigațiilor sale, construind o operă care va marca o întreagă generație de etnologi.

Fiind primul africanist care a realizat o conceptualizare a situației coloniale, observînd dezechilibrele apărute în relația colonizat – colonizator, Balandier va scoate în evidență în *Anthropologie politique* (1967) tema majoră a complicității puterii cu sacrul. Prin antropologia „societăților fără stat" pot fi puse în evidență atît bazele, cît și procesele și funcțiile puterii. În *Sens et puissance* (1971), el elaborează o dinamică socială legată de sociologia mutațiilor și a dezvoltării. Dacă întreg sistemul social este instabil și inedit și dacă el lasă să coabiteze incertitudinea, ordinea și dezordinea, trebuie sesizate schimbările prin intermediul revelatorilor de dereglare: contestații, conflicte și crize; este ceea ce Balandier face în *Anthropo-logiques* (1974), propunînd o investigare critică a modernității occidentale.

C. RIVIÈRE

▶ 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Armand Colin, Paris. 1957, *Afrique ambiguë*, Plon, Paris. 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, Paris. 1974, *Anthropo-logiques*, PUF, Paris. 1977, *Histoire d'autres*, Stock, Paris. 1980, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris. 1985, *Le détour*, Fayard, Paris. 1988, *Le désordre*, Fayard, Paris.

BALCANI

Regiunea Balcanilor poate fi definită în două moduri. Primul apelează la criterii geografice și consideră Peninsula Balcanică *stricto sensu*: traversată de lanțul munților Balcani, ea se întinde de la Grecia continentală pînă la Cîmpia Dunării și la partea meridională a Carpaților. Al doilea mod de definire se sprijină pe criterii de ordin

cultural şi izolează o Europă de Sud-Est care cuprinde Peninsula Balcanică aşa cum este ea delimitată de geografi, Grecia insulară, România şi Iugoslavia.

Unul dintre principalele substraturi vechi ale populării Balcanilor e reprezentat de triburile iliro-trace (numite dace în nordul Dunării), de origine indo-europeană. Colonizarea romană s-a dezvoltat plecînd din Grecia şi, dacă Grecia şi civilizaţia greco-romană au păstrat limba şi civilizaţia greacă din perioada elenistică, celelalte populaţii integrate Imperiului, cu excepţia albanezilor, au fost romanizate. Pătrunderea slavilor de sud a adus cu sine o slavizare progresivă a majorităţii populaţiilor balcanice, căreia i-au scăpat românii, albanezii şi grecii, care i-au asimilat pe nou-veniţi. Bizanţul i-a urmat Romei ca stat imperial şi a dominat în regiune pînă în secolul al XV-lea, cînd a fost înlocuit de Imperiul Otoman.

În urma acestui amestec de populaţii, a rezultat o foarte mare diversitate culturală: în primul rînd, o diversitate etnică, populaţiilor deja citate adăugîndu-li-se, în epoci şi contexte diferite, turci, tătari, germani, maghiari, cerchezi, ţigani şi evrei de origine sefardă; în al doilea rînd, o diversitate religioasă, ortodoxia, care e preponderentă, coexistînd cu catolicismul, dominant în regiunile asupra cărora se exercită influenţa ţărilor occidentale, cu iudaismul şi islamismul (puternic implantat în Albania, Herţegovina şi Bosnia). Dincolo de diferenţa religioasă, o opoziţie mai larg culturală corespunde frontierei care separă Imperiul Austro-Ungar de Imperiul Otoman, aşa cum se poate constata în domeniile socio-economic, arhitectural, artistic etc.

Diversitatea balcanică este întărită şi de faptul că populaţiile socotite omogene în tradiţia studiilor istorice, chiar etnologice, au drept cadru al identităţii colective subansambluri sociale şi teritoriale. Pot fi citate aici diferitele grupuri romanice care s-au menţinut la sudul Dunării; cunoscute, în general, sub numele de vlahi sau valahi (nume care îi include şi pe românii din nordul Dunării), aceste populaţii sînt numite, începînd din secolul al XIX-lea, aromâni (ei înşişi numindu-se *armâni*). Balcanii formează o zonă a cărei extremă complexitate etnică nu este comparabilă în Europa decît cu cea a Caucazului.

Legătura etnică nu este în mod necesar determinantă pentru înţelegerea particularităţii modurilor de viaţă. Astfel, românii din Cîmpia Dunării şi bulgarii din nord au, şi unii şi alţii, o netă conştiinţă a apartenenţei lor etnice, deşi împărtăşesc acelaşi mod de viaţă; slovenii, deşi sînt slavi, au un mod de viaţă apropiat de cel al vecinilor lor austrieci. Am putea cita numeroase exemple care pun în evidenţă cuvîntul greu pe care-l are de spus istoria în formarea entităţilor culturale de astăzi. Mai ales începînd din secolul al XIX-lea, apartenenţa etnică este pusă în evidenţă pentru a susţine pretenţiile de independenţă. Revendicările se exprimă, în acest caz, prin cercetări şi publicaţii ştiinţifice, prin literatură sau prin organizarea unor muzee „etnografice".

O destul de întinsă zonă a Balcanilor a păstrat pînă în secolul al XIX-lea o organizare socială de tip tribal. Ea cuprinde Muntenegrul, nordul Albaniei şi o mare parte a Macedoniei, unde coabitează grupuri romanice, slave, albaneze sau mixte. Păstorii care practică creşterea nomadă a animalelor sau transhumanţa străbat aceste ţări. Dintre aceştia, cei mai cunoscuţi sînt aromânii, sărăcăceanii (de limbă greacă), yurucii (de limbă turcă). În nordul Albaniei, împărţirile segmentare specifice fiecărui sistem tribal sînt extrem de accentuate; în cadrul triburilor slave sau slavo-albaneze din Muntenegru s-a diferenţiat, în timpul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, o formă arhaică de stat. În societăţile fără organizare de tip tribal, unitatea tradiţională cea mai largă este „ţara"; aşa stau lucrurile în România, unde unitatea teritorială numită *ţară* (din latinescul *terra*) este o confederaţie de sate. Satele păstrează un caracter arhaic, fiind aproape întotdeauna conduse de o adunare alcătuită din bătrîni. Grupul domestic compus din mai multe cupluri căsătorite s-a menţinut pînă la mijlocul secolului al XX-lea la albanezi şi la slavii de sud şi chiar şi astăzi pot fi întîlnite unele grupuri domestice care depăşesc o sută de persoane, de exemplu la albanezii din Iugoslavia. Grupul domestic bazat pe existenţa unui singur cuplu căsătorit cu copii necăsătoriţi este predominant în Grecia şi în România. Legăturile de pseudo-rudenie joacă un rol foarte important în codarea

relațiilor dintre persoane și dintre grupuri: nășia (cu modalități de transmitere a rolului de naș), frăția de sînge, de lapte sau de botez, coreferința la aceeași zi, aceeași săptămînă sau chiar la aceeași lună de naștere, consangvinitatea fictivă.

P.-H. STAHL

• BOUÉ A., 1840, *La Turquie d'Europe*, Arthus Bertrand, Paris. – BEUERMANN A., 1967, *Fernweide Wirtschaft in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des östlichen Mittelmeergebietes*, Georg Westermann Verlag, München. – CVIJIĆ J., 1918, *La Péninsule balkanique. Géographie humaine*, Librairie Armand Colin, Paris. – ĆABEJ E., 1966, „Albanische Volkskunde", în *Süd-Ost Forschungen*, XXV, München: 333-387. – DURHAM M.E., 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs*, Unwin Brothers, Londra. – ERLICH V., 1966, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslaw Villages*, Princeton University Press, Princeton. – HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – HASLUCK M., 1954, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge University Press, Cambridge. – KRAUSS F.S., 1885, *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen, gedrückten und ungedrückten Quellen*, Alfred Hölder, Viena. – SCHNEEWEIS E., 1961, *Serbocroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch*, Walter de Gruyter, Berlin. – SICARD E., 1943, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Ophrys, Paris. – STAHL H.H., 1939, *Nérej. Un village d'une région archaïque*, 3 vol., Institutul de Științe Sociale din România, București. – STAHL, P.-H., 1986, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, Columbia University Press, New York. – VALENTINI G., 1956, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Valecchi Editore, Florența. – VACARELSKI C., 1969, *Bulgarische Volkskunde*, Walter de Gruyter, Berlin. – VUIA R., 1937, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, București. – WACE A.I.B., TOMPSON M.S., 1913, *The Nomads of the Balkans. An Account of Live and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*, Methuen, Londra.

BANDĂ → *Vînători-culegători. Steward (J.H.)*

BASTIAN Adolf

Adolf Bastian (născut la Bremen în 1826, mort la Trinidad, în Antile, în 1905) a fost cu siguranță unul dintre cei mai mari călători și scriitorul cel mai prolific din istoria antropologiei. După studii de drept, științe naturale și medicină, a făcut prima sa călătorie ca medic de marină și a vizitat, între 1851 și 1859, Australia, Perú, Mexic, California, precum și numeroase țări din Asia și Africa. După întoarcerea sa, a publicat *Ein Besuch in San Salvador* și, în anul următor, *Der Mensch in der Geschichte* (3 volume). Din 1861 pînă în 1866, a călătorit în Extremul Orient și a studiat budismul. De acum înainte, viața sa va fi punctată de călătorii în aproape toate colțurile lumii. În 1868 a fost numit conservator la Berlin, unde va întemeia, în 1886, Königliches Museum für Völkerkunde, care va deveni unul dintre cele mai mari muzee etnografice din lume și un centru important al formării etnologice. A creat, împreună cu Virchow, Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte și a fost numit coeditor al jurnalului societății, *Zeitschrift für Ethnologie*. De asemenea, a luat parte la activități care vizau asigurarea unui fundament instituțional științific pentru expansiunea colonială germană. Bibliografia lui Bastian numără mai mult de o sută de cărți și mai multe sute de articole. Viziunea sa teoretică, ce presupune unitatea psihică a omenirii, îl situează în afara tendințelor epocii: evoluționismul uniliniar și difuzionismul. „Ideile elementare" înnăscute, care s-ar afla la originea tuturor culturilor omenești, ar fi suportat o serie de modificări în funcție de condițiile de mediu, creînd astfel provincii geografice. Apoi, la un nivel superior, contactele dintre civilizații ar fi dus la dezvoltări istorice și culturale specifice, cu elaborarea unor *Völkergedanken*. Sarcina etnologiei, care este, în mod esențial, o etnopsihologie, ar fi aceea de a degaja ideile elementare din masa variațiilor culturale particulare. Pentru a-și ilustra demersul, Bastian a recurs la tradiția orală, dar mai ales la colectarea obiectelor etnografice în care se presupune

că s-ar exprima concepţiile celor care le-au elaborat. Ameninţate în însăşi existenţa lor prin propagarea unei culturi occidentale colonizatoare, aceste idei ar putea fi reconstruite, în momentul în care vor fi dispărut, pornindu-se de la colecţiile de obiecte materiale care vor forma atunci, în analogie cu corpusurile de texte de care dispun filologii, un fond indispensabil de documente despre societăţile fără scriere. În urma eşecului unei expediţii germane în Loango, Bastian a fost tot mai criticat pentru lipsa sa de rigoare metodologică şi pentru stilul prolix, adesea monoton şi confuz, al lucrărilor sale.

R. HASTEROK

► 1868, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spilweite ihrer Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvölker*, Dietrich Reimer, Berlin. 1874, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, nebst älteren Nachrichten über die zu erforschenden Länder*, H. Costenoble, Jena. 1878-1889, *Die Culturländer des alten America*, 3 vol., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. 1881, *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, F.A. Brockhaus, Leipzig. 1881, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*, F. Dümmlers, Berlin. 1887, *Die Welt in ihren Spiegelungen und dem Wandel des Völkergedankens*, Mittler und Sohn, Berlin.

● FIEDERMUTZ-LAUN A., 1970, *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*, Franz Steiner, Wiesbaden. – KOEPPING K.-P., 1983, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, University of Queensland Press, St. Lucia – Londra – New York. – STEINEN K. von den, 1905, „Gedächtnisrede auf Adolf Bastian", în *Zeitschrift für Ethnologie*, 37: 236-249.

BASTIDE Roger

Sociolog şi etnolog francez, Roger Bastide s-a născut în 1898 într-o familie protestantă din Nîmes. După obţinerea în 1924 a titlului de *agrégé* în filosofie, el predă la liceu şi publică două eseuri de sociologie religioasă pînă în 1938, cînd pleacă în Brazilia, unde este numit profesor de sociologie la Universitatea din São Paulo, post pe care îl va ocupa pînă în 1953. În cursul acestor ani îi va întîlni pe C. Lévi-Strauss, F. Braudel, C. Morazé, G. Gurvitch şi M. Herskovits. Se va iniţia în psihanaliză şi va descoperi opera lui F. Boas; interesîndu-se îndeaproape de societatea braziliană sub toate aspectele sale, va efectua cercetări în domenii cărora opera sa le-a rămas fidelă: etnologie religioasă, fenomene de aculturaţie şi psihiatrie socială. După întoarcerea sa la Paris, va fi numit director de studii la École Pratique des Hautes Études (Secţiunea a VI-a). Seminarul său va deveni un loc privilegiat pentru întîlnirea şi formarea tinerilor intelectuali din lumea a treia. În 1957, Bastide îşi susţine teza de doctorat în litere la Sorbona şi în 1959 este numit profesor de etnologie şi sociologie religioasă la aceeaşi universitate, trecînd apoi la catedra de etnologie generală, pe care o va împărţi cu A. Leroi-Gourhan. Din 1962 pînă la moartea sa, survenită la Paris în 1974, va fi unul dintre responsabilii revistei *L'Année Sociologique*. Studierea religiilor afro-braziliene, mai ales *candomblé* din Bahia, şi, în general, analiza religiilor africane din Brazilia, marcate de variaţii în spaţiu şi timp, l-au făcut pe Bastide să le considere nu doar nişte rămăşiţe sau nişte fenomene reziduale, ci fapte de aculturaţie şi de remaniere a valorilor culturale, apărute într-o situaţie de inegalitate socială şi rasială pe care o denunţă. Bastide este unul dintre primii etnologi care a văzut în transă altceva decît o manifestare patologică: un mijloc de vindecare cathartică printre atîtea altele, supus respectării unui cod precis. Asemenea lucrărilor lui A. Métraux despre *voodoo*-ul haitian şi lucrărilor lui P. Verger şi M. Herskovits despre Brazilia şi Dahomey (actualul Benin), opera lui Bastide despre „întrepătrunderea civilizaţiilor" constituie un ansamblu de o extraordinară bogăţie.

Bastide ocupă în antropologia franceză un loc aparte, datorat dimensiunii etice a operei sale, combinate cu un anume eclectism şi cu o deschidere de spirit pe care a manifestat-o prin poziţia sa ştiinţifică, prin cursurile sale, prin interesul său pentru

literatură, precum și „prin dragostea pentru sacru și mai puțin pentru biserici". Astfel, el a organizat în 1959 (actele vor fi publicate în 1962) la Paris un colocviu despre noțiunea de „structură", care a confirmat ruptura dintre sociologia lui G. Gurvitch și structuralism. Intuițiile și reflecțiile sale despre complexitatea raporturilor dintre observator și observat, dintre inconștient și societate întîlnesc gîndirea lui G. Devereux, căruia i-a prefațat în 1970 lucrarea *Essais d'etnopsychiatrie générale*. Către sfîrșitul vieții sale, la Centre de Psychiatrie Sociale și Laboratoire de Sociologie de la Connaissance, a condus lucrări de antropologie aplicată și a primit studenți și cercetători din toate țările lumii.

A. DELUZ

► 1931, *Les problèmes de la vie mystique*, Armand Colin, Paris. 1950, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris. 1958, *Le candomblé de Bahia, rite nagô*, Mouton, Paris – Haga. 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris. 1962 (Bastide ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton, Paris – Haga. 1965, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris. 1967, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Payot, Paris. 1970, *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris. 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris. 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris. 1974 (Bastide ed.), *La femme de couleur en Amérique latine*, Anthropos, Paris. 1974 (coaut. F. Morin, F. Raveau), *Les Haïtiens en France*, Mouton, Paris – Haga. 1975, *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris.

● MORIN F., 1975, „Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres", în *Archives de sciences sociales des religions*, 40 : 99-106.

BATESON Gregory

Născut în 1904 la Cambridge într-o familie care, de mai multe generații, a studiat la St. John's College, Gregory Bateson (1904-1980) a făcut la început studii de zoologie, pentru a se consacra apoi antropologiei sociale sub îndrumarea lui A.C. Haddon, B. Malinowski și A.R. Radcliffe-Brown. Trimis în Noua Guinee în 1927, se inițiază îndelung în munca de teren la populațiile sulka și baining din New Britain. Cîțiva ani mai tîrziu, la populația iatmul din Sepikul Mijlociu (unde îi va întîlni pe R. Fortune și M. Mead), va întreprinde cercetări asupra simbolismului ritual care vor duce la lucrarea sa capitală, *Naven* (1936). În această lucrare, Bateson combină analiza unui ritual de travestire cu o reflecție critică asupra explicării faptelor socio-culturale. Depășind paradigma funcționalistă, Bateson îmbogățește interpretarea sociologică a ritualului prin studierea aspectelor sale logice și afective, referindu-se la ceea ce el numește *eidos*-ul și *ethos*-ul culturii iatmul. Descrierea relațiilor dinamice (dintre bărbați și femei, dintre consangvini și afini etc.) reprezentate în ritual îl conduce la formularea noțiunii de „schismogeneză". Aceasta, concepută ca „un proces de diferențiere [...] rezultînd în urma unui ansamblu de interacțiuni cumulative ale indivizilor", îi pune la dispoziție un punct de plecare pentru studierea circuitelor de comunicare, subiect pe care îl va dezvolta mai tîrziu, cînd va participa în Statele Unite la colocviile Macy (1942-1953).

După o misiune în Bali împreună cu M. Mead (1936-1938), în cursul căreia va experimenta fotografia și filmul cinematografic ca instrumente de analiză a comportamentului, Bateson este angajat la Veteran's Hospital din Palo Alto (California), unde s-a consacrat observării familiilor de schizofrenici. Demersul său, inspirat atît de antropologie, cît și de cibernetică, i-a permis să vadă patologia mentală ca fiind rezultatul unei disfuncționalități a sistemului de comunicare familială. Din această perspectivă, patologia nu mai este cantonată în domeniul individual, ci devine o proprietate a interacțiunii familiale în ansamblul său. În particular, ea apare ca produs al unei *double bind*, definită ca o contradicție imposibil de depășit între un mesaj și cadrul care oferă regulile pentru interpretarea sa. În cursul anilor '60, Bateson va aplica aceste idei în domeniul comunicării animale, mai ales în cazul delfinilor.

Bateson a reunit esențialul textelor sale ulterioare lui *Naven* în *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Ultimele sale două cărți (1979, 1987) fac un bilanț teoretic al itinerarului

sau intelectual și propun o nouă viziune asupra structurii și evoluției lumii vii, bazată pe analiza proceselor de diferențiere și de comunicare.

Bateson a murit în 1980 la Zen Center din San Francisco.

M. HOUSEMAN, C. SEVERI

► 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La cérémonie du Naven*, Éditions de Minuit, Paris, 1971). 1942 (coaut. M. Mead), *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York. 1951 (coaut. J. Rouesch), *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Press, San Francisco (trad. fr. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vol., Le Seuil, Paris, 1981). 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Dutton, New York (trad. fr. *Esprit et nature*, Le Seuil, Paris, 1984). 1987 (coaut. M.C. Bateson), *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York.

● BATESON M.C. *et al.*, 1971, *About Bateson*, E.P. Dutton, New York. – BATESON M.C., 1984, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et Gregory Bateson*, Le Seuil, Paris, 1989). – LIPSET D., 1980, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston. – HOUSEMAN M., SEVERI C., 1986, „Lecture de Bateson anthropologue", prefață la G. Bateson, *La cérémonie du Naven*, Le Livre de Poche, Paris.

BELGIA. Antropologia belgiană

Primii antropologi belgieni și-au făcut cercetările aproape în exclusivitate în cadrul domeniului colonial belgian din Africa Centrală, alcătuit din Congo (devenit Zair) și protectoratele (foste colonii germane) Ruanda (Rwanda) și Urundi (Burundi). Începînd din 1920, studii voluminoase (Vansina, 1966) au fost realizate de etnografi autodidacți, ale căror lucrări erau legate de acțiunea lor administrativă sau misionară. Acestora le-a urmat o a doua generație, compusă din etnologi profesioniști care s-au dedicat unor studii monografice de etnoistorie sau de antropologie de inspirație anglo-saxonă. Printre altele, unii cercetători au lucrat pentru Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC) fie în Congo, în medii kuba (Vansina, 1978), lega și nyaga (Biebuyck, 1973), libinza (P. Van Leynseele), luba (J. Theuws), shi (J. Cuypers), yaka (E. Roosens), yombe (A. Doutreloux), fie în Rwanda, precum J. Maquet, M. d'Hertefeld și A. Coupez, specialist în limba kinya-rwanda (d'Hertefeld și Coupez, 1964). J. Vansina a lucrat la populațiile tio din Congo-Brazzaville, iar L. de Heusch s-a făcut cunoscut prin analiza structuralistă a miturilor și riturilor bantu ținînd de regalitate (de Heusch, 1972), precum și prin lucrările sale despre sacrificiu (1986), *voodoo*-ul haitian și țigani.

Din 1930, revista *Aequatoria* a fost alimentată de lucrările lui G. Hulstaert despre cultura Mongo. Alte reviste s-au născut și au dispărut: *Congo* (1920-1940), *Kongo-Overzee* (1934-1959), *Zaïre* (1947-1961), precum și *Cultures et développement* (1969-1985). Institut Royal Colonial Belge, transformat în Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, a publicat numeroase studii, mai ales despre Africa Centrală. La fel s-a întîmplat și cu Musée du Congo, fondat la Tervuren în 1897 și devenit în 1960 Musée Royal de l'Afrique Centrale, care adăpostește importante colecții etnografice, arhive și un departament de cercetare. Începînd din 1955, muzeul editează revista *Congo-Tervuren*, devenită din 1961 *Africa-Tervuren*. Și în Anvers există un muzeu de etnografie ale cărui colecții sînt africane. În timp ce în muzeele și în centrele menționate mai sus activitatea de cercetare se dezvoltă (IRSAC a devenit un institut zairez în 1973), nici un departament universitar belgian nu s-a dedicat în întregime predării antropologiei. Université Libre din Bruxelles eliberează diplome de lingvistică și civilizație africană, punînd la dispoziția studenților cursuri de antropologie și de artă africană; L. de Heusch animă aici un Centre d'Anthropologie Culturelle. Universitatea din Gand eliberează diplome de istorie și de filologie africană, precum și de „artă etnică"; ea coordonează cercetări în domeniul limbilor, al sistemelor cosmologice și al artelor africane. Katholicke Universiteit te

Leuven (Louvain) a închis în 1964 Institut Africaniste pe care îl patrona și a creat, în 1972, Centre d'Anthropologie Sociale et Culturelle, care oferă cursanților diplome. Universitatea Catolică din Louvain cuprinde un laborator de antropologie, al cărui program de lucru este axat pe „cercetarea-acțiune" și care se află la originea unor publicații interdisciplinare. Să mai amintim că la Louvain există un curs și se desfășoară cercetări consacrate literaturii și artei africane (Faïk-Nzuji Madiya, F. Neyt).

Din pricina insuficientei dezvoltări a instituțiilor de cercetare în domeniul antropologiei, numeroși antropologi belgieni se îndreaptă către științele sociale care se ocupă de problemele dezvoltării. Totuși, de aproximativ cincisprezece ani, a apărut o nouă generație de antropologi (Pinxten, 1984), ale căror lucrări se caracterizează printr-o diversificare a terenurilor studiate și a abordărilor. J.-P. Colleyn, D. Jonckers și P. Jespers lucrează la populațiile minyanka din Mali ; R. Devisch studiază cultele terapeutice la populația yaka din Zair și susține și alte cercetări în această țară, unde mai lucrează și D. Vangroenweghe (ekonda), W. de Mahieu (komo), G. De Plaen și E. Corin (yanzi); V. Neckenbrouck studiază schimbările socio-religioase la populația kikuyu din Kenya ; la Namur, M. Singleton conduce cercetări de antropologie aplicată întreprinse în mai multe țări africane. Crearea recentă a Institutului African, cu vocație națională, corespunde dorinței de a dezvolta relațiile dintre instituțiile de cercetare africaniste din Belgia și din străinătate. În afara Africii, să notăm cercetările asupra Americii de Nord (E. Roosens, 1986 : huroni ; R. Pinxten, 1983 : navajo) și de Sud (J. Malengrau : formațiunile sociale din zona andină a statului Perú ; G. Pauwels : aymara ; G. Verswijver : indienii mekragnoti din Brazilia), a Indiei de Sud (R. Deliège), a Rifului marocan (M.-F. Cammaert) și a Siciliei (J. Leman, 1987). R. Devisch a lucrat în domeniul medicinei familiale în Belgia, iar M. Mesnil a studiat folclorul valon. Publicată la Gand de către Pinxten, revista *Cultural Dynamics* arată noua înfățișare a antropologiei belgiene.

R. DEVISCH

● BIEBUYCK D., 1973, *Lega Culture : Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*, University of California Press, Berkeley. – DEVISCH R., 1984, *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre*, Dietrich Reimer, Berlin. – HERTEFELT M. d', COUPEZ A., 1964, *La royauté sacrée de l'Ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. – HEUSCH L. de, 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Gallimard, Paris. 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris. – LEMAN J., 1987, *From Challenging Culture to Challenged Culture, The Sicilian Cultural Code and the Socio-Cultural Praxis of Sicilian Immigrants*, Universitaire Pres, Louvain. – MAHIEU W. DE, 1985, *Qui a obstrué la cascade ? Analyse sémantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaïre*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris – Cambridge. – PINXTEN R. *et al.*, 1983, *Anthropology of Space : Explorations into the Natural Philosophy and Semantics of the Navajo*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia. – PINXTEN R. (ed.), 1984, *New Perspectives in Belgian Anthropology or the Postcolonial Awakening*, Herodot, Göttingen. – PLAEN G. DE, 1974, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Éditions Universitaires, Paris. – ROOSENS E., 1986, *Micronationalisme : Een anthropologie van het etnische reveil*, Acco, Louvain – Amersfoort. – VANSINA J., 1966, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Éditions Universitaires du Congo – CRISP, Kinshasa – Bruxelles. 1978, *The Children of Woot : A History of the Kuba Peoples*, University of Wisconsin Press, Madison.

BENEDICT Ruth Fulton

Antropolog provenit dintr-o familie americană baptistă de origine rurală, Ruth Fulton s-a născut la New York în 1887 și a murit tot aici, în 1948 ; a fost soția biochimistului Stanley Benedict. După ce a făcut studii de literatură la Vassar College și după un ocol prin Europa, R. Benedict a studiat antropologia la New School for Social Research din New York între 1919 și 1922, fiind eleva lui A. Goldenweiser și E.C. Parsons. În perioada 1922-1923, devine asistenta lui F. Boas la Barnard College și, sub influența lui R. Lowie, se ocupă de cercetarea viziunilor la indienii din Cîmpii ; în 1924 intră la Universitatea

Columbia. În 1922, la îndemnul lui A. Kroeber, cunoaşte o primă experienţă de teren la populaţia serrano din sudul Californiei. Mai tîrziu, face anchete în rîndul populaţiilor pima şi pueblos din Sud-Vest (1935), însă munca sa e grav afectată de o surditate în creştere; va dirija lucrări despre apaşii din sud-vest (1930) şi despre populaţia blackfoot din nordul Cîmpiilor (1938).

Înscriindu-şi încă de la început reflecţia în curentul culturalist marcat de influenţa psihanalizei americane, R. Benedict propune, în *Patterns of Culture* (1934), o tipologie a culturilor care se sprijină pe categorii preluate din psihopatologie şi pe distincţia făcută de Nietzsche în *Naşterea tragediei* între caracterul apolinic şi caracterul dionisiac. Lucrarea, un studiu comparat al populaţiilor pueblos dobu (Noua Guinee) şi kwakiutl (Coasta de nord-vest), rămîne una dintre lucrările clasice ale antropologiei culturale americane, deşi i s-a reproşat reducţionismul psihologic. În perioada Marii Recesiuni, R. Benedict a făcut parte din rîndul acelor sociologi care şi-au pus întrebări în legătură cu propria societate şi au dezbătut posibilitatea unei antropologii care să se ocupe de problemele sociale contemporane. Intrarea Statelor Unite în război împotriva Germaniei a găsit-o de partea celor care, precum M. Mead sau G. Bateson, s-au angajat în lupta pentru apărarea idealurilor democratice ale Occidentului împotriva totalitarismului.

După război, R. Benedict a întreprins călătorii de studiu în Europa (Germania, Olanda, România) şi în Asia (Japonia şi Thailanda); a publicat în 1946 o analiză a culturii japoneze sub titlul *The Chrisanthemum and the Sword*. În această ultimă perioadă a vieţii sale, ea i-a atribuit antropologiei un rol capital în punerea în practică a noilor relaţii dintre naţiuni, bazate pe intercomprehensiunea culturilor. R. Benedict a creat în 1928 revista *Journal of American Folklore* (care îşi încetează apariţia în 1939). Prietena sa, M. Mead (1966) a reunit principalele eseuri, amintiri, pagini de jurnal, corespondenţa cu Boas, Sapir sau cu ea însăşi ale acestei figuri „magnetice" (Bohannan, Glazer, 1988), alcătuind şi o selecţie a poemelor sale, scrise sub pseudonimul Anne Singleton.

M. IZARD

▶ 1931, *Tales from the Cochiti Indians*, Smithsonian Institution, Washington. 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston – New York (trad. fr. *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950). 1935, *Zuni Mythology*, Columbia University Press, New York. 1940, *Race : Science and Politics*, Modern Age Books, New York. 1946, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese culture*, Houghton Mifflin, Boston – New York (trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre*, Picquier, Paris, 1987).

● CAFFREY M.M., 1989, *Ruth Benedict. Stranger in This Land*, University of Texas Press, Austin. – HANDLER R., 1986, „Vigorous Male and Aspiring Female : Poetry, Personality and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict", în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison : 127-155. – MEAD M., 1959, *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, Houghton Mifflin, Boston – New York. 1974, *Ruth Benedict*, Columbia University Press, New York – Londra.

BIG MAN

Bigpela Man este un personaj central în anumite triburi din Noua Guinee (melpa, enga, huai). Pentru M. Sahlins (1963), el reprezintă imaginea tipică a puterii în Melanezia, putere meritată în raport cu puterea moştenită a şefului polinezian provenit din aristocraţia tribală şi concentrînd în persoana şi în familia sa funcţii religioase, militare şi economice esenţiale. Devine Big Man cel care îşi dovedeşte capacităţile de a produce sau de a strînge bogăţii (porci, scoici, pene de pasărea paradisului etc.) pentru a le redistribui cu o generozitate calculată în schimburi ceremoniale în care indivizii şi grupurile intră în competiţie sau pentru a le pune la dispoziţia clanului sau tribului în circumstanţe care necesită o cooperare supralocală şi arbitraje complexe (război, pace, cult). Aceste funcţii cer bune capacităţi oratorice şi multă abilitate pentru a putea

convinge zeci de bărbaţi şi de femei să urmeze un Big Man în acţiunile sale şi să contribuie la acestea cu o parte din munca şi averea lor. Totuşi, puterea sa rămîne precară, pentru că, trebuind să dea mereu mai mult, la un moment dat nu mai reuşeşte să o facă. Atunci, partizanii săi se alătură altor Big Men. Departe de a reprezenta figura centrală a puterii în Melanezia în general, Big Man nu apare decît în contexte bine delimitate, acolo unde soţiile trebuie cumpărate şi unde războiul şi schimburile ca semn al competiţiei coexistă. În acest fel, putem să înţelegem de ce Big Men au devenit adesea noii îmbogăţiţi ai economiei coloniale şi postcoloniale. În schimb, acolo unde înrudirea se bazează pe schimbul direct al surorilor şi unde nu există schimburi în competiţie, puterea aparţine Marilor Bărbaţi care o moştenesc (Maeştri ai iniţierii, Mari Şamani) sau o merită (Mari Războinici, Mari Vînători). Să fie oare vorba, în cazul societăţilor cu Big Men, cu Great Men (baruya), cu ranguri (massim), cu şefi (mekeo, Trobriand), de apartenenţa la acelaşi cîmp de transformări structurale?

M. GODELIER

● BROWN P., 1987, „New Men and Big Men: Emerging Social Stratification in the Third World, a Case Study from the New Guinea Highlands", în *Ethnology*, XXVI (2): 87-106. – CHOWNING A., 1979, „Leadership in Melanesia", în *Journal of Pacific History*, XIV (1): 66-83. – GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris. – SAHLINS M.D., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303. – STRATHERN A., 1979, *Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man*, Duckworth, Londra.

BIOLOGICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

1. *Domeniul antropologiei biologice*

Antropologia biologică, avînd ca obiect variaţia biologică a fiinţei umane, atît în dezvoltarea sa evolutivă, cît şi în expresia sa istorică şi contemporană, îşi are originea în studiile naturaliştilor din secolul al XVIII-lea (Linné, Buffon). Ea a luat fiinţă mai întîi în Franţa, sub impulsul lui Broca (1860), care definea antropologia ca „istoria naturală a omului". Pînă în 1945, antropologia „fizică" va rămîne fidelă acestei concepţii, concentrîndu-şi majoritatea eforturilor pentru acumularea unei cunoaşteri empirice asupra diversităţii prezente, pentru a putea să facă legătura între cunoştinţele furnizate de aceasta şi datele oferite de oamenii-fosile. În acest demers, interpretarea tipologică familiară paleontologilor este aplicată şi variaţiei actuale, că e vorba de date biometrice sau, începînd din anii 1930-1935, de caractere sangvine. Din acest moment, tipologiile nu mai pot să slujească, în tentativele succesive de clasificare a raselor, decît la stabilirea unei coerenţe evolutive în cadrul furnicarului variaţiei umane. La începutul celui de-al doilea război mondial a devenit tot mai clar că studierea la om a cauzelor şi mecanismelor variaţiei, ale cărei fundamente teoretice au fost puse de neo-darwinism şi de genetica populaţiilor, nu poate fi continuată printr-o extindere a abordării tipologice. Această constatare şi dezvoltarea în timpul ostilităţilor, mai ales în Statele Unite, a unei antropologii „a mediului înconjurător", destinată surprinderii nevoilor şi limitelor organismului uman plasat într-un mediu agresiv, sînt elementele care vor da o nouă orientare disciplinei în perioada de după război. Această reînnoire se prezintă în consecinţă ca o resurecţie a unui curent prezent în Statele Unite încă de la Boas şi care concepea abordarea biologică a omului ca o componentă, printre atîtea altele, a unei antropologii *lato sensu*. Această antropologie de acum „biologică" preia din celelalte domenii ale biologiei noi concepte, noi cunoştinţe şi noi tehnici. În plus, ea reţine din aportul ştiinţelor sociale parametrii care definesc sau controlează frecvent manifestarea trăsăturilor biologice. Părăsindu-şi în acest fel condiţia de simplă ştiinţă naturală, antropologia biologică se va plasa la graniţa dintre biologic şi social. Una dintre primele sarcini care îi vor fi încredinţate va fi aceea de a stabili o viziune ştiinţifică asupra problemei raselor umane. Conferinţele organizate de UNESCO (mai ales cele din 1951

și 1964) vor permite stabilirea valorii și a limitelor de aplicare la om a conceptului de „rasă", punînd capăt dezbaterilor în legătură cu acest subiect care au avut loc în cadrul disciplinei. E adevărat că scopul antropologiei biologice are puține puncte comune cu acela al antropologiei fizice din trecut. Marea întreprindere a anilor '50 și '60 va fi încercarea de a recunoaște, în analiza populațiilor umane, intervenția mecanismelor genetice ale evoluției care au fost deja identificate pentru alte specii. În acest scop, s-a pus accent pe studierea micilor comunități umane închise, izolate, „laboratoare naturale" cu o populație redusă ca număr și caracteristici sociale foarte nete, care trebuie să ofere observatorului un efectiv biologic restrîns a cărui studiere exhaustivă îi va permite să regăsescă „în mod natural" modelele evolutive ale teoriei genetice. Necesitatea de a rafina cunoștințele referitoare la raporturile dintre biologia ființelor umane și factorii de mediu va da naștere unui număr mare de lucrări, care vor conduce la crearea unei ecologii umane; aceasta se va îndepărta progresiv de cercetarea proceselor evolutive, pentru a studia perceperea și analiza echilibrelor complexe care îl leagă pe omul biologic de celelalte componente ale ecosistemului său. În acest domeniu, Programul Biologic Internațional, care, între 1962 și 1974, va coordona cercetările efectuate simultan de echipe din mai mult de patruzeci de țări, va juca un rol capital. Pornind de la aceste două mari orientări tematice ale antropologiei biologice, ilustrate în anii 1975-1980 de o impresionantă îmbogățire conceptuală, factuală și tehnică, au fost definite orientările viitoare ale disciplinei. În afară de apariția unor noi specializări inerente oricărui progres științific, cel mai important rezultat al cercetărilor din această perioadă este acela de a fi demonstrat că modelele geneticii populațiilor nu sînt potrivite pentru studierea omului, în acest caz părînd a fi adesea preponderente determinismele extrabiologice.

E. CROGNIER

2. *Biologicul și socialul*

După un lung ocol care i-a condus de la o viziune naturalistă a culturii la un punct de vedere nou asupra naturii, antropologii biologi se apropie astăzi de etnologi. Genetica populațiilor *stricto sensu* a descoperit repede limitele inerente modelelor sale, întrucît acestea cer, pentru ca aplicarea lor să fie posibilă, îndeplinirea unor condiții ce se îndepărtează foarte mult de realitatea complexă a societăților omenești, care, în acest sens, sînt niște obiecte genetice „nepotrivite". Putem merge chiar mai departe și, în loc să încercăm să „purificăm" situația așa cum face experimentatorul, să ne folosim de ceea ce pare să o perturbe. Organizarea regulilor și practicilor efective ale alianței, condițiile de stabilire a compartimentărilor între subgrupurile sociale, procesele cognitive utilizate în alegerea partenerului, gestiunea mediului și a resurselor sale prin intermediul tehnologiei și a organizării sociale, iată tot atîtea contexte care acționează direct asupra structurii populațiilor biologice umane și care condiționează modul de redistribuire a caracterelor ereditare. Astfel, cultura nu este în avans față de biologic, ba chiar se află în urma unei părți importante a acțiunii mecanismelor biologice ale evoluției și ale diversificării speciei, precum și a acelor mecanisme care mențin, dincolo de diversitatea sa, unitatea sa fundamentală. Se ajunge în acest caz la a vedea în cultură un regizor care modelează partea biologică a omului și utilizează legile geneticii plecînd de la propriile sale reguli.

Această abordare dă o altă dimensiune unei antropologii care, deși rămîne biologică, nu mai este, totuși, o istorie naturală a omului, ci una în care biologicul și socialul dezvoltă între ele raporturi dialectice. Biologii investighează faptele sociale înainte de interpretarea datelor lor: definirea și structura populațiilor, procesele istorice ale variației lor sociale, realizarea practică și notarea simbolică a comportamentelor înaintea resurselor de mediu. Astfel s-a conturat o ecologie umană pornindu-se de la problemele antropologiei biologice, domeniu în care se regăsesc cercetători veniți atît dinspre științele sociale, cît și dinspre biologie.

Această deplasare a interesului cercetării antropo-biologice nu se limitează la problematica referitoare la structura populaţiilor, nici la cea care permite edificarea unei ecologii umane. Faptele biologice au şi o dimensiune cognitivă. Ce relaţii se stabilesc între perceperea fenotipurilor într-o societate dată şi modul în care se creează raporturile sociale dintre indivizii care deţin aceste fenotipuri? În anumite societăţi, marcate de eterogenitatea trăsăturilor fizice aflate, din motive istorice, într-o puternică legătură cu poziţia ocupată în societate de către cei care le deţin, trăsăturile fizice devin indicatori de statut şi aparţin ansamblului semantic pe baza căruia se organizează relaţiile dintre grupuri, mai ales cele etnice. Din punctul de vedere al biologului, aceste fapte au şi o altă dimensiune în afara celei pur sociale. Afirmîndu-se ca parte biologică a antropologiei generale, antropologia biologică contribuie la construirea echilibrată a unei imagini a omului care să ţină cont de faptul că acesta „este în natură, însă [...] nu aparţine întru totul naturii” (Dubos). Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm problemele apărute la orizontul noilor cercetări. Căci dacă acţiunea socialului este cea care modelează lumea vie, acest lucru se întîmplă pornind de la un material care i se oferă animalului şi care îi fixează acestuia anumite reguli. Ce fel de constrîngeri determină căile alese de om în cultură şi în societate? Marile întrebări ale lui Lévi-Strauss se apropie aici de demersurile specialiştilor în etnologie. Întrebările sociobiologiei pun antropologiei biologice o problemă care anunţă trecerea la un alt moment al dialecticii natură - cultură, însă această întoarcere spre „natura” omului ne conduce la ideea că ruptura dintre natură şi cultură sau dintre biologic şi social ţine mai mult de o etapă a istoriei gîndirii decît de realitatea lumii.

J. BENOIST

● COMAS J., 1976, *Manual de antropología física*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad de Mexico. – COON C.S., 1965, *The Living Races of Man*, Alfred Knopf, New York. – FEREMBACH D., SUZANNE C., CHAMLA M.C. (ed.), 1986, *L'homme : son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, CNRS, Doin, Paris. – HIERNAUX J. (ed.), 1980, *La diversité biologique humaine*, Masson, Presses Universitaires de Montréal, Paris – Montréal. – JACQUARD A. (ed.), 1976, *L'isolat, espoirs et limites*, INED, Paris. – *Le racisme devant la science*, 1960, UNESCO, Paris. – MORIN E., PIATELLI-PALMARINI M. (ed.), 1974, *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Le Seuil, Paris. – MEIER R.J., MOTTEN C., ABDEL-HAMEED F. (ed.), 1978, *Evolutionary Models and Studies in Human Diversity*, Mouton, Paris – Haga. – STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1988, *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison.

► *Rasă. Sociobiologie*

BOALĂ

Termenul „boală” trimite la cel puţin trei semnificaţii diferite, susceptibile de a-l interesa pe antropolog: eveniment concret afectînd un individ anume, entitate taxonomică inclusă într-un nomenclator, noţiune generală şi abstractă a unei stări opuse celei de sănătate.

În multe dintre societăţile fără scriere, conceptul general şi abstract de „boală” nu apare chiar atît de clar, pentru că este cuprins în categoriile mai vaste ale răului, nenorocirii, dezordinii etc. Şi chiar dacă prezenţa acestei noţiuni este atestată, adeseori se poate constata recurgerea la interpretări conform cărora boala este percepută ca oricare alt eveniment nefast dintre cele cu efect asupra relaţiilor sociale. Aşa cum boala este o modalitate a nenorocirii, sănătatea este, simetric, un aspect al ordinii armonioase ce reglează raporturile spaţiale şi temporale ale individului cu lumea şi cu semenii.

La fel ca naşterea şi moartea, boala este înainte de orice altceva un eveniment social impus de condiţia biologică a omului. Dar, spre deosebire de naştere şi de moarte, boala este un eveniment mai mult sau mai puţin reversibil şi recurent pe parcursul aceleiaşi existenţe. Asemenea morţii tragice, boala loveşte în general într-o manieră percepută ca inopinată şi selectivă, aceste caractere necesitînd o analiză cu neputinţă de limitat la

un simplu mecanism patologic. Datorită înrădăcinării sale în corpul suferindului și pentru că amenință atît integritatea și perenitatea persoanei, cît și pe cele ale corpului social, boala este un eveniment ce are particularitatea de a mobiliza o încărcătură afectivă puternică și de a activa procese sociale adeseori complexe (Augé, 1984; Zempléni, 1985). Prin frecvența lor, episoadele de boală constituie așadar, într-o societate dată, ocazii privilegiate de comunicare, de interacțiune și, adeseori, de mobilizare economică. Astfel, se pare că putem stabili o paralelă între evenimentul biosocial care este boala, după exemplul nașterii și al morții, și formele simbolizate și colective ale evenimentului, mai ales inițierea (Augé, 1984). Deci nu este de mirare că boala s-a impus observației antropologilor încă de timpuriu în dezvoltarea disciplinei lor.

Totuși, abia cu W.H. Rivers (1924), urmat mai ales de E.H. Ackerknecht (1942), boala și medicina în societățile tradiționale au devenit obiecte de studiu. Curentul s-a dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, începînd cu 1960, sub titulatura de „antropologie medicală", cultivînd colaborarea dintre științele sociale și cele biomedicale și extinzîndu-și problematica asupra societăților industrializate (Loudon, 1976; Retel-Laurentin, 1983 și 1987). Unii autori, francezi mai ales, au insistat asupra faptului că demersul specific antropologiei socio-culturale ar impune mai degrabă trecerea bolii decît a medicinei în rîndul obiectelor sale empirice (Sindzingre, Zempléni, 1982; Augé, 1986). Lovindu-se de caracterul prea ambiguu și masiv al termenului de „boală" în accepția curentă, antropologia medicală a fost nevoită să se doteze cu o terminologie tehnică specifică, permițînd discutarea diferitelor dimensiuni ale evenimentului (Young, 1982; Kleinman, 1980; Hahn, 1984).

Boala este, înainte de toate, expresia și conștientizarea individuală a unei alterări psiho-somatice trăite ca fiind neplăcută și avînd valențe care diminuează capacitățile individului. Pragul de percepție și pertinența diferențială a simptomelor sînt mult influențate nu doar de mediul cultural, ci și de biografia individului și de istoricul grupului. Încă de la început, faptul de „a fi bolnav", adică trăirea subiectivă personală a maladiei numită convențional *illness* în antropologia medicală, are o dimensiune socială.

Prima etapă a unei boli ca fenomen social este comunicarea acestei stări de fapt altora, prin cuvînt și printr-un comportament adeseori omologat cultural. Subiectul accede astfel la rolul social de bolnav, numit convențional *sickness* și caracterizat prin recunoașterea incapacității sale involuntare de a-și îndeplini funcțiile sociale obișnuite. Acest rol are implicații foarte diverse, în funcție de cultură și de contextul particular: activarea solidarităților, marginalizare, integrarea în noi structuri sociale (spital, mănăstire ctitorită de familie, confrerie religioasă), accesul la un nou statut (terapeut, șaman) sau la moduri de expresie legitime numai în contextul bolii (posesiune instituționalizată).

Într-o manieră la fel de imperativă ca și recunoașterea ei socială, caracterul pernicios, inopinat și aparent selectiv al bolii pretinde celui afectat, asistat de anturajul său și de eventuali specialiști, să caute o explicație și să recurgă la o acțiune eficace. Este vorba despre un proces dinamic, nu neapărat coerent în toate etapele sale, care se derulează pe parcursul unui itinerar terapeutic susceptibil de a prezenta devieri bruște sau de a se diversifica. Nivelul explicației căutate și reținute, alături de extensia socială a itinerarului terapeutic depind de gradul de angoasă stîrnit de boală. Angoasa este, desigur, legată de însăși natura simptomelor și de evoluția lor; ea mai depinde și de poziția socială a persoanei afectate (statut, apartenență ...) și este amplificată de situația evenimențială a bolii, de vreme ce aceasta se înscrie în ceea ce este perceput ca fiind „un lanț de nenorociri" (Epelboin, 1983). Pentru bolnav și pentru anturajul său, dar și pentru majoritatea specialiștilor tradiționali care intervin în cercetarea terapeutică, diagnosticul – adică aplicarea modelelor explicative la manifestările morbide singulare cu scopul de a vedea în ele efectele unei entități nosologice (numită convențional *disease* în antropologia medicală) sau ale altor entități cauzale – trebuie să răspundă mai puțin nevoii de a ști, cît căutării unui sens. Or, efectele sensului induse de interpretare nu depind de adevărul ei, ci de pertinența acestuia într-o situație evenimențială singulară și de coerența sa în legătură cu trăirea subiectivă a maladiei și cu reprezentările

[illegible] cu ceilalţi şi cu lumea (Zempléni, 1985). Explicarea evenimentului boală, [illegible] de legăturile cauzale, vizează, în plus, patru întrebări: 1) Despre [illegible] nosologică este vorba?; 2) Care este mecanismul acesteia?; 3) Care îi este [illegible] De ce afectează o persoană anume la un moment dat? (Sindzingre, 1985). [illegible] întrebări nu apar în mod necesar împreună, în acelaşi moment sau într-o ordine [illegible], iar răspunsurile oferite ulterior nu întreţin obligatoriu relaţii fixe. De [illegible] multe societăţi, aceste patru întrebări „diagnostice" şi indicaţiile terapeutice [illegible] din răspunsuri nu ţin toate de aceleaşi calificări. Primele două ţin mai degrabă [illegible] cunoaşterii comune practicienilor tradiţionali sau biomedicali, iar ultima [illegible] cu precădere pe ghicitori, pe mediumi sau pe preoţi, în timp ce a treia incumbă [illegible] dintre aceste cîmpuri de competenţă. În plus, întrebările stîrnesc tipuri de [illegible] care, dincolo de marea varietate de formulări posibile, oferă bolnavului şi [illegible] său un potenţial de sens care creşte, dacă se urmează ordinea de mai sus. [illegible] societăţi, dincolo de pragul angoasei, cercetarea terapeutică este orientată [illegible] mai puţin spre mecanismul bolii decît spre cauze, mai ales spre acelea care dau [illegible] de singularitatea cazurilor individuale şi sînt mai degrabă revelate prin tehnici [illegible] şi extatice decît deduse pornind de la simptome: acţiunea vătămătoare a [illegible] înzestrate cu intenţionalitate (strămoş, divinitate, vrăjitor), responsabili[illegible] persoanelor sau evenimentelor determinate (transgresarea regulilor sociale sau [illegible], contaminare) în activarea agentului patogen.

F. MEYER

[illegible]KERKNECHT E.H., 1942, „Problems of Primitive Medicine", în *Bulletin of the History [illegible]*, XI: 503-521. 1942, „Primitive Medicine and Culture Pattern", *ibid.*, XII: [illegible] AUGÉ M., 1984, „Ordre biologique, ordre social: la maladie, forme élémentaire de [illegible]", în M. Augé şi C. Herzlich, *Le sens du mal*, Éditions des Archives Contempo[illegible], Paris: 35-91. 1986, „L'anthropologie de la maladie", în *L'Homme*, 97-98: *Anthropologie: [illegible] lieux*: 77-88. – EPELBOIN A., 1983, „Editorial", în *Bulletin d'ethnomédecine*, 25: [illegible] HAHN R.A., 1984, „Rethinking «Illness» and «Disease»", în E.V. Daniel, J.F. Pugh (ed.), [illegible] *Asian Systems of Healing*, Brill, Leiden. – KLEINMAN A., 1980, *Patients and Healers in [illegible] Context of Culture*, University of California Press, Berkeley. – LOUDON J.B. (ed.), 1976, [illegible] *Anthropology and Medicine*, Academic Press, Londra. – RETEL-LAURENTIN A. (ed.), [illegible] *Une anthropologie médicale en France?*, Éditions du CNRS, Paris. 1987, *Étiologie et [illegible] de la maladie dans les sociétés modernes et traditionelles*, L'Harmattan, Paris. – [illegible] W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Paul Kegan, Londra. – SINDZINGRE N., [illegible] „Tradition et biomédecine", în *Sciences sociales et santé*, III (3/4): *Anthropologie, sociétés [illegible]*: 9-26. – SINDZINGRE N., ZEMPLÉNI A., 1985, „Anthropologie de la maladie", în [illegible] *d'Ethnomédecine*, 15: 3-22. – YOUNG A., 1982, „The Anthropologies of Illness and [illegible]", în *Annual Review of Anthropology*, 11: 257-285. – ZEMPLÉNI A., 1985, „La [illegible] et ses «causes»", în *L'Ethnographie*: 96-97; „Causes, origines et agents de la [illegible] chez les peuples sans écriture", în *L'Ethnographie*: 13-44.

[illegible] Franz

[illegible] la Minden (Westfalia) în 1858, Franz Boas a studiat matematica şi fizica în [illegible] universităţi germane. După ce şi-a susţinut teza de doctorat despre variaţiile [illegible] apei (1881), interesat de geografie şi curios să vadă lumea, el a plecat în nordul [illegible], unde plănuia să studieze influenţa mediului asupra modului de viaţă şi a [illegible] indigenilor. În 1883-1884, a parcurs Baffin Island şi a trăit alături de eschimoşi, [illegible] printre ei că istoria, limba şi cultura joacă un rol mai important decît [illegible] naturale.

La întoarcerea în Germania, a fost numit *docent* la Universitatea din Berlin. A [illegible] opera lui F. Ratzel şi a lucrat la Museum für Volkerkunde pe lîngă A. Bastian. [illegible] grup de indieni bella coola, adus la Berlin în 1885, i-a trezit interesul pentru [illegible] de pe Coasta de nord-vest, unde a ajuns în 1886, cu mijloace puse la dispoziţie [illegible] muzeu. Primirea care i-a fost făcută la New York după această primă expediţie

(urmată de multe altele între 1888 și 1931) l-a îndemnat pe Boas să se stabilească în Statele Unite și să dobîndească cetățenia americană. A predat la Clark University, a colaborat la partea etnografică a Expoziției universale de la Chicago (1892), apoi la organizarea American Museum of Natural History de la New York. Universitatea Columbia îi încredințează în 1896 un curs de antropologie fizică și în 1899 devine profesor de antropologie.

Cariera sa universitară care nu avea să se mai întrerupă nu l-a împiedicat pe Boas să exercite și funcția de conservator la American Museum of Natural History. A conceput și a amenajat galeriile etnografice, a elaborat programul științific al Jesup North Pacific Expedition; a părăsit muzeul în 1905. Pînă la ieșirea sa la pensie în 1937, a format, practic, întreaga etnologie americană, ai cărei cei mai iluștri reprezentanți au fost, într-un moment sau altul, elevii săi. În 1912, Boas a contribuit la întemeierea în Mexic a Școlii Internaționale de Arheologie și de Etnologie; lui i se datorează prima stratigrafie a culturilor din valea Mexicului. Între 1919 și 1922 a lucrat la indienii pueblos. Boas a murit la New York în 1942.

Editor a numeroase lucrări, animator al unor proiecte colective, Boas este autorul unei opere imense (bibliografia *apud* Kroeber, 1943), care acoperă toate domeniile antropologiei.

Antropologie fizică. Prima publicație a lui Boas datează din 1888, iar ultima din 1941. Interesul său pentru problemele antropologiei fizice nu a scăzut niciodată. În primele sale studii, el a încercat să demonstreze că ritmul de creștere al copiilor depinde nu de factorii ereditari, ci de condițiile exterioare. Mai apoi a studiat în același spirit diferențele fizice dintre grupurile de amerindieni și fecunditatea diferențială a indienilor de rasă presupusă pură, respectiv metisată; între 1908 și 1910 și-a extins ancheta la descendenții imigranților. Împotriva antropologiei tradiționale, Boas a stabilit că tipurile pretins rasiale nu sînt stabile și că un caracter socotit imuabil, asemenea indicelui cefalic, se transformă în funcție de modul de viață.

În mod mai general, Boas a demonstrat imposibilitatea definirii unui „tip biologic" sau „rasial" prin intermediul unei medii. În acest domeniu, la fel ca și în toate celelalte, Boas refuză clasificările arbitrare și speculațiile pseudo-istorice. Pentru el, cercetările trebuie realizate pe o bază empirică și descriptivă. Pentru fiecare caz în parte, e necesar să aflăm ce s-a întîmplat cu adevărat în condiții de izolare geografică sau de contact, de consangvinitate sau de metisaj, toate acestea trebuind a fi determinate cu precizie. Boas ajunge astfel la o critică radicală a noțiunii de „rasă" și a opoziției „primitiv" – „civilizat".

Lingvistică. Cînd Boas și-a adunat într-un volum articolele pe care le considera cele mai semnificative, el a intitulat această culegere *Race, Language and Culture* (1940), dorind să indice prin aceasta faptul că limba și cultura joacă un rol tot atît de important în diferențele dintre popoare ca și ereditatea biologică. Boas a fost unul dintre primii care au înțeles că stăpînirea limbii este un mijloc esențial al anchetei etnologice și că fiecare limbă posedă o structură proprie care trebuie degajată fără a fi introdusă în tiparul fabricat după modelul limbilor indo-europene. Lui i se datorează o duzină de gramatici ale unor limbi puțin cunoscute sau chiar niciodată studiate.

A tradus mii de pagini de texte indigene culese de el însuși, de elevii săi sau de colaboratorii indieni pe care îi formase potrivit metodelor sale. De la Boas provine esențialul a ceea ce știm despre limbile din nord-vestul Americii de Nord, de la populațiile chinook din valea fluviului Columbia pînă la populațiile kwakiutl și tsimshian din Columbia Britanică, și tot el a început studierea lingvistică a indienilor pueblos. Boas a fost și un precursor, subliniind rolul care revine, în producerea limbajului, activității inconștiente a spiritului. Studierea limbii apărea astfel ca o paradigmă pentru studierea tuturor celorlalte sisteme simbolice ale căror principii de organizare scapă, în mod obișnuit, conștiinței subiecților care vorbesc sau gîndesc.

Etnologie. După exemplul lui L. White (1963), a devenit ceva obișnuit să i se reproșeze lui Boas lipsa spiritului de sistem, antipatia pentru generalizări și simțul critic hipertrofiat. Însă opera sa titanică merită să fie tratată cu mai mult respect, cu atît mai mult cu cît criticile ignoră originalitatea și fecunditatea unei gîndiri care, în momentul apogeului său, stătea la baza întregii antropologii americane.

Format în spiritul științelor fizice și naturale, Boas a fost în primul rînd un observator minuțios al tuturor aspectelor vieții indigene. Totuși, descrierea a ceea ce el numea „creațiile culturale" ale unui popor nu reprezintă decît un prim pas, pentru că ele trebuie să fie și înțelese. Boas a recuzat cele două mari școli de gîndire din vremea sa, evoluționismul și difuzionismul, pentru că, spre deosebire de prima școală, el nu crede că recurența uneltelor sau a obiceiurilor în spații și perioade îndepărtate ar putea să rezulte în urma acțiunii, peste tot identice, a legilor universale ale spiritului omenesc, iar în raport cu cea de a doua școală, respinge reconstrucțiile pseudo-istorice. Mai modest, el încearcă să reconstituie contactele demonstrabile sau plauzibile pentru perioade recente și arii limitate.

Alături de cauzele istorice, Boas caută să determine și procesele psihice care au permis fiecărui popor să realizeze o sinteză originală. Fiecare cultură are un stil care se exprimă prin intermediul unor categorii gramaticale și prin artă și care poate fi definit printr-un anumit tip de echilibru între obiceiuri, credințe și teme mitice, chiar dacă acestea nu au fost elaborate în acel spațiu și au fost împrumutate de la popoare vecine.

În sfîrșit, motorul secret a ceea ce constituie pentru Boas „geniul propriu" al unui popor se bazează, în ultimă instanță, pe experiențele individuale. Ancheta etnologică are ca scop ultim cunoașterea și înțelegerea vieții individului așa cum este modelată ea de către viața socială, precum și a modului în care societatea însăși se modifică sub acțiunea indivizilor care o compun.

Această logică internă a gîndirii lui Boas (de a cărei explicare s-a îngrijit prea puțin) ne permite să regăsim numeroasele nuanțe ale antropologiei americane așa cum s-a dezvoltat ea în prima jumătate a acestui secol, de la erudiția scrupuloasă a lui J.R. Swanton și empirismul critic al lui R. Lowie, pînă la căutarea de către R. Benedict a unui model (*pattern*) distinct, în funcție de care s-ar configura fiecare cultură, sau la interesul arătat de M. Mead raporturilor dintre cultură și personalitate, fără să uităm nici eforturile lui A. Kroeber de a conserva în opera sa unitatea acestor diferite idei.

C. LÉVI-STRAUSS

▶ 1888, „The Central Eskimo", în *Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology 1884*-1885, Smithsonian Institution, Washington DC: 399-669 (reed. 1964, cu o introducere de H.B. Collins, University of Nebraska, Lincoln, 1964). 1895, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifisischen Küste Amerikas*, A. Asher, Berlin. 1897, „The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", în *Report of the US National Museum for 1895*, Washington: 311-738. 1911 (Boas ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1916, *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 31st Annual report, 1909-1910. 1927, *Primitive Art*, ser. B., t. VIII, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo. 1938, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York. 1945, *Race and Democratic Society*, J.J. Austin, New York. 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press – H. Codere, Chicago.

● GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1959, *The Anthropology of Franz Boas*, Memoir n° 89 of the American Anthropological Association, t. LXI, n° 5, part 2. – HERSKOVITS M.J., 1953, *Franz Boas: The Science of Man in the Making*, Charles Scribner's Sons, New York. – JAKOBSON R., 1944, „Franz Boas' Approach to Language", în *International Journal of American Linguistics*, 10 (4): 188-195. – KROEBER A.L. *et al.*, 1943, *Franz Boas 1858-1942*, Memoir n° 61 of the American Anthropological Association, t. XLV, 2; 1956, „The Place of Boas in Anthropology", în *American Anthropologist*, 58, 1: 151-159. – LOWIE R.H., 1944, „Franz Boas", în *Journal of American Folklore*, 57, 1: 59-64. 1947, „Franz Boas, 1858-1942", în *Biographical Memoir, National Academy of Sciences*, 24: 303-322. 1956, „Boas Once More",

în *American Anthropologist*, 58, 1 : 159-163. – STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, The Free Press, New York. – WHITE L.A., 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Bulletin 6, Texas Memorial Museum, University of Texas Press.

BOGORAZ Vladimir Germanovici

Antropolog sovietic, Vladimir Germanovici Bogoraz s-a născut în 1865 în Volînia (actualul Ovruh, Ucraina) şi a murit în 1936 aproape de Rostov pe Don. De origine evreiască, el s-a convertit foarte devreme la religia ortodoxă. Fiind student la Sankt Petersburg, a participat, încă de la vîrsta de 17 ani, la activitatea revoluţionară. Arestat în 1886, a fost exilat în Iakuţia (nord-estul Siberiei), în regiunea Kolîma, unde şi-a descoperit o dublă vocaţie, de antropolog şi scriitor. A condus anchete lingvistice şi etnografice asupra populaţiei ciukci împreună cu un alt proscris, V. Jockelson (1855-1937), care va deveni specialist în studierea koriacilor şi iukaghirilor.

Membru al mişcării populiste „Narodnaia Volia" (Voinţa poporului), Bogoraz nu a vrut să separe activitatea sa politică de munca sa ştiinţifică, pe care o consideră o componentă a luptei sale împotriva ţarismului. Graţie intervenţiei unor personaje influente de la Academia de Ştiinţe, i s-a încredinţat, în perioada 1895-1897, o misiune ştiinţifică oficială. În perioada 1900-1901, Bogoraz şi Jockelson, urmaţi la scurt timp de L. Sternberg (1861-1927), ale cărui lucrări vor fi consacrate gîliacilor, vor participa la Jesup North Pacific Expedition, întreprinsă de F. Boas sub auspiciile American Museum of Natural History. În condiţii foarte dificile (foametea şi bolile domneau în stare endemică), Bogoraz va face anchete la ciukcii din regiunea Anadîr, pe cînd soţia sa va colecta din bazele de la Marinski şi Markovo obiecte etnografice pentru American Museum. Cu sprijinul lui Boas, Bogoraz a obţinut un post de conservator la American Museum, pe care îl va ocupa între 1901 şi 1904. Aflat la New York, va începe redactarea principalelor sale două lucrări : *The Chuckchee* (1904-1909) şi *The Chuckchee Mythology* (1910).

După întoarcerea la Sankt Petersburg, petrecută la sfîrşitul anului 1904, Bogoraz, prins în activitatea politică, lasă pe al doilea plan munca sa ştiinţifică ; arestat, apoi eliberat în 1905, se autoexilează în Finlanda, revenind în cele din urmă la Sankt Petersburg.

După revoluţia din 1917, Bogoraz a fost numit profesor la Universitatea din Leningrad şi conservator la Muzeul de Antropologie şi Etnografie, unde mai lucrase. În perioada 1922-1923, Comisariatul Poporului pentru Educaţie îi încredinţează conducerea unui vast program de anchete etnografice la care sînt asociaţi optzeci de studenţi. În 1925, Bogoraz devine directorul Institutului Popoarelor din Nord, organism însărcinat cu punerea în practică a dezvoltării economice a populaţiilor autohtone din Siberia şi cu favorizarea asimilării lor. Bogoraz şi Sternberg au responsabilitatea unui recensămînt al populaţiilor indigene, datele demografice fiind completate cu informaţii de ordin economic, social şi cultural. Rezultatele acestor investigaţii vor servi ca bază pentru reorientarea politicii guvernamentale, care se va reflecta mai ales în crearea unor regiuni autonome pentru ciukci şi koriaci, în deschiderea unor şcoli, a unor centre culturale şi a unor colhozuri pentru creşterea animalelor (reni şi animale pentru blană). Bogoraz va publica pentru ciukci diferite lucrări pedagogice : dicţionare, gramatici, culegeri de texte istorice şi etnografice. Va scoate, de asemenea, scrieri literare, printre care şi un roman despre viaţa ciukcilor, apărut sub pseudonimul N.A. sau V.G. Tan.

Împreună cu Jockelson (care în 1922 va părăsi Uniunea Sovietică, plecînd în Statele Unite) şi cu Sternberg, Bogoraz este unul dintre pionierii antropologiei ruse şi, în cadrul Şcolii de la Leningrad, unul dintre fondatorii antropologiei sovietice. În Jesup Expedition a colectat împreună cu soţia sa mai mult de 5 000 de obiecte etnografice şi un mare număr de specimene arheologice, a cules în jur de 150 de texte (mituri, legende, cîntece, incantaţii şamanice etc.), [illegible] efectuat înregistrări sonore. Tot lui i se datorează şi măsurătorile antropometrice pe [illegible] subiecţi şi pe mulaje faciale. Opera sa scrisă este consacrată în special analizei [illegible] ...manice [illegible]

surprindă toate aspectele: funcțional, ritual, spiritual, curativ etc. Spre deosebire de Sternberg, Bogoraz nu a arătat niciodată atașament față de materialismul istoric. Către sfîrșitul vieții sale, în lucrări rămase inedite, a dezvoltat o teorie a diferențierii culturilor care acordă un loc important determinărilor externe legate de moștenirea biologică și de mediul înconjurător natural.

M. MAUZÉ

► 1900, *Materialî po izuceniiu ciukotskogo iazîka i folk-lora, sobrannîe v kolîmskoi okrughe* (Materials for the Study of the Chukchee Language and Folklore, collected in the Kolyma District), Petersburgskaia Akademia, Sankt Petersburg. 1901, „The Chukchi of Northeastern Asia", în *American Anthropologist*, 3: 80-108. 1902, „Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America", în *American Anthropologist*, 4: 577-683. 1904, „Idées religieuses des Tchouktchis", în *Bulletins et Mémoire*, Société d'Anthropologie de Paris, 5: 341-354. 1904-1909, „The Chukchee", în *Jesup North Pacific Expedition*, 7 și *Memoir*, American Museum of Natural History, 11 (1-3), Stechert – Brill, Leiden – New York. 1910, „K psihologhii șamanstva u narodov severovostocinoi Azii" (On the Psychology of Shamanism among the People of Northeastern Asia), în *Etnograficeskoe obozrenie* 1-2: 1-36. 1913, „Chukchee Mythology", în *Jesup North Pacific Expedition Publications*, 8 și *Memoir*, American Museum of Natural History, 12, part 1, Stechert – Brill, Leiden – New York. 1913, „The Eskimo of Siberia", în *Jesup North Pacific Expedition*, 8 și *Memoir*, American Museum of Natural History, Stechert – Brill, Leiden – New York. 1917, „Koryak Texts", în *American Ethnological Society Publications*, 7, Leiden. 1918, „Tales of the Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia", în *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, 20, New York. 1922, „Chukchee", în F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 40 : 631-903. 1925, „Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", în *American Anthropologist*, 27 : 205-266. 1927, „Drevnie pereseleniia narodov v severnoi Evrazii i v Amerike" (Ancient Ethnic Migrations in Northern Eurasia and America), în *Sbornik*, 6: 38-62. 1928, „Chukchee Tales", în *Journal of American Folklore*, 41: 297-452. 1929, „Elements of the Culture of the Circumpolar Zone", în *American Anthropologist*, 31 (4): 579-601. 1937, *Luoravetlansko-russkii (ciukotsko-russkii) slovar* (Dicționar ciukci-rus), t. VI, Institut Narodov Severa, Naucino-Issledovatelskaia Assoțiațiia, Trudî polinvistike.

BOSE Nirmal Kumar

Antropolog indian originar din Bengal, Nirmal Kumar Bose (1901-1972) a căpătat o formație de geograf la Universitatea din Calcutta, înainte de a se îndrepta către antropologie cu prilejul acțiunilor umanitare în care s-a angajat (1917, 1921). Influențat de F. Boas și de neodifuzioniștii americani (A. Kroeber, C. Wissler), Bose se va inspira din metodele de anchetă ale lui B. Malinowski, însă va critica respingerea istoriei și a comparatismului proprie funcționalismului. Naționalist, apropiat al lui Gandhi, al cărui secretar a fost în timpul șederilor acestuia în Bengal între 1946 și 1947, Bose a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei indiene, fără a separa activitatea sa științifică de un angajament public care consta în reflecția asupra problemelor Indiei contemporane. El a fost editorul revistei *Man in India* din 1951 pînă la moartea sa și s-a ocupat de elaborarea *Anthropological Survey of India* între 1959 și 1964. În perioada 1967-1969, la cererea guvernului federal, a lucrat la un plan care urmărea inserția societăților „tribale" în comunitatea indiană.

Opera lui Bose este considerabilă: treizeci de cărți și mai multe sute de articole. În 1929, în *Cultural Anthropology*, Bose a pus jaloanele studierii societății indiene, plecînd de la analiza distribuțională a trăsăturilor culturale regionale. În acest fel, a început să dezvolte una dintre temele sale majore, reluate mai ales în *The Structure of Hindu Society* (1949), cea a articulării dintre diversitatea socială și pluralismul cultural care se află la baza culturii hinduse. Cartea sa din 1949 a reținut atenția lui Kroeber, C. Kluckhohn și R. Redfield. Bose a fost preocupat de problema integrării naționale și de cea a relației dintre aspirația la respectarea valorilor tradiționale hinduse și

constituie în adevărate coduri. Prin locul care îi este atribuit, fiecare element pertinent al bucătăriei și al mesei este plin de sens și capătă valoare de semn.

Aceste clasificări, reguli și coduri reprezintă cunoștințe organizate, explicite sau implicite, care cuprind tehnici și comportamente. Bucătăria ține de un complex de reprezentări, de cunoștințe și de practici care o pun în aplicare și o transmit.

Pluralitatea faptelor care trebuie luate în considerare ne conduce la concluzia că putem vorbi despre „sisteme culinare", pentru a insista asupra interdependenței elementelor sale constitutive și asupra faptului că ansamblul lor este structurat. În totalitatea sa, precum și în fiecare dintre elementele sale, sistemul culinar este semnificant și a putut fi definit ca „un limbaj în care fiecare societate își codează mesajele care îi permit să semnifice cel puțin o parte din ceea ce este ea" (Lévi-Strauss, 1967: 970). Vehicul al valorilor esențiale ale unei societăți, bucătăria este și unul dintre fundamentele identității și alterității, afirmate simultan în situații de opoziție, de respingere, de interacțiune sau de împrumut.

M.-C. MAHIAS

● BAHLOUL J., 1983, *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, A.M. Métailé, Paris. – CHANG K.C. (ed.), 1977, *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspectives*, Yale University Press, Londra. – DOUGLAS M., 1979, „Les structures du culinaire", în *Communications*, 31: 145-170. – FISCHLER Cl., 1985, „Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur", în *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Recherches et Travaux de l'Institut d'Ethnologie, Neuchâtel, 6: 171-192. – GOODY J., 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1984). – HUBERT A., 1985, *L'alimentation dans un village thai de Thaïlande du Nord. «De l'au-delà au cuisiné»*, Éditions du CNRS, Paris. – KHARE R.S., 1976, *The Hindu Hearth and Home*, Vikas Publishing House, New Delhi. – „La cuisine: vocabulaire, activités, représentations" în *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien (ASEMI)*, 1978, IX (3-4). – LÉVI-STRAUSS C., 1964-1971, *Mythologiques*, 4 vol., Plon, Paris; t. I, *Le cru et le cuit*, 1964; t. II, *Du miel aux cendres*, 1967; t. III, *L'origine des manières de table*, 1968; t. IV, *L'homme nu*, 1971. – MAHIAS M.-C., 1985, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris.

dezvoltarea economică şi socială în cadrul statului democratic contemporan. Studiind sistemul castelor (1936-1951), Bose a evidenţiat capacităţile acestuia de a se adapta la dezvoltare. El s-a opus tezei susţinute de Srinivas şi Ghurye, potrivit căreia modernizarea favorizează o întărire a sistemului. Castele sînt concepute ca sisteme sociale productive, care le asigură membrilor lor libertatea de iniţiativă şi siguranţă într-un context socio-economic necompetitiv; această aranjare a vieţii colective nu exclude nici posibilitatea reformei sociale şi nici pe aceea a realizării spirituale a persoanei (1954, 1959). Societatea indiană dispune de mijloacele necesare pentru a-şi construi viitorul fără să-şi nege trecutul şi pentru a gîndi comunitatea naţională fără să abolească individualismul idealului ascetic.

J.-C. GALEY

► 1929, *Cultural Anthropology and Other Essays*, Asia Publishing House, Bombay – New York. 1932, *Canons of Orissan Architecture*, Chatterjee, Calcutta. 1949, *The Structure of Hindu Society*, Orient Longman, Delhi. 1953, *My Days with Gandhi*, Orient Longman, Bombay. 1967, *Culture and Society in India*, Asia Publishing House, Bombay – New York. 1967, *Problems of National Integration*, Institute of Advanced Studies, Simla. 1969, *The Problem of Indian Nationalism*, Allied Publishers, Bombay – New York. 1970, *Gandhism and Modern India*, Government Press, Gauhati. 1971, *Tribal Life in India*, National Book Trust, New Delhi. 1972, *Anthropology and Some Indian Problems*, Institute of Social Research and Applied Anthropology, Calcutta. 1973, *Some Indian Tribes*, National Book Trust, New Delhi.

● BÉTEILLE A., 1975, „N.K. Bose", în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 18, Macmillan, Londra. – SARASWATI B.N., 1970, „The Anthropology of Nirmal Kumar Bose", în *Journal of the Indian Anthropological Society*, 5 (1-2). 1986, *Nirmal Kumar Bose, Scholar Wanderer*, National Book Trust, New Delhi.

BUCĂTĂRIE

Bucătăria este înţeleasă, în general, ca un ansamblu de procese prin care produsele din mediul înconjurător (obţinute prin vînătoare, pescuit, agricultură, creşterea animalelor, schimb sau comerţ) sînt transformate în alimente asimilabile de către om.

Pentru antropologie, orice proces material este socializat şi uzează de reprezentări. Reflectînd condiţiile istorice şi economice, precum şi valorile sociale şi culturale, procesele culinare nu sînt nici identice şi nici omoloage de la o societate la alta. Cultivarea plantelor, schimbările tehnice şi economice suprimă sau simplifică sarcinile culinare: decorticarea şi măcinarea grăunţelor fac parte, adesea, din bucătăria domestică. Fiecare societate selectează şi defineşte în felul său operaţiile culinare, aşa cum o arată, de exemplu, diversitatea lexicală şi semantică a termenilor legaţi de fierbere sau de tăiere. Oricare ar fi varietatea conţinutului lor empiric, operaţiile culinare sînt un spaţiu al relaţiilor dintre tehnici, raporturi sociale şi reprezentări. Selecţia alimentelor, fie că e vorba de o stabilire a resurselor comestibile sau de un efect al interdicţiilor (permanente sau temporare, impuse tuturor sau doar cîtorva), se bazează pe clasificări care ţin de o ordonare a lumii, de o cosmologie care leagă persoana, societatea şi universul şi îi asigură omului un anumit loc şi un anumit mod de comportare.

Operaţiile de preparare, coacere şi combinare a alimentelor sînt supuse unor reguli de compatibilitate internă şi de adecvare la un context spaţial, temporal, social şi ritual. Nu se mănîncă orice, oriunde, oricînd şi cu oricine. Orice bucătărie implică o dietetică, un corpus de cunoştinţe şi de precepte în care hrana mediază raporturile omului cu lumea printr-o serie de corelaţii între anotimpuri şi climate, pămînturi, boli, trupuri şi temperamente umane, indivizi şi grupuri sociale.

Toate elementele activităţii culinare – alimentele (inclusiv condimentele), modurile de preparare şi de fierbere (ustensile, metode), felurile de mîncare (culori, arome, texturi), ritmul şi compoziţia meselor, convivii şi modul în care se mănîncă – fac obiectul unei alegeri. Ele sînt ordonate, situate în raporturi de apropriere sau de excludere şi se

C

CALIFORNIA (INDIENII DIN ~)

Aria culturală californiană corespunde, în linii mari, teritoriului statului american California. Intens populată, în ciuda absenței unei agriculturi sedentare, California a fost ocupată de societăți de mici dimensiuni, ce trăiau pașnic din strîngerea ghindei, din pescuit și vînătoare; de asemenea, fabricarea obiectelor împletite a cunoscut aici o deosebită dezvoltare. În zonă se vorbeau mai mult de o sută de limbi. Nucleul populării acestei regiuni îl constituie populațiile de limbă hokan, situate în zonele de coastă (yuki, pomo, saliman și chumash) și populațiile de limbă penutian (coastanoan, wintun, maidu, yokut și miwok), ale căror teritorii, bogate în resurse, erau situate de-a lungul litoralului septentrional și în văi (Sacramento, San Joaquin). Pescarii de pe Coasta de nord, de limbă algonkin-ritwan (yurok, wiyot) și de limbă nadene (tolowa, hupa), prezentau multe afinități cu societățile de pe Coasta de nord-vest. Influența culturii din Podișul Columbia se manifestă în nord-vest, în nord-est și în valea rîului Sacramento prin intermediul populațiilor kutenai, modoc și klamath. Lanțul muntos meridional situat de-a lungul coastei era o regiune foarte săracă, în absența pescuitului maritim. Coasta din sudul extrem este socotită uneori ca parte a ariei de sud-vest. Majoritatea locuitorilor acestei regiuni (gabrieleno, luiseno, cupeno, serrano, cahuilla etc.) sînt de limbă uto-aztecă, însă populațiile diegueno sînt de limbă hokan.

Indienii din California erau împărțiți în numeroase unități socio-politice independente (între cinci sute și o mie), care de multe ori nu numărau mai mult de cîteva sute de membri în interiorul unor teritorii marcate de existența unei așezări centrale fixe. Aceste „tribulețe" (A. Kroeber) erau fie grupuri segmentare constituite în jurul unui nucleu patriliniar și patrilocal, fie grupări mai aleatorii ale unor grupuri de descendență pe fondul ideologiei patriliniare. Mai multe societăți, printre care miwok, yokut și grupurile meridionale, aveau un sistem bazat pe jumătăți exogame. Inițierea, atestată pe larg, avea o mare importanță; religia, bazată pe șamanism, era de inspirație panteistă (*world renewal*); anumite culte depindeau de activitatea societăților secrete; tutunul și *datura* (*toloache*) erau utilizate pentru obținerea unor viziuni. Pe la 1870, triburile californiene au preluat *Ghost Dance* de la populația paiute din Nevada.

Primii exploratori spanioli au atins coasta californiană în jurul anului 1540, iar misiunea de la San Diego a fost întemeiată în 1769. Cruzimea regimului pe care misionarii îl impun indienilor va provoca mai multe revolte (1775, 1785-1786, 1793). Dominația mexicană (1821-1846) va aduce dezvoltarea sistemului de utilizare a peonilor, care va fi transformat de americani într-o formă de sclavie legală (1850).

Actualii indieni de cultură californiană trăiesc cu toții în California; în 1970 erau în număr de 39.000, cei mai numeroși fiind cei din populația diegueno – 7.700.

M. IZARD

• COOK S.F., 1976, *The Conflict Between the California Indians and White Civilization*, University of California Press, Berkeley. 1976, *The Population of the California Indians*

of California Indians, Peregrine Smith, Santa Barbara. 1978, *Handbook of North American Indians*; t. VIII, *California*, Smithsonian Institution, Washington DC. – HEIZER R.F., WIPPLE M.A., 1971, *The California Indians*, University of California Press, Berkeley. KROEBER A.L., 1925, *Hamdbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

CANIBALISM

Termenul „canibalism" pare să provină de la caraibi sau caribi, numele indienilor din Antile. Începînd cu anul 1890, J.G. Frazer asocia canibalismul cu însuşirea virtuţilor morţilor. Cu M. Mauss, această generalizare empirică a dobîndit un statut teoretic: endocanibalismul (devorarea cadavrului de către rudele sale) ar fi o modalitate de a reţine acea „parte a spiritului familiei pe cale să se piardă" (Mauss, 1896). Exocanibalismul va deveni o formă ocolitoare de atingere a aceluiaşi scop, restaurarea integrităţii grupului social. Spre deosebire de totemism şi de incest, cu care Freud îl asocia, şi, fără îndoială, pentru că ţine de o logică sacrificială puţin explorată, analiza canibalismului nu a fost inserată într-o problematică mai generală; astfel, cîmpul de studiu pe care îl constituie este împărţit între susţinătorii unei analize preocupate să respecte specificitatea culturilor (Clastres, 1972; Detienne, 1972) şi partizanii explicaţiilor cu aplicaţie universală, inspirate din registrul psihologiei sau făcînd apel la nevoile biologice (Sagan, 1974; Harris, 1977). Canibalismului i-a fost contestată însăşi existenţa, care a fost redusă la simple fantasme (Arens, 1979); totuşi, nu există nici o îndoială că în secolul al XVI-lea populaţiile fore din Noua Guinee şi tupinamba din Brazilia au mîncat oameni. Problema pare prost formulată, din pricină că acest fenomen, canibalismul, „este mereu simbolic, chiar şi atunci cînd este real" (Sahlins, 1983). Practică funerară, alimentară, sacrificială, legată de scheme semantice, articulată pe nişte structuri sociale, canibalismul poate fi şi o modalitate de ajungere la uitare, şi un mod de obţinere a hranei necesar producţiei, şi asceză, şi pietate funerară (Parry, 1982; Gillison, 1983). La ora actuală, se pare că „singura întrebare pe care poate să şi-o pună etnologul ar fi aceea de a şti ce este canibalismul (în măsura în care el este ceva) nu în sine sau pentru noi, ci pentru cei care îl practică" (Lévi-Strauss, 1984 : 144).

M. CARNEIRO da CUNHA

● ARENS W., 1979, *The Man-Eating Myth : Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, Londra. – CLASTRES H., 1972, „Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 : „Destin du Cannibalisme" : 71-82. – DETIENNE M., 1972, „Entre bêtes et dieux", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 : „Destins du Cannibalisme" : 231-246. – FRAZER J.G. (1890), 1911-1915, *The Golden Bough : a Study in Magic and Religion*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). – GILLISON G., 1983, „Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", în Brown P., Tuzin D. (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC : 33-50. – HARRIS M., 1977, *Cannibals and Kings : the Origins of Cultures*, Random House, New York (trad. fr. *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979). – LÉVI-STRAUSS C., 1984, „Cannibalisme et travestissement rituel (année 1974-1975)", în *Paroles données*, Plon, Paris : 141-149. – MAUSS M., 1896, „La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", în *Revue d'Histoire des Religions*, 34 : 269-295 şi 35 : 31-60, reluat în *Œuvres*, t. II, Éditions de Minuit, Paris, 1969 : 651-698. – PARRY J., 1982, „Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic", în Bloch M., Parry J. (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge : 74-110. – SAGAN E., 1974, *Cannibalism : Human Aggression and Cultural Form*, Harper & Row, New York. – SAHLINS M., 1983, „Raw Women, Cooked Men and Other «Great Things» of the Fiji Islands", în Brown P., Tuzin D. (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC : 72-93.

CARAIBIANĂ (LUMEA ~)

Lumea caraibiană, care cuprinde aproape o sută de insule locuite, de la Bahamas la Trinidad, la care se adaugă Guyanele şi Belizele, formează un ansamblu puternic fragmentat prin limbă, cultură şi politică, însă totuşi unit de o istorie comună.

La mai puţin de un secol de la sosirea lui Cristofor Columb, spaniolii practic exterminaseră populaţia insulară arawak (taino), adică în jur de 750.000 de persoane care trăiau în Cuba, Jamaica, Santo Domingo şi Porto Rico. Vecinii acestora, caraibienii insulari din Antilele Mici, au scăpat de o dispariţie totală, însă au fost împinşi în scurt timp de englezi, francezi şi olandezi spre regiuni inaccesibile. Astfel, spre deosebire de experienţa pe care au avut-o pe continentul american, coloniştii europeni au avut foarte repede posibilitatea să acţioneze ca şi cum ar fi avut de-a face cu teritorii nepopulate. Caraibele au devenit, de îndată, „furnizorul de zahăr" al Europei, iar producţia de trestie de zahăr, diferitele produse tropicale cultivate de sclavii de pe plantaţii şi imensul trafic cu sclavi (circa 5 milioane de africani au fost debarcaţi în Caraibe) s-au aflat în centrul atenţiei capitalismului comercial european. Coloniile producătoare de zahăr treceau, pe rînd, de la înflorire la faliment, în ceea ce E. Williams (1944 : 7) descria ca o cursă infernală : din Barbados în Jamaica, apoi la Santo Domingo şi, în cele din urmă, în Cuba. După emanciparea sclavilor, 450.000 de indieni, 135.000 de chinezi, 33.000 de javanezi şi alte cîteva zeci de mii de africani au sosit aici în calitate de muncitori cu contract.

Astăzi, cei 33 de milioane de locuitori ai regiunii caraibiene sînt repartizaţi inegal. Cuba (circa 10 milioane de locuitori), Republica Dominicană şi Haiti (6 milioane fiecare), Porto Rico (3,5 milioane), Jamaica (2,5 milioane) şi Trinidad-Tobago (mai mult de un milion de locuitori) reunesc 88% din populaţia totală a zonei. Există aici o reală diversitate etnică : pe lîngă metisajele foarte variate ale populaţiilor afro-europene, care predomină în majoritatea teritoriilor (Hoetink, 1973), în Surinam şi în Guyana trăiesc importante comunităţi de marroni (descendenţi ai sclavilor fugari) şi de amerindieni, iar în Belize comunităţi garifuna (sau black caribs) şi de indieni maya, fără a mai lua în calcul importantele comunităţi de indieni din India, de javanezi, de chinezi şi de greci. Mai mult, o treime din populaţia din Martinica, Guadelupa şi Guyana trăieşte în Franţa, iar o treime din populaţia Surinamului trăieşte în Olanda. New York-ul adăposteşte o populaţie caraibiană de mai multe milioane de persoane (în principal portoricani, cubanezi, dominicani, haitieni şi originari din Antilele Engleze), iar oraşe ca Toronto, Birmingham şi Londra au fost transformate de prezenţa caraibiană, Miami devenind chiar placa turnantă a comerţului şi a finanţelor caraibiene. Deşi în asemenea societăţi marcate de fenomenul imigrării, multirasiale şi îndelung colonizate precum cele caraibiene, sentimentul identităţii naţionale se afirmă cu dificultate, el i-a inspirat pe toţi liderii politici şi intelectuali ai regiunii, de la Toussaint Louverture şi José Marti, pînă la Eric Williams şi Fidel Castro (Lewis, 1983).

Cercetarea antropologică asupra Caraibelor a început tîrziu. Lucrările proto-etnografice ale lui F. Ortiz în Cuba şi J. Price-Mars în Haiti au prefigurat anchetele de teren cu adevărat profesioniste ale lui M. şi F. Herskovits ; acestora li se datorează primele monografii despre Surinam, Haiti şi Trinidad, care pun în lumină rădăcinile africane ale culturii caraibiene (1936, 1937, 1947). Studiul colectiv despre Porto Rico coordonat de J. Steward (1956), care se ocupa de integrarea comunităţilor locale în stat (cercetări atît la indienii de pe podişuri, cît şi la muncitorii din zonele cu trestie de zahăr) a adus numeroşi antropologi în zonă, printre care pe R. Manners, S. Mintz şi E. Wolf. Orientările istorice ale lui Herskovits au fost reluate ulterior şi considerabil nuanţate în lucrările lui Mintz, care a pus mai mult accentul pe procesele culturale şi pe bazele materiale ale vieţii cotidiene (1974). În acelaşi timp, antropologii de formaţie britanică lăsau de o parte în mod deliberat istoria şi cultura, pentru a se concentra mai mult asupra problemelor de organizare domestică şi de stratificare socială. Cartea lui

R.T. Smith despre „familia neagră" din Guyana Britanică (1957) a fost un model pentru o mulțime de studii despre „matrifocalitatea" caraibiană, așa cum lucrarea lui M.G. Smith despre stratificare (1965) a provocat apariția a numeroase articole despre modelul său de „societate plurală". Religia, mai ales *voodoo*-ul haitian, a devenit un alt subiect preferat al investigației antropologice (Métraux, 1958). De circa zece ani, cercetările lingviștilor și antropologilor despre numeroasele limbi creole din Caraibe au avut o influență tot mai mare asupra teoriilor generale ale limbajului (Bickerton, 1981). Dincolo de aceste arii tradiționale, cercetarea antropologică asupra Caraibelor dovedește o reorientare a interesului înspre problemele migrației internaționale în cadrul diasporei caraibiene, ale identității naționale și ale conștiinței istorice, de rasă, de gen și de clasă, precum și înspre exprimarea culturală – muzică, literatură orală și arte (Mintz și Price, 1985). Considerate adesea, din punctul de vedere european, ca lipsite de o cultură proprie, Caraibele moderne au avut un impact semnificativ asupra restului lumii, mai ales prin intermediul scriitorilor (E. Kamau Brathwaite, A. Carpentier, A. Césaire, N. Guillèn, G. Lamming, V.S. Naipaul, D. Walcott și mulți alții) și al muzicii (rumba și mambo afro-cubaneze, salsa dominicană, calypso din Trinidad, reggae din Jamaica și zuk din Antilele Franceze).

De la sfîrșitul anilor '60, studiile despre Caraibe, la care lucrează în colaborare antropologi, istorici, lingviști, politologi, geografi și specialiști în literatură, s-au dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, în Anglia, în Olanda și chiar în zona caraibiană. Acest lucru este mai puțin adevărat pentru Franța, care a trecut foarte rar dincolo de cercetarea asupra Caraibelor francofone.

R. PRICE

● BICKERTON D., 1981, *Roots of Language*, Karoma, Ann Arbor. – HERSKOVITS M.J., 1937, *Life in a Haitian Valley*, Alfred Knopf, New York. – BICKERTONN D., HERKOVITS F.S., 1936, *Suriname Folklore*, Columbia University Press, New York; 1947, *Trinidad Village*, Alfred Knopf, New York. – HOETINK H., 1973, *Slavery and Race in the Americas: An Inquiry into Their Nature and Nexus*, Harper & Row, New York. – LEWIS G.K., 1983, *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-l900*, John Hopkins University Press, Baltimore. – METRAUX A., 1958, *Le Vaudou Haitien*, Gallimard, Paris. – MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine, Chicago. – MINTZ S.W., PRICE S. (ed.), 1985, *Caribbean Contours*, John Hopkins University Press, Baltimore. – SMITH M.G., 1965, *The Plural Society in the British West Indies*, University of California Press, Berkeley. – SMITH R.T., 1957, *The Negro Family in British Guiana*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana. – WILLIAMS E., 1944, *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

CARGO (~ *CULT*) → *Oceania 2 – Cercetări asupra spațiului oceanian. Profetism*

CARO BAROJA Julio

Antropolog și istoric spaniol, Julio Caro Baroja s-a născut la Madrid în 1914 într-o familie de intelectuali și de artiști, „clanul" Baroja, care a exercitat o influență determinantă asupra alegerilor sale ca om și asupra orientărilor sale ca cercetător. Caro Baroja este nepotul celebrului romancier Pio Baroja (1872-1956); alături de acesta va petrece, în Navarra, anii negri ai războiului civil, care vor lăsa asupra lui o urmă de neșters și îl vor îndemna să se aplece, de-a lungul întregii sale vieți, asupra tuturor formelor de discriminare care se abat asupra minorităților. În 1940, la sfîrșitul studiilor sale de istorie și preistorie de la Universitatea din Madrid, Caro Baroja a lucrat la Institutul Britanic, devenind apoi, pentru o vreme, director la Museo del Pueblo Español, ale cărui colecții va încerca să le dezvolte, înainte de a demisiona pentru a se consacra, eliberat de orice legătură instituțională, numeroaselor cercetări care îi vor asigura, de-a lungul anilor, o solidă reputație de istoric social și de antropolog.

Opera lui Caro Baroja, impresionantă prin dimensiunile sale (revista *Arxiu d'Etnografia* ofrează lucrările sale la şaizeci şi nouă de titluri), este extrem de diversă, atît prin domeniile de cunoaştere cărora le aparţine (preistorie, lingvistică, artă şi literatură populară, istorie socială şi etnologie), cît şi prin fenomenele studiate şi cadrele de investigaţie adoptate. Cu toate acestea, ea dovedeşte o singulară unitate de intenţii, mai exact, în special, în voinţa sa de a conjuga utilizarea metodelor de anchetă şi de analiză antropologică cu atenţia minuţioasă acordată înscrierii sistemelor de gîndire în timpul istoric. Statutul cercetărilor consacrate de Caro Baroja vrăjitoarelor (1961) şi carnavalului (1965) este acela al unei istorii antropologice care-şi propune să reconstituie „ideea de real" într-o lume în mare parte dispărută.

G. LENCLUD

• 1949, *Los Vascos. Etnologia*, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, *Razas, pueblos y linajes*, Revista de Occidente, Madrid. 1961, „Las brujas y su mundo", în *Revista de Occidente*, Madrid (trad. fr. *Les sorcières et leur monde*, Gallimard, Paris, 1972). 1961, *Los judios en la España Moderna y Contemporánea*, Arion, Madrid. 1965, *El carnaval (Análisis histórico-culturál)*, Taurus, Madrid (trad. fr. *Le carnaval*, Gallimard, Paris, 1979). 1967, *Vidas mágicas e Inquisición*, Taurus, Madrid. 1981, „Le charivari en Espagne", în J. Le Goff şi J.C. Schmitt (ed.), *Le charivari*, Mouton, Paris – Haga: 57-97.

• CARREIRA A., CID J.A., GUTTIEREZ ESTEVE M., RUBIO R. (ed.), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, CIS, Madrid. – GREENWOOD D.J., 1971, „Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", în *Ethnica*, 2: 79-97.

CASĂ

Studiile asupra înrudirii au fost multă vreme dominate de noţiunile de „descendenţă unilineară" sau „biliniară". Etnologii se concentrau exclusiv asupra societăţilor unde poziţia fiecărui individ este determinată în funcţie de apartenenţa sa la o descendenţă fie paternă, fie maternă, sau unde elementele de statut individual sînt repartizate între cele două descendenţe, în aşa fel încît unele dintre acestea să fie transmise de descendenţa paternă, iar altele de descendenţa maternă. Interesul cercetătorilor s-a îndreptat destul de tîrziu asupra sistemelor numite cognatice, în care individul îşi poate realiza poziţia din structura socială, iar elementele statutului său nu depind de o descendenţă sau de alta.

Totuşi, după anchetele efectuate de F. Boas la populaţia kwakiutl (Coasta de nord-vest a Americii de Nord), în 1886, se părea că anumite forme de organizare socială sînt, dacă se poate spune aşa, la jumătatea drumului între cele două formule. Acestea nu satisfac nici una dintre categoriile clasice ale teoriei etnologice, nefiind nici clan, nici *sept*, nici *gens*, nici ascendenţă sau descendenţă, nici familie propriu-zisă.

Însă nu doar forma *numaym*, specifică acestei populaţii, ci şi formaţiunile sociale observabile la vecinii lor sau în alte zone ale lumii (Golful Guineii, Noua Zeelandă, Madagascar etc.) par a fi mai uşor de înţeles prin referinţă la noţiunea de „casă", mai puţin familiară etnologilor decît istoricilor preocupaţi de perioadele numite medievale din Europa şi Extremul Orient. Schmidt (1957) subliniază că în evul mediu timpuriu, descendenţa nobilă nu coincide cu descendenţa agnatică, mai mult chiar, în unele cazuri se întîmplă să fie cu totul lipsită de vreo bază biologică. Ea constituie, spune Schmidt, o moştenire spirituală şi materială cuprinzînd demnitatea, originile, neamul, rudele, numele şi simbolurile, poziţia, puterea şi bogăţia. Limbajul medievalistului este în fapt identic celui folosit de Boas (1966) în descrierea *numaym*-ului kwakiutl. *Numaym* constă în cîteva poziţii sociale înzestrate cu un nume, un „scaun" – adică un rang cu privilegiile aferente.

În comparaţie cu clanul sau cu ascendenţa, casa posedă aşadar caracteristici distinctive, după cum urmează: casa este 1) o persoană morală, 2) deţinătoarea unui domeniu 3) compus atît din bunuri materiale, cît şi imateriale şi care 4) se perpetuează prin

transmiterea numelui său, a averii sale şi a titlurilor sale, în linie reală sau fictivă, 5) transmitere considerată legitimă cîtă vreme această continuitate se poate traduce în limbajul înrudirii sau alianţei sau 6) cel mai adesea prin ambele.

Rezultă de aici că, în societăţile organizate în „case", continuitatea genealogică, niciodată neglijată, se compune după un principiu diferit: acela al alianţei temporare sau prelungite între două sau mai multe ascendenţe, în vederea apariţiei unor unităţi sociale de tip nou, unde modul în care genealogiile se intersectează sau se împletesc contează tot atît cît continuitatea lor, dacă nu chiar mai mult. Astfel, opoziţiile tradiţionale utilizate de etnologi pentru clasificarea formelor de organizare socială îşi pierd din claritate. Distincţia dintre filiaţia patriliniară şi cea matriliniară se estompează îndărătul posibilităţii, în regim patriliniar, de a transmite drepturi nepoţilor prin mijlocirea fiicei care joacă rolul de intermediar. În locul unei opoziţii între rezidenţă şi filiaţie, apare, în terminologia medievală, o dialectică a „numelor de rasă" şi a „numelor de pămînt", cu dispariţia progresivă a celor dintîi în favoarea „numelor de pămînt". În loc să caracterizeze practicile matrimoniale ale unei societăţi, hipergamia şi hipogamia devin tactici utilizate simultan sau alternativ; la fel endogamia şi exogamia: casele le practică la alegere, cînd pe una, cînd pe alta, şi decid, în funcţie de moment sau de ocazie, lărgirea sau restrîngerea reţelelor de alianţe matrimoniale. În fine, pe plan politic, alegerea între dreptul ereditar şi cel electiv, pe care am putea-o considera ca fiind legată de regimurile monarhice, este atestată, în cazul casei, chiar şi la populaţia kwakiutl.

Casa apare astfel ca o creaţie instituţională permiţînd compunerea unor forţe care, oriunde altundeva, par a fi imposibil de aplicat altfel decît excluzîndu-se reciproc: casa ar fi deci rezultatul unui efort de transcendere a unor principii teoretic ireconciliabile. Ea aduce o soluţie originală problemelor ridicate de tensiunea dintre patriliniar şi matriliniar, receptori şi donatori de femei: bărbatul care primeşte o femeie vede în fiul său membrul privilegiat al descendenţei sale, aşa după cum bunicul sau unchii din partea femeii văd în nepotul lor o verigă din propria genealogie. Unirea a două sau mai multe descendenţe aduce fiecăreia avantaje sociale, politice şi economice. Astfel, în caz de conflict între descendenţe, se pot întîlni două ramuri aliate în front comun împotriva colateralilor uneia dintre ele: apar noi planuri de clivaj, iar cele vechi dispar.

În concluzie, formula casei traduce o stare de fapt unde interesele politice şi economice, care tind să invadeze cîmpul social, împrumută limbajul de rudenie dar, în acelaşi timp, sînt nevoite să-l submineze. În asemenea societăţi, alianţa matrimonială, utilă în stabilirea sau întărirea puterii, dobîndeşte o valoare socială la fel de mare ca şi filiaţia care serveşte la menţinerea ei.

Dacă în unele societăţi casa este clar identificabilă ca formă instituţională, în altele ea nu există decît într-un stadiu embrionar. Dar chiar şi în aceste cazuri, unde realitatea rămîne ambiguă, noţiunea de „casă" poate fi aplicată cu folos. Ea relevă o schemă organizatorică sau cel puţin furnizează o grilă de lectură ce permite rezolvarea contradicţiilor aparente şi mai buna înţelegere a modului cum categorii considerate incompatibile se pot confunda treptat pînă cînd opoziţia lor dobîndeşte o valoare pozitivă, în societăţile unde se schiţează o voinţă conştientă de deschidere spre devenirea istorică.

C. LÉVI-STRAUSS

● BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago. – BURGUIÈRE A., KLAPISCH-ZUBER C., SEGALEN M., ZONABEND F. (ed.), 1986, *Histoire de la famille*, t. I, Armand Colin, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1979, „L'Organisation sociale des Kwakiutl", în *La voie des masques*, t. II, Plon, Paris; 1984, „Clan, lignée, maison", în *Paroles données*, Plon, Paris. – SCHMIDT K., 1957, „Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema «Adel und Herrschaft im Mittelalter»", în *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 105 (1): 1-62.

CASTĂ

Pentru sociologia comparată, casta nu se defineşte decît în raport cu organizarea socială hindusă, iar aceasta constituie un sistem ale cărui elemente (castele) nu se definesc decît prin poziţia pe care o ocupă.

Casta traduce doi termeni sanscriţi, *varṇa* şi *jāti*, însă se cuvine să rezervăm această traducere celui de-al doilea termen. Ambele noţiuni sînt elementele a două sisteme diferite, însă inseparabile.

Sistemul *varṇa* (al „culorilor", ca atribute simbolice ale „categoriilor socio-profesionale" sau ale „stărilor") este bine cunoscut: e vorba de o organizare a societăţii care corespunde ideologiei indo-europene a tripartiţiei funcţionale evidenţiate de G. Dumézil; fiecăreia dintre primele trei „stări" ierarhizate (brahmani, *kṣatriyas* şi *vaiśyas*, toţi „de două ori născuţi") îi este atribuită o funcţie; *śūdra*, cei care alcătuiesc ultima stare, trebuie să îi slujească pe ceilalţi. Imnul X, 90 din *Rig-Veda* îi face să apară din trupul sacrificat al omului originar (*Puruṣa*): ierarhia şi interdependenţa funcţională sînt date în acelaşi timp. „Nu există o a cincea *varṇa*", spun textele, iar cei situaţi în afara castelor, paria, trebuie să fie înţeleşi ca „fără-*varṇa*", dar nu ca fără *jāti*. Această ierarhie este non-liniară (Dumézil, 1948), „principiu de gradare a elementelor unui ansamblu în raport cu ansamblul" (Dumont, 1966) şi implică o separare dintre *statut* şi *dominaţie* (economico-politică), în aşa fel încît brahmanul (preoţia) este preeminent în raport cu *kṣatriya* (puterea), de care depinde din punct de vedere material. Această preeminenţă se întemeiază pe monopolul actului sacrificial, necesar pentru menţinerea ordinii lumii, *dharma*. Ierarhizate şi specializate, *varṇa*, spre deosebire de *jāti*, nu sînt, totuşi, grupuri închise ermetic şi, prin intermediul uniunilor mixte, e posibilă regăsirea, după mai multe generaţii, a statutului strămoşului (masculin) originar. Trebuie făcută o distincţie esenţială între o hipergamie mai mult sau mai puţin acceptabilă şi o hipogamie întotdeauna condamnabilă. Termenul care desemnează uniunea mixtă este *saṃkara*, a cărui conotaţie este întotdeauna peiorativă, însemnînd dezordinea care conduce la *adharma*, la negarea lui *dharma*.

Uniunile mixte le-au permis brahmanilor să explice genetic existenţa a numeroase *jāti*, pornind de la cele patru *varṇa* (Tambiah, 1973, referitor la *Legile lui Manu*, cartea X). După cum crede R. Lingat (1967), „proiecţia castelor în cadrul sistemului *varṇa*" le-a permis acestora să pună la dispoziţia enormei diversităţi a societăţilor subcontinentului indian un „cod de indienitate" puternic unificator şi, prin locul acordat respectării necesare a cutumei, să găsească un „cadru pentru a defini *jātidharma*, regulile de comportament care îi revin fiecăruia în funcţie de casta sa". Astfel, *varṇa* este „conceptul de castă", pe cînd *jāti* este casta „reală".

Sistemul *jāti* are caractere proprii, limbajul sacrificiului fiind înlocuit cu distincţia dintre pur şi impur, iar opoziţia cea mai importantă fiind cea dintre brahman şi paria. În acest sistem, purul şi impurul sînt statutare, nu sînt legate doar de evenimentele vieţii organice, fiecare grup (*jāti*) fiind afectat într-o anumită măsură. Purul şi impurul sînt mereu relative, iar numărul elementelor (*jāti*) pe care pot să le ordoneze este nelimitat. Poate să existe o puritate maximă (cea a brahmanului), însă nu există o puritate absolută. Astfel, societatea hindusă se caracterizează prin faptul că face ca această reflecţie să ducă la elaborarea unui sistem taxonomic care funcţionează ca un cod sociologic. Păstrarea identităţii, perpetuarea propriei naturi (adică a purităţii statutare) implică reproducerea grupului în mod identic, condiţie necesară întotdeauna pentru menţinerea ordinii lumii (*dharma*). Această concepţie ţine cont de trăsăturile enumerate adesea pentru a caracteriza casta: apartenenţa la grup prin naştere (şi nu prin alegere), specializare ereditară, endogamie. Toate aceste caracteristici nu sînt decît efecte ale principiilor organizatoare şi ale reprezentărilor în virtutea cărora ordinea lumii şi cea a societăţii nu pot fi separate. Putem să ne amintim, de exemplu, că „nevoia de a menţine statutul grupului este cea care comandă endogamia" (Dumont,

1966). Se poate degaja un principiu potrivit căruia „diferenţa recunoscută a unui grup, care îl opune altora, devine în schema ierarhică însuşi principiul integrării sale în societate" (*Ibid.*). Înţeles astfel, sistemul castelor apare ca o formă de organizare socială coerentă şi structurală, inseparabilă de o viziune a lumii exprimată într-un limbaj care îi este specific. De aceea, pare inutil să credem că am putea regăsi casta şi altundeva în lume, în raport cu cutare sau cutare unitate socială care prezintă, într-o măsură mai mică sau mai mare, trăsăturile enumerate mai sus, chiar dacă „distanţa" socială este reglată şi de conceptul de „impuritate" (Southall, în Tuden, Plotnicov, 1970). Casta nu poate fi considerată o simplă formă de stratificare socială (Dumont, 1966) şi nici nu poate fi redusă la o clasă socială, din pricina existenţei unei conştiinţe de castă, obstacol major în calea apariţiei unei conştiinţe de clasă (Ambedkar, 1936). Analiza lui J. Pitt-Rivers ar fi trebuit să pună capăt dezbaterii (în Beidelman, 1971).

Totuşi, sistemul hindus al castelor nu se sustrage în întregime comparaţiei antropologice. Să analizăm termenul *jāti*, a cărui rădăcină este *jan-* „a naşte". Acest termen este caracterizat de un continuum de semnificaţii care îl fac să ţină atît de vocabularul logicii, cît şi de cel al gramaticii, al taxonomiilor naturale, precum şi de cel al „sociologiei", fără să-i fie specific acesteia. Corelativ, ar trebui reconsiderat sensul pe care îl avea *casta* în portugheză, în spaniolă şi chiar în italiană în secolele al XV-lea şi al XVI-lea pentru a înţelege de ce portughezii l-au utilizat în India şi numai acolo. De fapt, *jāti* este „clasa de fiinţe distincte" şi „specia" (Biardeau, 1964). Orice clasă sau specie are o „natură proprie" (*svabhāva*) exprimată printr-un caracter obiectiv („forma specifică" sau „proprietatea de clasă" care există în realitate), care este semnul său manifestat în indivizi. Putem să observăm că exemplul princeps al logicienilor şi gramaticienilor este cel al „clasei (*jāti*) vacilor". Aceeaşi idee poate fi întîlnită în logica şi în conceptualizarea ordinii sociale. Intersecţia (*saṃkara*) logică „distruge într-un anume sens ordinea naturală a clasificărilor" (Matilal, 1971), la fel ca amestecul (tot *saṃkara*) de *varṇa* sau de caste.

Clasele sau speciile de fiinţe umane sînt părţile unui continuum natural a cărui înţelegere permite sesizarea principiilor sale de segmentare. Întrebarea la care ne trimite organizarea socială hindusă este următoarea: care sînt condiţiile şi formele posibile de antropologie pe care le produc societăţile? Care este forma specific hindusă a acestei negări a realităţii (sau *Verleugnung* psihanalitic) pe care o manifestă fiecare societate prin dubla mişcare prin care, după ce a constatat asemănările şi înrudirea dintre „omenesc" şi „animal" şi participarea omului la natură, determină criteriul (sau criteriile) care face din „om" o fiinţă unică, radical ireductibilă la restul naturii? Dintre diferitele răspunsuri pe care ni le propun textele sanscrite, cel mai important ar putea fi următorul (Herrenschmidt, 1989): anumite specii se disting de celelalte prin absenţa „barierelor genetice" care interzic fecunditatea încrucişărilor lor. Pentru speciile care ignoră această lipsă, dar care comunică între ele prin *limbajul articulat* comun lor, e necesar să se pronunţe Legea şi să se promulge interdicţia amestecului, care ar provoca dezordine în univers.

O. HERRENSCHMIDT

● AMBEDKAR B.R. (1936), 1982, *Annihilation of Caste*, Bheem Patrika Publications, Jalandhar, Punjab. – BIARDEAU M., 1964, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, Paris – Haga. – BÜHLER G., 1984, *The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Commentaries*, Motilal Banarsidass, Delhi. – DUMÉZIL G., 1948, *Mitra-Varuna*, PUF, Paris. – DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris. – HERRENSCHMIDT O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*, L'âge d'homme, Lausanne. – LINGAT R., 1967, *Les source du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Mouton, Paris – Haga. – MATILAL B.K., 1971, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton, Paris – Haga. – PITT-RIVERS J., 1971, „On the Wood «Caste»", în Beidelman T.O. (ed.), *The Translation of Culture*, Tavistock, Londra. – SOUTHALL A.W., 1970, „Introduction", în Tuden A., Plotnicov L. (ed.), *Social Stratification in Africa*, The Free Press, New York. – TAMBIAH S.J., 1973, „From Varna to Caste through Mixed Unions", în Goody J. (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

CĂSĂTORIE

Studiul căsătoriei, care a inspirat numeroase lucrări fundamentale în domeniul antropologiei, nu s-a dezvoltat cu adevărat decît în cadrul unui demers funcționalist pentru această instituție, definită ca „uniune dintre un bărbat și o femeie, astfel încît copiii născuți de acea femeie să fie recunoscuți legitim de către părinții lor" (*Notes and Queries on Anthropology*, ed. a VI-a, 1951). Înainte vreme nu se vorbea despre căsătorie decît în raport cu familia, fie prin postularea unei linii de evoluție de la o stare inițială de promiscuitate sexuală pînă la monogamie, trecîndu-se prin etapa intermediară a „căsătoriei de grup" (L.H. Morgan), fie prin afirmarea universalității căsătoriei monogame (E. Westermarck). Fără a izola căsătoria de faptul familial, astăzi se tinde spre studierea ei în sine, anume din perspectiva faptului că situația pe care o generează implică existența de drepturi și de îndatoriri ale persoanelor în cauză și reglează relațiile dintre parteneri (părinți/copii, soț/părinții soției, soție/părinții soțului etc.) Relațiile dintre persoanele căsătorite nu-i privesc așadar numai pe soți, ci și grupurile lor de rudenie; din implicarea acestor grupuri în căsătorie rezultă legitimitatea prin care aceasta se deosebește îndeosebi de concubinaj.

O atenție deosebită s-a acordat, în acest sens, modalităților de transferare a bunurilor care, de cele mai multe ori, însoțesc căsătoria. În general (Goody, Tambiah, 1973), transferurile dinspre familia logodnicului spre cea a fetei („prețul logodnicei", *bride price*, *bridewealth*), înlocuite uneori prin prestații în muncă se opun celor dinspre familia logodnicei către soț sau către grupul de rude ale acestuia (zestre, *dowry*). J. Goody desemnează zestrei și partea lăsată de soț, în caz de deces (*indirect dowry*, *dower*), oferită femeii de logodnic sau de familia lui. Pentru J. Goody, opoziția dintre prețul logodnicei și zestre ține de o opoziție mai generală între societățile africane – cu transmitere unilaterală, punînd accentul pe filiație – și euro-asiatice, cu transmitere bilaterală, privilegiind alianța. Goody interpretează această opoziție în funcție de determinările economice. Alți autori (cum ar fi Sapiro, 1975) caută să interpreteze prestațiile de căsătorie pur formalist, propunînd ipoteza unei articulații între „valoarea" persoanelor și valoarea bunurilor. Antropologii marxiști francezi, destul de apropiați în această privință de Goody, interpretează prestațiile matrimoniale ca pe un mecanism de diferențiere socială și economică favorizînd, în societățile agricole cerealiere, reproducerea socială sub controlul vîrstnicilor; acestei forme de căsătorie i s-ar opune căsătoria prin „furt" caracteristică societăților de horticultori (Meillasoux, 1975).

De o cu totul altă natură este analiza lui C. Lévi-Strauss (1949) asupra căsătoriei africane prin „cumpărare" (*lobola* din lumea bantu). Circulația bunurilor matrimoniale apare ca o modalitate amînată a reciprocității schimbului, în cazul societăților matrimoniale cu structuri elementare de înrudire. În cazul sistemelor cu structuri complexe, bunurile, materiale sau simbolice, sînt semne care mediază schimbul și pot fi asimilate cu un fel de monedă.

Că sînt interpretate în termeni economici sau că sînt studiate din perspectiva reciprocității și a schimbului, analizele asupra circulației prestațiilor matrimoniale au contribuit la dizolvarea ideii de funcție specifică a căsătoriei (Comaroff, 1980); studiul manifestărilor rituale care însoțesc căsătoria a condus la rezultate comparabile.

Regulile prescriptive sau preferențiale de alianță determină, uneori chiar de la naștere, condițiile realizării unei uniri viitoare. Ceremoniile de logodnă creează astfel condițiile pentru legitimarea relației chiar înaintea căsătoriei propriu-zise. Dimpotrivă, această legitimare poate să fie amînată și să nu survină, de exemplu, decît la nașterea primului copil (căsătorie „de probă"). Transferul de persoane și de bunuri este adeseori un proces care se dezvoltă de-a lungul întregii vieți a indivizilor în cauză: prestația matrimonială este tratată adeseori ca o „datorie" rambursabilă pe termen lung, momentele cînd au loc schimburile fiind marcate prin rituri.

Dizolvarea cuplului evidenţiază în special diversitatea şi relativitatea funcţiilor căsătoriei, definită de E.R. Leach (1955) ca „o grămadă de drepturi". Moartea unuia dintre soţi nu pune capăt drepturilor şi obligaţiilor legate de căsătorie. Practicile leviratului (obligaţia fratelui unui bărbat decedat de a se căsători cu văduva acestuia) sau ale sororatului (căsătoria soţului văduv cu sora soţiei sale) dau seamă de o voinţă de perpetuare a alianţei şi permit ulterior păstrarea drepturilor defunctului asupra descendenţei sale. Asemănătoare este şi situaţia „căsătoriei-fantomă" (*ghost marriage*) care, la nuerii din Sudan, permite unei văduve să-i protejeze pe urmaşii soţului defunct, sau al „căsătoriei între femei" care, în cadrul societăţii menţionate, îi asigură unei femei fără copii un urmaş, prin intermediul unei alte femei, pe care cea dintîi „o ia de nevastă". Divorţul, de asemenea, poate să întrerupă sau să perpetueze, după modalităţi infinit de variate, alianţa, drepturile şi îndatoririle reciproce ale partenerilor şi ale grupurilor de rude. Stabilitatea căsătoriei şi frecvenţa divorţurilor corelată acesteia sînt dependente de condiţiile de afiliere a indivizilor la grupuri şi de modul lor de constituire: divorţurile vor fi astfel mult mai numeroase în societăţi matriliniare decît în alte tipuri de societăţi.

Uneori este dificil să faci o distincţie între căsătorie şi concubinaj. Cea de-a doua formă de uniune poate să nu fie întru totul nelegitimă, dacă înţelegem prin concubinaj o formă de oficializare prin notorietate, asociată sau nu cu existenţa unor drepturi recunoscute copiilor. Alte deosebiri sînt şi mai subtil de stabilit, cum ar fi aceea între primele căsătorii, care implică un ansamblu de rituri şi de prestaţii recunoscute social, şi căsătoriile ulterioare, care îşi au originea în condiţii de instaurare a uniunii mai puţin constrîngătoare decît cele asociate căsătoriei dintîi. Pentru unul dintre cei doi parteneri matrimoniali, o a doua căsătorie poate fi contractată cu un soţ de rang inferior soţului din prima căsătorie şi nu poate fi săvîrşită decît după dizolvarea primei căsătorii, ceea ce lasă o libertate destul de largă celor doi soţi în alegerea noului partener. Ţinînd în general de cea de-a doua căsătorie, „căsătoria prin răpire" presupune un oarecare consimţămînt din partea femeii – bărbatul este „răpitorul" –, spre deosebire de „căsătoria prin furt" chiar dacă, şi în acest caz, distincţiile operate de limbaj nu ar putea da seamă de extrema diversitate a formelor de căsătorie caracterizate prin rolul determinant jucat în stabilirea legăturii matrimoniale de voinţa bărbatului sau de voinţa ambilor parteneri.

Multitudinea implicaţiilor juridice, economice, etice şi rituale i-a făcut pe unii autori să se îndoiască de existenţa universală a căsătoriei (Rivière, 1971). Două aspecte au reţinut în special atenţia antropologilor şi au stîrnit dezbateri.

Practica poligamiei dovedeşte caracterul ne-exclusiv al drepturilor sexuale dobîndite prin căsătorie. Poliginia – posibilitatea ca un bărbat să aibă mai multe soţii –, foarte răspîndită în societăţile musulmane, în Africa neagră şi în Oceania, a fost analizată în special cu referire la formele de organizare aferente grupului domestic. S-a evidenţiat prestigiul pe care-l poate căpăta un bărbat avînd mai multe soţii; au fost studiate relaţiile posibile dintre poliginie şi capacitatea de reproducere a grupului, dintre poliginie şi putere (suprapoliginia regilor, şefilor şi a înalţilor demnitari) etc. Existenţa poliandriei – posibilitatea ca o femeie să aibă mai mulţi bărbaţi –, mult mai rară decît poliginia, dar atestată bunăoară la populaţia todas din India şi din Tibet, practicată adeseori sub forma poliandriei adelfice (soţii femeii sînt fraţi între ei), a fost interpretată uneori ca un vestigiu al unei presupuse „căsătorii de grup" arhaice. Poliandria poate fi apropiată de situaţiile observate la populaţia bahima din regatul Ankola (Africa Orientală), unde drepturile sexuale asupra femeii pot fi revendicate de rudele soţului (tată, fraţi sau chiar fiu, în cazul unei a doua căsătorii a tatălui), sau de corezidenţii din aceeaşi unitate de rezidenţă a soţului.

Căsătoria la populaţia nayar (India de Sud) ridică probleme referitoare la legitimitatea exclusivităţii sexuale şi ilustrează, pe lîngă aceasta, complexitatea drepturilor asupra urmaşilor, inerente căsătoriei. Acest tip de căsătorie implică, în fapt, o separaţie în trei roluri masculine, de regulă confundate: al tatălui, al genitorului şi al celui care

deţine autoritatea asupra copiilor. La populaţia nayar, care este matriliniară, cel mai adesea soţul nu aparţine aceleiaşi caste cu viitoarea soţie, ci unei caste particulare a brahmanilor: el va lega la gîtul tinerei fete promise *tali*-ul, o bijuterie din aur simbolizînd uniunea matrimonială în căsătoria hindusă. Este vorba aici despre un rit de pubertate şi, totodată, despre o căsătorie rituală. Mai tîrziu, tînăra femeie va da naştere unor copii concepuţi cu parteneri care nu-şi vor putea aroga niciodată paternitatea socială faţă de aceştia. Autoritatea masculină va fi exercitată în fapt de unchiul din partea mamei, prin modalităţi obişnuite în societăţile matriliniare. Dezbaterile susţinute de practicile acestei populaţii (Leach, 1955; Gough, 1959; Dumont, 1961) au contribuit la repunerea în discuţie a definiţiei funcţionaliste a căsătoriei, iniţiind totodată şi un proces de regîndire a universalităţii instituţiei, abordată în lumina necesităţilor alianţei.

A. BARNARD

● ACKERMAN A., 1963, „Affiliation: Structural Determinants of Differential Divorce Rates", în *American Anthropologist*, 69: 13-20. – COMAROFF J.L., 1980, *The Meaning of Marriage Payments*, Academic Press, Londra. – DUMONT L., 1961, „Les mariages Nayar comme faits indiens", în *L'Homme*, I, 1: 11-36. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford. – FORTES M., 1962, *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge University Press, Cambridge. – GOODY J., TAMBIAH S., *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press, Cambridge. – GOUGH E.K., 1959, „The Nayars and the Definition of Marriage", în *Journal of Royal Anthropological Institute*, 89: 23-34. – LEACH E.R., 1955, „Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage, with Particular Reference to Sinhalese Customary Laws", în *Man*, 55: 182-186 (trad. fr. „La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage", în *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). – LÉVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris. – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – RIVIÈRE P.G., 1971, „Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage", în Needham R. (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications, Londra: 1-34 (trad. fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). – SPIRO M., 1975, „Marriage Payments: A Paradigm from the Burmese Perspective", în *Journal of Anthropological Research*, 31: 89-115. – WESTERMARCK E., 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra.

CHINA

1. *Antropologia chineză*

Interesul etnografic este aproape la fel de vechi în China ca şi în Occident. El începe cu marele istoric Sseu-ma Ts'ien (Si Maqian, 145-? î.Cr.) şi cu succesorii săi Pan Kou (Ban Qu, 32-92), Fan Ye (398-445), Tch'ang Ts'iu (Chang Qu, secolul al IV-lea), Fan Tch'o (Fan Cho, secolul al IX-lea). El este specific şi unor exploratori precum Tchang Ts'ien (Zhang Qian ?-114), unor pelerini budişti ca Fa Hsien (Fa Xian, 337-422) sau Hsiuan Tsang (Xuan Zang, 602-664), unor administratori ca Fan Tch'eng-ta (Fan Chengda, secolul al XII-lea), unor mari enciclopedişti ca Ma Touan-lin (Ma Duanlin, secolul al XIII-lea) sau unor oameni de litere cum ar fi Kou Yen-wou (Gu Yanwu, secolul al XVII-lea), pentru a nu cita decît numele cele mai cunoscute. De altfel, puterea manifesta interes pentru exotic: împăraţii manciurieni din dinastia Ts'ing puneau să li se picteze papirusuri care descriau scene din viaţa indigenilor de la marginile imperiului lor. Dar disciplina ştiinţifică a antropologiei nu a fost introdusă cu adevărat decît în secolul al XX-lea, o dată cu vastul ansamblu de tehnici şi de idei venite din Occident. Marele modernizator Ts'ai Yuanp'ei (Cai Yuanpei, 1868-1940) a fost cel care a prezentat primul program de acest fel într-un articol publicat în 1926, intitulat „Despre etnologie". În 1928, el a constituit, în cadrul Institutului Central de Cercetare, consacrat dreptului, economiei şi sociologiei, o echipă de etnologi pe care a condus-o personal. Discipolii săi sînt astăzi celebri în China, ca de altfel şi anchetele lor de teren: Yen Fou-li (Yan Fuli)

şi Chang Tch'engtsou (Shang Chengzu) la populaţiile yao, Lin Houei-hsiang (Huixiang) la indigenii din Taiwan, Lin Chouen-cheng (Shunsheng) şi Chang Tch'engtsou la populaţiile goldes (heche) din Sungari, Ruey Yih-fu şi Yong Che-heng (Shiheng) la populaţiile miao din Hunan, apoi la populaţiile she din Tche-Kiang (Zhejang), Tao Yun-k'ei (Kui) la populaţiile yi din Yunnan. Ts'ai Yuanp'ei încerca să definească „relaţiile dintre etnologie şi sociologie" (1930) şi „evoluţionismul în etnologie" (1934) cu un an înainte de apariţia în traducere chineză a cărţii lui L.H. Morgan, *Ancient Society*. În acelaşi an au început să apară studiile lui Li Hsien (Xian), elev al lui A.C. Haddon, despre populaţiile li din Hainan. Însă evoluţionismul, ajuns tîrziu în China, se confrunta deja cu alte curente ale gîndirii antropologice occidentale. Difuzionismul austro-german şi teoria sa a ariilor şi ciclurilor culturale îşi făcuse cîţiva adepţi printre puţinii studenţi care putuseră să călătorească în Germania, cum ar fi Tao Yun-k'ouei, etnolog al populaţiilor yi şi tai lü din Yunnan, sau în mediile apropiate universităţii catolice Foujen (Furen) din Pekin, unde preda H. Stübel şi unde se edita revista trilingvă *Folklore Studies*. Pe de altă parte, ideile lui F. Boas pătrundeau în cercurile sociologilor sub influenţa discipolului său Souen Penwen (Sun Benwen) şi a lui Houang Wenchan (Huang Wenshan) – care făcea ecou în China criticii lui Boas şi R. Lowie îndreptate împotriva lui Morgan –, a lui Yan Tch'engtche (Chengzhi), traducătorul lucrării lui Boas, *Anthropology and Modern Life* (1928), şi erau ilustrate de cercetările de teren ale lui Wou Tse-lin (Wu Zelin) şi Tch'en Kouo-kiun (Chen Guojun) despre populaţiile miao şi yi din Koueitchou (Guizhou), precum şi de monografia lui Tai Yi-hsiuan (Dai Yixuan) despre „configuraţia culturală lao". Ideile lui Durkheim şi Mauss (mai ales planul descrierii etnografice a lui Mauss) erau difuzate de Lin Chouen-cheng, Yang K'ouen şi Wei Houei-lin (Huilin), care îşi făcuseră studiile la Paris pe lîngă Mauss şi Granet, şi naturalizate de Yang Tch'eng-tche şi Hsiu Yi-t'ang (Xu Yitang) în lucrările lor despre yi şi yao.

Însă fermentul antropologiei chinezeşti moderne urma să fie adus după întîlnirea cu ideile funcţionaliste şi difuzarea acestora în timpul anilor de război împotriva Japoniei de către Wou Wen-tsao (Wu Wenzao) şi Fei Hsiao-t'ong (Xiaotong), acesta din urmă fiind autorul, sub îndrumarea lui Malinowski, al celebrei lucrări *Peasant Life in China* (Londra, 1939), monografia unui sat din Kiang-sou (Jiangsu). Introducerea studiului comunităţii, descrierea sincronică orientată mai mult către populaţiile han decît către populaţiile reziduale minoritare marca un prim moment în dezvoltarea antropologiei chineze. Fidelii lui Wou Wen-tsao, Lin Yeuh-hwa, T'ien Jou-k'ang (Tian Rukang), Fei Hsiao-t'ong şi Tchang Tse-Yi, imitaţi curînd de „outsideri" ca F.L.K. Hsii, M.C. Yang şi C.K. Yang (Yang Qingkun), s-au distins prin faptul că şi-au publicat o parte din lucrări în engleză. În această perioadă care aduce sfîrşitul războiului împotriva Japoniei şi victoria comuniştilor în războiul civil care a urmat, influenţa antropologiei anglo--americane se afla la apogeu şi funcţionalismul pătrundea în domeniile sociologiei şi antropologiei. Pentru a completa acest tablou, trebuie să amintim şi numele cîtorva cercetători izolaţi care au realizat, în afara şcolilor, o muncă de teren considerabilă consacrată popoarelor meridionale ale Chinei : Lin Houei-Hsiang (Huixiang) de la Universitatea din Amoy, Lo Hsiang-lin (Xianghin) de la Universitatea „Sun Yatsen" din Canton şi Kiang (Jiang) Ying-liang de la Universitatea din Lingnan.

În 1949, la sfîrşitul războiului civil, antropologia chineză s-a divizat. Cercetătorii care aparţineau de Academia Sinica, cu baza la Nankin, au plecat în Taiwan unde, în 1955, Lin Chouen-cheng a întemeiat la Nan Kang primul institut de etnologie al Academiei Sinica. În schimb, funcţionaliştii, repliaţi la Yunnan în timpul războiului de rezistenţă împotriva Japoniei şi în timpul războiului civil, şi cea mai mare parte a etnologilor universitari au rămas pe loc, fiind grupaţi de funcţionarii republicii populare în echipe de cercetare orientate înspre studierea minorităţilor etnice. Paradoxal, funcţionaliştii, care au fost interesaţi de studiul societăţii han, au trebuit să se reconvertească la etnografie şi la sociologia aplicată a minorităţilor alogene, pe cînd un curent mai „etnografic", condus de Lin Chouen-cheng, îi descoperea în exil nu numai pe autohtonii din Taiwan, ci şi, sub influenţa antropologiei culturale şi sociale americane, societatea

chinezească propriu-zisă. Taiwanul a devenit, în acelaşi moment, un loc de întîlnire cu antropologii anglo-saxoni care se ocupau de societatea chinezească tradiţională (M. Fried, A. Wolf, S. Feuchtwang, B. Pasternak), în vreme ce, pornind de la o operă orientată în principal asupra studierii zonei Singapore-Hong Kong, M. Freedman a introdus noţiunea extrem de importantă de „ascendenţă segmentară” în analiza societăţii han tradiţionale. Noua antropologie chinezească, al cărei iniţiator, Li Yih-yuan, succesorul lui Lin Chouen-cheng la conducerea institutului din Nan Kang, alături de Chen Chungmin şi Wang Sunghsing, stimulat de punerea în aplicare a unor programe de cercetare subvenţionate de Harvard-Yenching Institute, s-a îndreptat către studierea comunităţilor tradiţionale taiwaneze de pescari şi de agricultori de etnie han, ai căror strămoşi veniseră, în principal, de pe coastele lui Fukien (Fujian). Această nouă orientare se apropia de preocupările antropologiei taiwaneze care, influenţată de ocupantul japonez, a întreprins, de asemenea, studierea societăţii rurale tradiţionale han; figurile cele mai importante ale acestei direcţii de cercetare au fost Tai Yun-hui, Chen Chao-hui, urmaţi de Chuang Yingchang, Chen Hsiang-shui, Hsu Chia-ming, Liu Chich-wan etc. Dintre aceştia, Chen Chi-nan a acordat o atenţie deosebită istoriei formaţiunilor sociale familiale şi clanice, din epoca primelor inscripţii pe carapace de broască ţestoasă şi pînă în perioada contemporană, punînd în conexiune studiile despre comunitate cu cele despre contextul cultural, istoric sau local al acesteia. În cursul anilor 1970-1980, etnologii taiwanezi, care au progresat în cercetările lor asupra populaţiilor indigene ale insulei, au atins maturitatea, în vreme ce lucrările lor erau confirmate prin doctorate în universităţile americane sau japoneze. Totuşi, într-o societate cu creştere economică, numărul lor a rămas restrîns, fără nici un raport posibil cu numărul celor din Republica Populară Chineză. Pentru aceştia din urmă, care au trecut în marea majoritate cu greu prin anii revoluţiei culturale (1964-1976), unii fiind constrînşi să se sinucidă, iar alţii fiind trimişi la „reeducare” prin muncă manuală în „Şcolile din 7 mai”, principala sarcină, după reabilitarea disciplinei lor începînd cu 1978, a fost publicarea enormei cantităţi de date etnografice strînse în anii '50: materiale de anchetă asupra istoriei şi societăţii, compendii de istorie, monografii ale departamentelor sau subprefecturilor autonome, monografii ale unor etnii etc. Orientarea teoretică cea mai obişnuită, inspirată de *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* a lui Engels, care a fost multă vreme singura carte de referinţă, era, desigur, cea a materialismului dialectic şi a „legii” marxiste a dezvoltării sociale, impusă atît etnologilor, cît şi istoricilor. Primii, după ce au contribuit la recunoaşterea oficială a diferitelor etnii ale Chinei, au elaborat un tablou general al acestora în funcţie de tipul de societate şi de stadiul de dezvoltare. Înclinarea generală pentru etnoistorie, pe urmele unor mari precursori ca Fang Guoyu pentru zona Yunnan, Feng Jiasheng pentru liao şi uiguri şi pentru popoarele din nord-est, apoi impactul materialismului istoric asupra operei lui Ma Changshou, consacrată etniilor din sud-vestul Chinei, au marcat antropologia continentală chineză a anilor '60. Anii '80 aduc apariţia unei prime schiţe critice a antropologiei marxiste chineze, regruparea antropologilor şi etnologilor în jurul lui Ts'eou P'ou (Qiu Pu) şi Tch'en Kouo Ts'iang (Chen Guoquiang) şi mai ales introducerea de către etnoistoricii formaţi în anii '50, asemenea lui Du Yuting, a noţiunii de „salt” dincolo de „stadiile de evoluţie” marxiste, care permite explicarea felului în care situaţia reală a societăţilor poate să fie în contradicţie cu determinările unei evoluţii uniliniare. Simultan, deschiderea către exterior a permis ieşirea din starea de enclavă a antropologiei chineze, renaşterea sociologiei societăţii rurale şi urbane han, apariţia antropologiei sociale şi culturale, în vreme ce autorii taiwanezi au început să fie citiţi şi s-a iniţiat traducerea de urgenţă a operei lui Lévi-Strauss, precum şi a operelor mai importante ale antropologiei occidentale. Atingîndu-şi maturitatea, antropologia chinezească s-a aşezat pentru a doua oară sub influenţa Occidentului, fără a uita însă experienţa atît de scump dobîndită.

J. LEMOINE

• BAO ER HAN, JIANG YUAN, YA HERHANG, QIU PU, MA YEN (ed.), 1986, *Minzu „Ethnies"*, *Zhong Guo Dabaike Quanshu*, Shanghai. – CHEN CHI-NAN, 1985, „Retrospectiva studiilor antropologice în Taiwan în cursul ultimilor patruzeci de ani şi perspective viitoare sinizarea antropologiei şi a sociologiei" (în chineză), în *Zhung Guo luntan she zhounian zhuanji*, 24 (1): 72-79. – CHEN YONGLING, WANG XIAOYI, 1981, „Etnologia chineză în prima perioadă a secolului al XX-lea" (în chineză), în *Minzuxue yanjiu* (Studii etnologice), 1: 261-299. – FEI XIAOTONG, 1981, *Toward a People's Anthropology*, New World Press, Pekin. *Minzu Yanjiu Wenji* (Culegere de studii etnologice), 1988, Minzu Chubanshe, Pekin. – HO LIEN-KWEI, „Ethnological Study in China in the Past Four Decades" (în chineză, cu un rezumat în engleză), în *Zhung Guo Minzu Xuebao* (Buletin al Societăţii de Etnologie), 1: 1-24. – LEMOINE J., 1986, „Ethnologues en Chine", în *Diogène*, 133: 82-112. – LIANG JIANTAO, CHEN QIXIN, YANG HESHU, 1985, *Zhung Cuo Minzuxue Gailun* (Introducere în etnologia chineză), Yunnan Renmin Chubanshe, Kunming. – YANG KUN, 1983, *Minzu yu minzuxue* (Etniile şi etnologia), Chengdu.

2. *Populaţia han*

Cei pe care noi îi numim chinezi, referindu-ne la primul imperiu din istoria lor, cel al populaţiei ch'in (ts'in, 221-206 î.Cr.), se desemnează ei înşişi ca han, raportîndu-se la al doilea imperiu (206 î.Cr.-220 d.Cr.). Prima utilizare a acestui etnonim a fost, deci, politică şi termenul „han" i-a desemnat întîi pe supuşii unui stat. La dispariţia acestuia, populaţia han s-a împărţit în noi formaţiuni politice pînă cînd imperiul a fost restaurat de dinastia Tang (T'ang, 618-907). Şi tang a devenit un etnonim pentru anumite populaţii meridionale, a căror integrare datează chiar din această epocă. Han se va impune mai tîrziu, cînd imperiul condus de dinastia Sung (960-1279) a fost măturat mai întîi de către populaţia djurchen sau jin (kin, 1126-1234) în nord şi zdrobit apoi de către mongoli sau yuan (1271-1368). Vederea Chinei aservite nu putea să nu le evoce cuceritorilor amintirea vie a acestui teribil imperiu care se afirmase prin luptă, ajungînd să controleze primele „şefii" turco-mongole din stepă. În această perioadă de sclavie şi de umilinţă, termenul „han" era sinonim cu gloria şi rezistenţa în faţa „barbariei" şi memoria sa a sfîrşit prin a aduce la putere ultima mare dinastie indigenă, dinastia Ming (1368-1662), hrănind apoi conştiinţa naţională pe cale de a se naşte sub dominaţia manciuriană a dinastiei Qing (Ts'ing, 1644-1912), pentru a deveni, în sfîrşit, în 1949, la întemeierea Republicii Populare Chineze, stat multinaţional, numele oficial al celei mai numeroase etnii, al cărei recensămînt nu a fost făcut niciodată în istoria umanităţii (mai mult de un miliard de oameni în China şi peste ocean). Însă această etnie gigantică este un uriaş cu picioare de lut, căci doar 70% dintre membrii ei vorbesc, în nordul şi în sud-vestul ţării, un dialect al mandarinei (limba vehiculară a imperiului), pe cînd sud-estul Chinei este un sanctuar al diverselor ansambluri dialectale: wu (wou, 8%), xiang (hsiang, 5%), min (4%), gan (kan, 2%), cantoneză (5%) şi hakkă (4%). Aceste dialecte domină în majoritatea comunităţilor han situate în afara Chinei, rezistînd propagării „limbii comune" elaborate de Republica Populară, fie direct, fie prin crearea unei versiuni „dialectale" a limbii comune, pentru că ele constituie aspectul cel mai vizibil al culturilor regionale încă vii.

Ţinînd cont de faptul că majoritatea descrierilor şi analizelor socio-etnografice de care dispunem se referă la grupurile hokkien, cantonez şi hakka, în principal în Taiwan, Guangdong, Amoy şi Hong Kong, putem să construim un model abstract al societăţii şi culturii han. Acest model cultural confirmă moştenirea confucianistă (codificarea valorilor unei societăţi feudale pe cale de dispariţie în secolul al V-lea î.Cr.) şi întemeiază civilizaţia pe care avea să se ridice mai tîrziu Imperiul Han. Societatea, patriliniară, patrilocală şi patriarhală este formată mai ales din comunităţi ţărăneşti, cîrmuite de administraţia imperială. Pentru a aboli ordinea feudală, imperiul a introdus modificări esenţiale: proprietatea privată asupra pămîntului, însoţită de regula împărţirii egale a moştenirii între toţi fiii, şi generalizarea numelui de familie, *sing* (*xing*), care era rezervat înainte doar clanurilor nobile. Familia, de obicei extinsă, era celula economică de bază. Ea a făcut să apară două niveluri de înrudire: împărtăşirea aceluiaşi patronim,

independent de existența relațiilor genealogice efective, a fost asociată cu o anumită exogamie, care nu a fost însă întotdeauna respectată; astăzi nu mai există decît 5.730 de patronime, dintre care doar 2.085 sînt frecvente, și se constată menținerea unei anumite solidarități de clan, iar descendențele locale produse de divizarea grupului indivis, *tsou* (*zu*), joacă un rol dominant în dezvoltarea comunităților rurale. Este o organizare segmentară de apărare și expansiune, al cărei rol a fost salutar pe vremea primelor invazii și a marilor migrații către sud din secolele al III-lea – al V-lea. S-a păstrat o organizare piramidală – privilegiind ramura fraților mai mari și înfeudînd descendențele mezine – care caracteriza clanul seniorial. Valorile nu se mai exprimau decît în activitățile rituale, cu ocazia cărora membrii unității sociale de bază, reuniți în jurul moștenitorului pe linie directă, *tsong tseu* (*zongzi*), își afirmau unitatea în fața pietrelor strămoșilor. Cultul strămoșilor, fundamentul gîndirii confucianiste, a fost motorul dezvoltării familiei și a neamului.

Societatea era organizată în trei clase: mandarinatul, dominat de familia imperială și de nobilimea patriciană, care era prelungirea acesteia; poporul, în principal rural; sclavii și declasații („ființele josnice”). Baza economică a sistemului era proprietatea asupra pămîntului, care deschidea calea către „examenele” pentru intrarea în mandarinat, astfel încît statutul de țăran era mai de preț decît cel de negustor sau de meșteșugar. O ruptură între elită, aristocrația birocratică și țărănimea pe care aceasta o formula nu a existat cu adevărat. Bogați și săraci erau, adesea, membrii aceluiași neam și relațiile de rudenie ocultau situațiile de dominație economică. Dimpotrivă, se observa o distincție netă între țărani, pe de o parte, și sclavii domestici sau declasați, pe de altă parte, acestora din urmă fiindu-le interzis să se prezinte la „examenele” imperiale.

Raportul cu natura era cel al unei civilizații agrare și sedentare care se ocupa de cultura meiului în nord și de cultura orezului în sud și se exprima prin stăpînirea ciclului anotimpurilor în raport cu alternanța *yin/yang* (moarte/viață, lună/soare, feminin/masculin etc.), care făcea necesară ajustarea ritmului activităților agricole atît în funcție de un calendar lunar, cît și de unul solar, adus la zi în fiecare an de către curtea imperială, care publica un almanah pentru lucrările agricole și diversele aspecte rituale ale vieții domestice. Încă din antichitate, ideologia puterii imperiale s-a sprijinit pe omologia dintre Calea Cerului și Calea Suveranului pe pămînt.

Relația cu lumea supranaturală se baza pe un animism-panteism fundamental, diferența dintre suflete, zei și demoni nefiind una de natură, ci una de statut. Comunicarea cu invizibilul era asigurată de mediumi și de exorciști. Foarte devreme au apărut practici legate de reîncarnare. Pe această bază autohtonă, budismul și-a adus mesajul de eliberare, pe cînd mistica indigenă de inspirație taoistă a elaborat proceduri și tehnici care să conducă la nemurire, universul celest avînd o organizare comparabilă cu cea a birocrației imperiale. În paralel, liturghia taoistă aduna comunitățile cu ocazia marilor sacrificii colective periodice care, reînnoind alianța cu panteonul, îi confirma în pozițiile lor pe șefii acestor comunități.

După 1949, treizeci de ani de revoluție comunistă au dislocat societatea tradițională (descendența și celula familială), au erodat cultura, au obliterat credințele populare, au distrus valorile. Provocînd mari isterii colective, comunismul nu a putut să relanseze dezvoltarea economică și socială și nici să controleze demografia. După ce a trecut prin laminorul revoluției culturale, etnia han din China de astăzi este compusă din oameni noi sau tot din oameni vechi? Este încă prea devreme pentru a ne pronunța asupra viitorului etniei celei mai numeroase pe care a cunoscut-o vreodată pămîntul.

J. LEMOINE

• HUANG CHONG YUE, 1988, *Zhong Hua Minzu Xincheng de Zuji* (Urme ale formării popoarelor din China), Renmin Chubanshe, Pekin. – LEMOINE J., 1978, „Les Han”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Régionale*, t. II, Gallimard, Paris: 445-730. – ZHOU ZHEN HE, YOU RUJIE, 1986, *Fang Yen yu Zhong Guo Wenhua* (Dialecte și culturi din China), *Zhong Guo Wenhua Congshu*, Shanghai.

3. *Minoritățile non-han*

Conform ultimului recensămînt general, în 1982, China număra 55 de naționalități minoritare care formau o populație de mai mult de 67 de milioane de locuitori. Numărul naționalităților ar putea să mai crească, fie prin redobîndirea identității originare a unor populații supuse aculturației, socotite pînă acum în rîndul etniei han, fie prin identificarea unor noi grupuri, ca în cazul populației jinuo din Yunnan în 1979. Multe dintre aceste populații trăiesc în zonele de frontieră care, pînă la stabilirea unor granițe strict definite, sub presiunea puterilor europene, nu au întreținut cu imperiul decît o îndepărtată relație tributară. Integrarea acestor populații în națiunea chineză, începînd cu 1949, a adus cu sine rezistența uneori violentă a celor mai independente dintre acestea, așa cum arată insurecțiile din Tibet, din Sin-kiang (Xinjiang) și din Ts'ing-hai (Qinghai) din 1958-1959.

Supraviețuirea unora dintre aceste identități minoritare în interiorul zonelor colonizate de multă vreme de populația han se datorează recunoașterii „frontierelor interioare" de către sistemul imperial, ideea de frontieră marcînd pur și simplu ruptura internă în „lumea civilizată". În antichitate, înainte de a deveni han, chinezii au fost multă vreme tchong kouo jen (zhongguo ren), „supuși ai regatelor centrale". Ei erau înconjurați de patru categorii de barbari: la est – yi, la sud – man, la vest – jong (rong), la nord – ti (di). Astăzi, cele șaizeci de limbi vorbite de naționalitățile non-han se împart în patru familii lingvistice: altaică, indo-europeană, chino-tibetană și austro-asiatică în China populară, cărora li se adaugă familia austroneziană reprezentată în Taiwan.

Familia limbilor altaice cuprinde trei grupe: tungusa, mongola și turca. Familia indo-europeană nu este reprezentată în China decît de 26.000 de tadjici și de 3.000 de ruși din Sin-kiang. Dimpotrivă, China poate să fie considerată aria de dispersie a familiei chino-tibetane, împărțită în trei mari grupe: miao-yao, tibeto-birmaneză și tai-kadai. La frontierele cu Laos și cu Birmania pot fi întîlniți membrii cei mai septentrionali ai familiei austro-asiatice, grupele palaung-wa și mon-khmer, pe cînd în Taiwan, pe țărmurile Pacificului și în munții din interior, familia austroneziană este reprezentată de trei grupe: atayalică, tsuică și paiwanică.

Atît prin economia lor tradițională, cît și prin structurile lor sociale și politice, naționalitățile minoritare constituie un fel de muzeu complet al evoluției sociale în Asia Orientală, din neolitic și pînă la formarea imperiului, o adevărată „istorie vie" a dezvoltării sociale, potrivit unei expresii îndrăgite de etnologii chinezi. Cele mai numeroase sînt societățile tribale egalitare, acefale, fără scriere: micile grupuri tunguse de vînători și crescători nomazi de reni sau de cai (19.000 de evenke, 4.000 de oroceni în munții și pădurile întinse ale Manciuriei și Mongoliei interioare) sau de vînători-pescari (1.500 de hezheni sau goldi pe malurile lui Ussuri și la confluența dintre Amur și Nomi). Deplasările unora sau altora dintre aceste grupuri au urmat deplasările vînatului. Expansiunea unei comunități nomade, în general compusă din două patriliniaje exogame aliate, era strict limitată de dimensiunile teritoriului de vînătoare și de resursele de pășunat. Dincolo de un optimum demografic, familiile se scindau pentru a forma noi comunități. Animismul și șamanismul asigurau comunicarea cu lumea supranaturală.

Tot de tip tribal și egalitar, grupul miao-yao (5 milioane de miao în munții din Hunan, Sichuan, Guizhou și Yunnan, 1.400.000 de yao în Hunan, Guizhou, Guangxi și Guangdong, și 370.000 de she în interiorul zonei muntoase a provinciilor de coastă Fujian, Zhejiang și Guangdong) se împarte în numeroase subgrupe lingvistice (mong, khosiong, mou – pentru miao, pou nou, mien, iou ngien și lakkia – pentru yao), fiecare dintre acestea avînd un mare număr de dialecte. Această fragmentare, care nu a distrus identitățile etnice, este consecința istoriei frămîntate a acestor indigeni proto-chinezi din China centrală. Fiind cu toții agricultori, unii practicau o cultură a orezului sedentară, pe cînd ceilalți practicau o agricultură itinerantă, practicînd pîrjolirea terenurilor. Pe un fond tribal egalitar și comunal, impactul crescînd al imperiului, care a provocat apariția unor „șefii" locale indigene pentru nevoile administrației, a adus o anumită

diferenţiere socială, fără a distruge, totuşi, structurile tribale, în aşa fe
populaţiilor miao le-a fost imposibil să pună bazele unui stat, în ciuda numeroas
violentelor revolte mesianice împotriva imperiului. Fragmentarea lingvistică a
laţiilor yao şi she dovedeşte constituirea mai tîrzie şi pornind de la elemente etei
a unui ansamblu etnic unic pe baza unui privilegiu fiscal, confirmat de o cartă oi
însuşi etnonimul yao derivînd de la mo yao, adică „nesupus corvoadei".

Agricultura itinerantă bazată pe cultivarea terenurilor obţinute în urma ε
pădurilor şi structura tribală egalitară sînt comune celei mai mari părţi a e
tibeto-birmaneze din zona montană a Yunnanului: 23.000 de nou (nu) şi 4.7
toulongi (dulongi) în munţii înalţi care străjuiesc cursurile superioare ale flı
Salween şi Irrawaddi, în nord; 480.000 de lissou (lisu), vecinii lor imediaţi şi 300.(
lahou (lahu) mai la sud, între malul drept al Mekongului şi Birmania, mai mult
milion de hani (akha, akhe, p'iyo, khatou etc.) între Mekong şi Hong Ha (Yuanj
12.000 de jinuo în Sipsong Panna. În acest caz, ca şi în cazul populaţiilor miao
mismul şi şamanismul caracterizează o societate lipsită de scriere, împărţită în c
şi descendenţe exogame nelocalizate, în mod esenţial patriliniară, patrilocală
neolocală), practicînd schimbul generalizat. Spre deosebire de acestea, diversele gr
yao au adoptat scrierea şi au urmat un curent religios de taoism misionar c
încercat, în secolele al XII-lea – al XIII-lea, să-i ralieze imperiului pe barbar
părţile meridionale, înregistrîndu-i, pentru salvarea lor, în rîndurile „poporului
administrat de Birocraţia Celestă.

Acest tip de societate tribală fără scriere se păstrează încă la cei 110.000 de k
care practică transhumanţa cu turmele lor pe podişurile înalte din Hami şi în n
Tian Shan şi care devin, ocazional, agricultori în văile înalte din această pa
Sin-kiang-ului.

Reprezentînd o formă de tranziţie între tipurile egalitare şi cele ierarhic
93.000 de jingpo (sau kaşini) de pe malul drept al cursului superior al Salweenulı
Yunnan prezintă, alături de comunităţi egalitare reziduale, o societate ierarhiza
diferite ordine: prinţii, aristocraţii (proveniţi din ascendenţele secundare ale fami
princiare), poporul şi sclavii (prizonieri de război sau indivizi care nu au putut
achite datoriile). Schimburile matrimoniale sub formă de *connubium* circular
căsătorii asimetrice cu verişoara încrucişată matrilaterală în cazul familiilor prin
succesiunea bazată pe principiul ultimogeniturii, care îi obligă pe fraţii mai mari
părăsească satul de origine pentru a-şi întemeia propria comunitate, toate ac
alimentează dinamica structurii ierarhice şi menţin capacitatea de expansiu
grupului. Sclavia nu este decît un fenomen marginal într-o societate comparabi
cea a primelor aşezăminte chinezeşti din antichitate, însă capătă o cu totul altă se
ficaţie economică într-o altă societate tibeto-birmaneză, concentrată în zona Sich
Guizhou şi Yunnan: cei 5,5 milioane de yi aşezaţi, în principal, în satele lor retras
regiunea Marilor şi Micilor Munţi Răcoroşi. Aici, sclavii, proveniţi din raidurile as
populaţiilor vecine şi al căror număr creştea prin înmulţirea în captivitate, era
veritabil instrument de expansiune care funcţiona ca un mod de integrare a populaı
alogene, în folosul minorităţii aristocratice, „oasele negre" (Norsu). Sclavii erau pl
întîi în serviciul domestic, *siasi*, în casa stăpînului lor, înainte de a fi instalaţi, *aki*
o bucată de pămînt pe care o cultivau pentru acest stăpîn. După una sau mai n
generaţii, un sclav instalat putea să se răscumpere şi să intre în comunitatea „oa
albe" sau *kiuno*, fracţiunea majoritară şi cea mai dinamică a populaţiei yi, uitinc
cu totul originile.

Împărţirea în „oase negre", aristocraţii, şi „oase albe", oamenii de rînd, se regăs
la cea mai mare parte a turco-mongolilor, însă într-o ordine inversă, „albul" f
sinonimul aristocraţiei şi „negrul", al naturii comune. Fiecare comunitate reunea în
tabără nomadă un puternic neam de stăpîni războinici, asistaţi de neamurile vas
care dominau, neamuri aservite din rîndul unei plebe eteroclite alcătuite din pı
nieri şi din sclavi. Acest feudalism nomad a dat naştere Imperiului Mongol al

Genghis-Han, care a servit, la rîndul său, ca model cazacilor (care mai sînt astăzi în număr de 900.000 în China, în provinciile Sin-kiang, Gansu și Ts'ing-hai). Mai tîrziu, mongolii (3.400.000 doar în China, cărora li se mai adaugă 160.000 de t'ou sau monguri) au fost reorganizați în „flamuri" de către împărații manciurieni. Mongolii și manciurienii ilustrează trecerea de la societatea aristocratică la cea feudală și a acestora din urmă la cucerirea imperiului. Dar la manciurieni (astăzi în număr de 4.300.000) și la cei 94.000 de dahuri, tunguși amestecați cu mongoli, întărirea structurii politice a trebuit să treacă la sedentarizare și adoptarea unei economii agricole, precum și la împrumutarea unor modele han. Dacă, dintre popoarele familiei altaice, mongolii, manciurienii și ceilalți tunguși au păstrat practicile șamanice, concurate în cazul mongolilor de lamaism, în schimb turcii s-au convertit cu toții la islam, fapt care s-a petrecut în secolul al X-lea pentru uigurii din Sin-kiang (astăzi în număr de 6 milioane), care fuseseră înainte maniheiști, mazdeiști sau budiști. La fel au stat lucrurile și în cazul celor 4.000 de tătari, al celor 12.000 de uzbeci, al celor 10.000 de iuguri, 69.000 de salari, 9.000 de pao an și 280.000 de tongshiang (dongxiang), care vorbesc încă un dialect mongol. Ceilalți musulmani formează etnia houei, ai cărei 7 milioane de membri sînt dispersați în întreaga China, cu o concentrație mai mare în regiunea autonomă Houei din Ning Xia.

Acțiunea curții chineze, începînd din perioada dinastiei T'ang, de a stabili protectorate (*jimi zhou*) și de a pune bazele șefiilor indigene vasale (*t'ou seu*, *tusi*) a jucat un rol determinant în organizarea socială a populației k'iang (qiang sau rma, xma etc.), alcătuită astăzi din 100.000 de păstori și agricultori în munții înalți care mărginesc rîul Min în Sichuan, creînd o clasă de seniori și transformîndu-i pe țărani în șerbi. Influența tibetană asupra singurului popor care mai poartă numele strămoșilor îndepărtați ai tibetanilor s-a exercitat prin intermediul lamaismului, care concura șamanismul indigen, budismul și taoismul han. În același fel s-au petrecut lucrurile, sub dinastia Ming, și cu populația nahsi (naxi sau moso, în număr de 245.000) din Lijiang și Yongning, în nordul Yunnanului, ce forma o societate matriliniară și matrilocală în care concubinajul temporar ținea locul căsătoriei și care a fost organizată într-o prefectură indigenă sub conducerea unei șefii locale, componenții ei fiind reduși la statutul de șerbi.

Vecinii lor meridionali, cei 1.130.000 de bai (sau minchia) de pe malurile lacului Er Hai (al Urechii), sînt descendenții poporului din vechiul regat Tali, care a urmat celebrului regat Nanzhao, care și-a trimis trupele pînă la Hanoi. Anexat de dinastia Ming, regatul a dispărut și populația sa s-a sinizat în scurt timp.

Cu familiile austro-asiatică și austroneziană ne găsim la frontiera dintre Asia Orientală și Asia de Sud-Est. Prima este reprezentată mai ales de către cei 300.000 de wa din munții înalți care mărginesc fostele principate Tai din Keng Ma și Meng Lien, între malul drept al Mekongului și Birmania, unde statele Wa formează un fel de enclavă în ținutul Shan. Acest contact străvechi explică de ce prefixul *kha-* („sclav", în limba tai) este alăturat uneori numelui lor. Practicînd agricultura pe terenuri obținute prin arderea pădurilor pe pante foarte sărace, ei trăiau organizați în comunități de tip tribal, în sate fortificate, pentru a se apăra de vînătorii de capete și de răzbunări; patriliniari, ei își transmiteau bunurile urmînd principiul ultimogeniturii, iar religia lor acorda un loc important sacrificării bivolului. Mai „civilizați", cei 60.000 de plang (ava, iva, phu man etc.) din Sipsong Panna și cei 12.000 de te ang (peng long, polong, palaung) au fost convertiți la budism și utilizează alfabetul tai. Ei întrețineau relații tributare cu senioriile tai din văi.

Grupul tai-kadai, care are reprezentanți aproape în întreaga Chină de Sud și în peninsula Indochina, stabilește, într-o oarecare măsură, o punte între lumea chineză și austro-asiatici. Taii occidentali, reprezentați în principal de populația shan din Te Hong și de populația lu din Sipsong Panna, în total mai mult de 800.000 de indivizi, au păstrat pînă în anii '50 un model de seniorie feudală ale cărei cîteva urme au fost regăsite de etnoistorici la chouangi (zhuangi, 13 milioane) în Guangxi și Guangdong, precum și la pou yi (buyi, 2.100.000), la souei (shui, 300.000) și la tong (dong sau kam,

[illegible]000) în Guizhou, aceştia din urmă pătrunzînd şi în districtele adiacente zonelor [illegible] şi Guangxi. Principele, stăpînul unic al pămîntului, domnea prin intermediul unei ierarhii de vasali şi de funcţionari, retribuiţi în natură sau în dări de către comunităţile ţărăneşti de şerbi, acest sistem politic amintind de acela al regatului [illegible] Zhou occidentale din antichitatea chineză. În sfîrşit, insula tropicală Hainan [illegible] populat, împărţiţi în cinci grupuri distincte, cunoscute sub numele colectiv de li, pe cei mai numeroşi reprezentanţi ai ramurii kadai a grupului tai-kadai, dintre care unele [illegible] reziduale ca maonan (38.000), mulao (90.000) din Guangxi şi gelao (54.000) din Guizhou constituie ariergarda sa pe continent.

Întemeierea Republicii Populare Chineze în 1949 le-a adus acestor popoare dreptul la recunoaşterea oficială, prin urmare la identitate etnică şi culturală. O mare parte a [illegible] efectuate de către etnologii chinezi în cadrul etniilor minoritare – pentru a le dota pe acestea cu scriere, în cazul în care nu aveau, pentru a alcătui dicţionare, a deschide şcoli şi a moderniza societatea fără a distruge ceea ce putea fi păstrat din societatea tradiţională – a fost supusă furiei iconoclaste a gărzilor roşii. În prezent, identităţile au fost regăsite, însă e greu de ştiut în ce măsură culturile tradiţionale, pe care minorităţile ar dori să le restaureze, vor mai supravieţui şi, dacă o vor face, pentru cît timp, în noul context al unei dezvoltări economice rapide şi nivelatoare.

J. LEMOINE

• [illegible] YUTING *et al.* (ed.), 1983, *Yunnan Shaoshu Minzu* (Etnii minoritare din Yunnan), [illegible] Chubanshe, Kunming. – LEMOINE J., 1978, „Les ethnies non Han de la Chine", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Régionale*, t. II, Gallimard, Paris : 731-922. – MA YEN *et al.* (ed.), 1981, *Zhong Guo Shaoshu Minzu* (Etnii minoritare din China), Renmin Chubanshe, Pekin. – WANG FUSHI (ed.), 1986, *Zhong Guo Minzu Fushi* (Îmbrăcămintea etniilor din China), Sichuan Chunbanshe, Chengdu – Hong Kong.

[illegible]. *Diaspora chinezească*

Comunităţile chinezeşti stabilite în exteriorul Chinei au apărut în urma migraţiilor care au început încă înainte de epoca creştină. Factorii istorici care au provocat emigrarea a mii de chinezi în întreaga lume sînt legaţi de schimburile comerciale, cuceririle militare chinezeşti în Asia Meridională, dar şi de convulsiile politice, flagelurile sociale şi economice sau agresiunile străine împotriva Chinei. Evaluaţi la 25-30 de milioane (90,3% în Asia, 6,5% în America şi 2,1% în Europa), chinezii de peste ocean cuprind grupuri de indivizi de diferite culturi, avînd statute juridice diferite, în funcţie de ţara lor de origine sau de rezidenţă. Se apreciază că 85% dintre ei s-au născut în afara Chinei. *Huaqiao* este termenul chinez cel mai curent folosit de către specialişti pentru a-i desemna pe aceştia, însemnînd „etnici chinezi care locuiesc în străinătate", şi trebuie distins de un altul, cel de *huayi*, „chinezi proveniţi din emigraţie". Printre aceşti *huayi*, unii şi-au uitat limba, păstrînd însă unele practici culturale chinezeşti ; local, ei sînt numiţi *peranakan* în Indonezia şi *baba* în Malaiezia. Pentru a asigura coeziunea etnoculturală a comunităţilor lor, *huaqiao* se organizează în comunităţi a căror coeziune se bazează pe existenţa şcolilor, a asociaţiilor culturale, a ziarelor, a templelor, a respectării sărbătorilor etc. Chinezii din diaspora formează mai ales colectivităţi de meşteşugari şi negustori. Totuşi, în unele ţări ale Asiei de Sud-Est (Malaiezia, Indonezia, Thailanda, Vietnam), ei au pătruns în toate domeniile vieţii economice şi deţin o putere economică dobîndită, la origine, graţie unor reţele de solidaritate bazate pe relaţii de rudenie. Chinezii originari din aceeaşi regiune, care vorbesc acelaşi dialect sau care au acelaşi patronim, se recunosc ca aparţinînd aceleiaşi comunităţi de origine, provenită din acelaşi strămoş. Ei au tendinţa de a se grupa pentru a exercita activităţi economice de aceeaşi natură, creînd asociaţii clanice sau profesionale.

Y. LIVE

• CHEN L.F., 1979, *Dongnan Yazhou de Huaqiao, Huaren yu Huayi* (Chinezi şi descendenţii lor provenind din emigraţia chineză din Asia de Sud-Est), Cheng-Chung Shu-Chü, Taipei. – FREEDMAN M., 1957, *Chinese Family and Marriage in Singapore*, HMSO, Londra. – LEE R.H., 1960, *The Chinese in the United States of America*, Hong Kong University Press, Hong Kong. – OMOHUNDRO J., 1982, *The Chinese Merchant Families in Iloilo: Commerce and Kin in a Central Philippines City*, The Ohio University Press, Columbus. – TSAI MAW-KUEY, 1968, *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Bibliothèque Nationale, Paris. – WARSON J.L., 1975, *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*, University of California Press, Berkeley. – WILLMOTT D., 1960, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca. – WILLMOTT W.E., 1970, *The Political Structure of the Chinese Community in Cambodgia*, The Altone Press, Londra.

CINEMATOGRAFIA ETNOGRAFICĂ

Cinematografia şi antropologia sînt legate de sfîrşitul secolului al XIX-lea. Inventarea primelor instrumente pentru înregistrarea imaginilor animate şi a sunetului a avut ca efect imediat primele realizări etnografice. În 1893, F. Regnault a realizat documente cronofotografice despre comportamentul fizic al persoanelor aparţinînd unor „etnii diferite"; el a inventat cinematograful etnografic, filmînd o „femeie wolof" care făcea vase de lut cu prilejul expoziţiei despre Africa Occidentală. Încă din 1900, el propune, împreună cu L. Azoulay, care a înregistrat primele fonograme antropologice pe cilindru Edison, proiectul unei veritabile antropologii audiovizuale: „[cu ajutorul cinematografiei] etnograful va reproduce fără probleme viaţa popoarelor sălbatice... Cînd vom avea un număr suficient de filme, vom putea, prin compararea lor, să concepem idei generale; etnologia se va naşte din etnofotografie" (Regnault, 1912). Puţin mai tîrziu, etnologul englez M.W. Hilton-Simpson şi cineastul J.A. Haeseler au încercat să constituie o filmotecă etnografică la Harvard şi la Oxford, insistînd asupra cunoaşterii prealabile a terenului, a acordului celor observaţi şi a necesităţii de a evita regizarea (Hilton-Simpson, 1925). Lucrările acestor iniţiatori au avut puţine ecouri în Franţa, însă în Anglia şi în Germania mari expediţii etnologice s-au echipat cu materiale de înregistrat. În 1898, A.C. Haddon a întreprins, în Noua Guinee şi Australia, o culegere sistematică de date despre viaţa materială, socială şi religioasă. Aceste înregistrări realizate cu o cameră Lumière sînt primele filme *de teren*. B. Spencer a filmat în 1901 (*Rain Ceremony*), apoi în 1912, la populaţia aranda din Australia; R. Pöch a turnat în Noua Guinee şi în Africa de Sud, fiind silit de dificultăţile tehnice să încerce developarea peliculei chiar pe teren, inovaţie reluată mai tîrziu de R. Flaherty.

Cineaştii şi călătorii au parcurs, la rîndul lor, universul etnologic: încă din 1896 cameramanii fraţilor Lumière au surprins evenimente şi curiozităţi ale lumii, punînd bazele *filmului documentar*; în Statele Unite, Edison a realizat o serie de filme despre dansurile samoane, indiene şi evreieşti; în 1905, societatea Pathé a inventat „actualităţile". Din acel moment, au apărut problemele esenţiale legate de instrumentaţia audiovizuală:

- relaţiile dintre realizatorul-cineast şi realizatorul-antropolog (Lumière, Haddon, Spencer, Pathé);
- raportul dintre ficţiune şi realitate (cinci *documentare romanţate* realizate de G. Méliès în 1912-1913);
- condiţiile şi limitele reconstituirii (*In the Land of the Head Hunters*, E. Curtis, 1914);
- natura experimentării tehnologice (R. Pöch).

După primul război mondial, cinematografia consacrată „realului" şi-a dobîndit, încetul cu încetul, autonomia. Adevăraţii săi părinţi fondatori sînt D. Vertov şi R. Flaherty. Pentru Vertov, imaginile nu sînt un simplu inventar al vizibilului, ci înseamnă dezvăluire şi interpretare. El pleacă de la observarea „prin surprindere" a vieţii (*Kino-Glatz*, 1924) pentru a propune explicarea cauzelor şi a modalităţilor în care par lucrurile. Cineast al existenţei, al vieţii, Vertov denunţă ficţiunea şi expune cu

…itate paradoxul care apare în centrul oricărei încercări de antropologie vizuală : aceasta este produsul unei duble munci, cea a oamenilor care încearcă să-și organizeze și să-și înțeleagă existența și cea a observatorului, care *montează* imaginile acestei reprezentări pentru ca apoi să-i demonteze dinamica. Realul nu este nici obiectul contemplării, nici al demonstrației, el ni se încredințează în trecerea constantă de la una la cealaltă, în cursul căreia antropologul se va implica, progresiv, în situația pe care o definește.

În perioada în care Vertov inventa documentarul de montaj, Flaherty organiza punerea în scenă, re-prezentarea dramatizată a vieții eschimoșilor (*Nanook of the North*, 1922). Filmul este rezultatul unei veritabile anchete preetnologice și iată de ce L. de Heusch (1962) a vorbit, referindu-se la acesta, de „camera participativă". În realitate, dincolo de o situație particulară în care anumite elemente țineau de descrierea etnografică, realizarea viza în mod esențial surprinderea unei anumite esențe umane occidentalocentriste în spatele circumstanțelor ale căror necesități constitutive, spre deosebire de Vertov, încerca să le dezvăluie.

Pornind de la acești doi întemeietori, cinematografia etnologică va rămîne împărțită între iluziile unei înregistrări sistematice, cvasinaturaliste, a faptului uman socializat și tentațiile hollywoodiene ale unui spectacol generalizat. Între cele două extreme, unele tentative mai pragmatice vor viza integrarea instrumentației audiovizuale în abordarea etnologică. Pînă în prezent, aceste încercări au avut de întîmpinat rezistențe puternice. Fără îndoială, anumite domenii au fost definite mai precis ca fiind susceptibile de o *cercetare cinematografică* (etnomuzicologie, etnolingvistică, morfologie socială, tehnologie). În aceste domenii pot fi observate cu precizie posibilitățile pe care le oferă audiovizualul, comparabile cu ceea ce a adus microscopul pentru științele naturii. Totuși, antropologia ezită să pună bazele unui proiect de abordare sistematică în spirit experimental, oscilînd între o demonstrație „filosofică" a universalității umane și grija de a ordona, dacă nu chiar de a inventaria, diversitatea modalităților de acțiune adoptate de diferitele culturi.

Între cele două războaie mondiale, cinematografia documentară, precursoarea cinematografiei directe, a ieșit din studiouri cu J. Vigo (*À propos de Nice*, 1930), J. Epstein (*Finis Terrae*, 1929), J. Ivens (*Borinage*, 1933) și întreaga cinematografie socială britanică (J. Grierson, *Industrial Britain*, 1931). Etnologii au reînceput să utilizeze cinematografia : M. Griaule a filmat în ținutul dogonilor (*Au pays des Dogons*, 1935 ; *Sous les masques noirs*, 1938), iar părintele O'Reilly în Melanezia (*Popoko, île sauvage*, 1934), însă ei au rămas prizonierii modelului de film documentar care corespundea triumfalismului colonial. Antropologul american F. Boas a utilizat o cameră mică de 16 mm în Columbia Britanică ; „profesionalismul" cinematografic tindea să se estompeze în favoarea unei reflecții asupra instrumentării specific etnografice a camerei de luat vederi. La sfîrșitul anilor '30, M. Mead și G. Bateson au utilizat fotografia și cinematografia în vederea unui proiect de cercetare desfășurat în Bali și în Noua Guinee. Era vorba despre un sistematism esențialmente cantitativ (25.000 de fotografii, 6.000 de metri de peliculă !) în care modalitățile comparative de analizare a comportamentelor nonverbale nu au fost niciodată validate (Mead, 1963). Punctul de vedere adoptat este semnificativ : „Cele mai bune rezultate erau obținute cînd fotografia era făcută repede și aproape la întîmplare" (Bateson, Mead, 1942).

Al doilea război mondial a adus cu sine o perfecționare a tehnicilor de înregistrare care s-a accentuat după apariția televiziunii, aparatele de înregistrare sincronă a sunetului și imaginii devenind din acel moment portabile. Observarea se transformă în participare sau chiar în implicare. În timp ce A. Leroi-Gourhan organizează misiunea Ogoué-Congo, utilizînd camere de 35 mm (1946), J. Rouch coboară pe fluviul Niger cu o cameră Bell-Howell cu arc și filmează primele sale imagini pe 16 mm (*Au pays de mages noirs*, 1947). În curînd, înrudirea sa cu Flaherty, mai mult decît cu Vertov, devine evidentă, iar punerea în scenă a narațiunii este esențială : „Un film este etnografic cînd combină rigoarea anchetei științifice cu arta expunerii cinematografice" (Rouch, 1968). Reflecția asupra cinematografiei etnografice delimitează trei domenii principale de

realizare: ceea ce depăşeşte limitele percepţiei omeneşti, înregistrarea mai mult sau mai puţin organizată a ceea ce ar putea alcătui arhivele audiovizuale ideale ale societăţilor observate şi, în sfîrşit, o cinematografie relativ experimentală, al cărei cîmp iniţial s-a deschis, prin camera de luat vederi, asupra exprimării directe a modalităţilor de reprezentare a populaţiilor studiate (Worth şi Adair, 1970, 1972). În aceste trei domenii, empirismul, ambiţia pozitivistă sau abordarea narativă sînt în egală măsură reprezentate, dar cu refuzul implicit al ideii unei organizări a observaţiei supuse aceloraşi principii ca şi analiza; cu toate acestea, înregistrarea nu poate fi luată în considerare în afara datelor experimentului. „Consemnările cinematografice" (Leroi-Gourhan, 1948) se conduc întotdeauna, în pofida a ceea ce s-a crezut, după un plan dinainte stabilit, iar analiza începe *înaintea* montajului. Luarea în considerare a demersului observatorului ar permite punerea în evidenţă a acestor coordonate ale regizării observaţiei, *determinarea* punctelor de vedere reciproce, al celui care priveşte şi al celui care este privit, precum şi propunerea modalităţilor unui schimb de percepţie. Că este vorba despre o înregistrare masivă (T. Asch la yanomami, J. Marshall la boşimani), despre o taxonomie evolutivă, despre un comparatism exagerat, despre grija pentru conservarea culturală (Lomax, 1973), despre etichetarea în maniera ştiinţelor naturale (Institut für den wissenschaftlichen Film din Göttingen), despre camera participativă sau provocatoare (*Chronique d'un été*, E. Morin, J. Rouch, 1960; *Primary*, R. Leacock, 1960) sau despre trecerea de la *ciné-verité* la „cinematografia directă" şi apoi la „cinematografia uşoară", a existat mereu un du-te-vino între tentaţia obiectivităţii absolute, antropologia participativă şi „transa cinematografică". Însă, în definitiv, filmul antropologic rămîne la explorarea gestului, a mişcărilor şi a timpului pentru a răspunde la această întrebare: cum gîndeşte Celălalt care, încetul cu încetul, începe să vorbească şi chiar se adresează celui din spatele camerei? (*Nyangatom, les fusils jaunes*, J. Arlaud, 1978).

Începînd din anii '70, diversificarea tehnicilor şi a condiţiilor economice de realizare a filmărilor, maniabilitatea crescîndă a aparatelor şi ezitarea ideologică legată de sensul istoriei şi de virtuţile „dezvoltării economice", toate acestea au pus în centrul investigaţiei locul subiectului şi identitatea sa. Marshall evocă posibilitatea unui proces de descoperire reciprocă prin confruntarea, din perspectiva prezentului, cu imagini vechi (*N!ai, the Story of a !Kung Woman*, 1976), iar Rouch propune metoda „punctelor de vedere comparate", prin intermediul căreia am putea să descoperim identitatea celor care au filmat în mod diferit în aceleaşi locuri. Însă aceste deconstrucţii ale obiectului au fost precedate de înregistrarea de imagini şi de cuvinte realizată de către cei pe care eram obişnuiţi să-i observăm şi care, de acum înainte, ne observă şi îşi însuşesc instrumentele noastre (D. Ecaré, O. Sembene, S. Faye etc.). Aceştia cer ca observatorul să se dezvăluie şi în acest fel asistăm la naşterea unei cinematografii la persoana întîi, care situează demersul antropologic în locul său de observaţie, supunîndu-l încercărilor acestuia (*Les temps du pouvoir*, E. de Latour, 1985; *Akazama*, M.H. Piault, 1985).

M.H. PIAULT

● AZOULAY L., 1900, „L'ère nouvelle des sons et des bruits", în *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1: 172-178. – BATESON G., MEAD M., 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, Academy of Sciences, New York. – BRIGARD E. de, 1979, „Histoire du film ethnographique", în C. de France (ed.), *Pour une anthropologie visuelle*, Mouton, Paris – Haga. – FRANCE C. DE, 1982, *Cinéma et anthropologie*, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – EDMOND B.R., 1978, *Vues et bévues du cinéma ethnographique*, Université Laval, Québec. – FLAHERTY F.H., 1960, *The Odyssey of a Film Maker*, BetaPhiMu, Urban. – GARDNER R., 1957, „Anthropology and Films", în *Daedalus*, 86: 344-350. – GRIERSON J., 1946, *On Documentary*, Collins, Londra. – HEUSCH L. de, 1962, *Cinéma et science sociales: panorama du film ethnographique et sociologique*, UNESCO, Paris. HILTON-SIMPSON M.W., HAESELER J.A., 1925, „Cinema and Ethnology", în *Discovery*, 6: 325-330. – LEROI-GOURHAN A., 1948, „Cinéma et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il?", în *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 3: 42-51. – LOMAX A., 1973, „Cinema, Science and Cultural Renewal", în *Curent Anthropology*, 14: 474-479. – MEAD M.,

„Anthropology and the Camera", în Morgan W.D. (ed.), *The Encyclopedia of Photography*, National Educational Alliance, New York. – PIAULT M.H., 1985, „Anthropologie et Cinéma", in *Encyclopaedia Universalis* : 442-449 ; 1986, „L'anthropologie à la recherche de ses images", in *Cinemaction* 38 : 52-57. – REGNAULT F.-L., 1912, „Les musées des films", în *Biologica*, 2 (16). – ROUCH J., 1968, „Le film ethnographique", în Poirier J. (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. – SADOUL G., 1971, *Dziga Vertov*, Champ Libre, Paris. – SORENSON E.R., 1967, „A Research Film Program in the Study of Changing Man", în *Current Anthropology*, 8, 5 : 443-469. – WORTH S., ADAIR J., 1970, „Navaho Filmmakers", în *American Anthropologist*, 72 : 9-39. 1972, *Through Navaho Eyes : An Exploration in Film Communication and Anthropology*, University of Indiana Press, Bloomington.

CIVILIZAȚIE

Noțiunea de „civilizație" se cristalizează în Europa în cursul secolului al XVIII-lea în cadrul unei noi științe, istoria „filosofică" sau „rațională", care încearcă să explice în termeni de distanță istorică diferențele dintre societățile „sălbatice" și cele din Europa Occidentală. Cuvîntul apare în Franța pe la 1770, desemnînd un anumit stadiu de dezvoltare, adică ansamblul acumulărilor tehnice, sociale și intelectuale pe care progresul continuu al rațiunii le-a făcut posibile. Traiectoria istorică uniliniară care duce la această etapă este concepută după modelul formării individului și implică ideea unei distanțări critice față de datele naturii sau ale mediului, căci, la fel cum educația îi permite omului să se îndepărteze de natura sa animală și de prejudecățile mediului său, procesul de civilizație le permite societăților să se elibereze de sub influența obiceiurilor proprii stării de sălbăticie. Civilizația este deci un rezultat, dar, ținînd seama de perfectibilitatea naturii umane, ea este și un orizont care se îndepărtează mereu. De aici provine și dedublarea semantică proprie acestui termen, care poate să aibă sensuri foarte diferite, dacă nu chiar antinomice, în funcție de folosirea sa la singular sau la plural : în numele civilizației (ca ideal) sînt evaluate civilizațiile (configurații istorice singulare). Această dedublare se va accentua pe măsură ce noțiunea de „civilizație" se va lărgi și se va relativiza, în așa fel încît, deși Occidentul rămîne mereu, implicit sau explicit, referentul său privilegiat, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea China și India acced la rangul de civilizație (civilizații), iar în 1870, E.B. Tylor vorbește deja despre „civilizația popoarelor inferioare". Civilizația (plurală) va sfîrși astfel prin a deveni sinonimă cu cultura (în sensul tehnic al termenului) și arheologii vor continua să o folosească în acest sens, pe cînd etnologii vor tinde să o evite, preferîndu-i termenul de „cultură". Această diferență în privința utilizării termenilor în cazul a două discipline vecine se poate explica ușor prin orientarea mai mult istorică și tehnologică a celei dintîi, sociologică și sincronică a celei de a doua.

A.C. TAYLOR

● CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilisés au XVIII[e] siècle", în F. Chatelet, *Histoire des idéologies*, t. III, Hachette, Paris. – DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris. – FEBVRE L. *et al.*, 1930, *Civilisation : le mot et l'idée*, Centre International de Synthèse, Paris. – GUSDORF G., 1973, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, Paris. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society : Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – STOCKING G.W. Jr., 1982, „Matthew Arnold, E.B. Tylor and the Uses of Invention", în *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago – Londra : 69-90. – TYLOR E.B. (1871), 1958 : *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., Smith, Gloucester (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878).

CÎMPII (INDIENII DIN ~)

Ca arie geografică, Marile Cîmpii ale Americii de Nord se întind pe 1.500 de kilometri de la nord (Saskatchewan, Canada) la sud (Golful Mexic) şi pe 200-800 de kilometri de la vest la est (Munţii Stîncoşi), suprafaţa lor totală fiind de mai mult de un milion de kilometri pătraţi (Gilbert, 1980). Contrar unei idei preconcepute, Cîmpiile nu sînt lipsite de relief (Black Hills la nord, Wichita Mountains la sud); ele sînt traversate de la vest la est de fluvii mari (Missouri, Platte, Arkansas), mărginite intermitent de păduri (cerbi, urşi, mamifere cu blană), care cedează în rest locul preriei (bizoni, antilope).

Primele culturi („paleo-indiene") din Cîmpii – tradiţiile Clovis şi Folsom (Frison, 1978) – datează de cel puţin 11.000 de ani. Ele s-au diversificat în mai multe tradiţii locale: Hell Gap, Alberta, Cody etc. Între 7000 şi 2000 î.Cr. s-au constituit culturi ce cunoşteau vînătoarea şi culesul. Către secolul al VII-lea d.Cr. apar aşezări permanente ale căror locuitori practică agricultura pe malul apelor (porumb şi fasole) şi vînătoarea de animale mari (Wedel, 1986). Aceşti sedentari stabiliţi din Dakota de Nord pînă în Texas sînt cu siguranţă strămoşii membrilor familiei lingvistice caddoan (din care face parte în primul rînd tribul pawnee). Problema care se pune este aceea de a afla dacă modul de viaţă nomad s-a menţinut după această perioadă sedentară. Începînd cu secolul al X-lea, Cîmpiile înregistrează creşteri succesive de populaţie. Triburile mandan şi hidatsa, de limbă siouan, se stabilesc lîngă triburile arikara (de limbă caddoan) pe cursul mijlociu al fluviului Missouri. Prin secolul al XII-lea sosesc triburile athapaskan, strămoşii apaşilor şi ai tribului navajo; se pare că aceşti nomazi au stabilit legături, mai ales comerciale, cu sedentarii din Cîmpii şi cu cei din Noul Mexic (pueblos). Sosirea spaniolilor în Texas şi în Noul Mexic le oferă indienilor din Sud-Vest ocazia să-şi facă rost de cai, prin cumpărare sau furt. Apoi, de la începutul secolului al XVIII-lea, încep să crească ei înşişi cai. Comanşii (mijlocul secolului al XVII-lea) şi apaşii pătrund şi ei pe acest teritoriu. Apaşii se diferenţiază în acea perioadă de tribul înrudit navajo, care rămîne seminomad, practicînd creşterea oilor. Apaşii vor lua în stăpînire partea sudică a Cîmpiilor şi, din adăposturile lor montane, vor organiza vînători de bizoni şi expediţii de jaf; ei vor fi ultimii indieni din Cîmpii care vor fi supuşi.

Culturii „clasice" a Cîmpiilor i se integrează şi nomazii kiowa, de limbă tanoan – înrudiţi de departe cu pueblos – şi tribul crow, urmaşi ai populaţiei hidatsa, care, începînd să se folosească de cai, au devenit exclusiv vînători de bizoni în zonele de păşunat de la izvoarele fluviului Missouri. În Cîmpii se vor instala şi grupuri de origine algonkină: blackfoot, atsina (gros ventre), arapaho şi cheyenne, ale căror origini se află în nordul Marilor Lacuri. Regiunile de migraţie ale tribului blackfoot, cel mai numeros grup protoalgonkin, ce folosea cîini de tracţiune, erau Alberta şi Saskatchewan; în 1730 au aclimatizat calul în cîmpiile reci şi umede din nord. Înainte de a adopta calul, tribul cheyenne practicase agricultura (Moore, 1987). În nord-vestul Cîmpiilor se instalează triburile shoshone (uto-azteci septentrionali, înrudiţi cu comanşii) şi nez percé, a căror subzistenţă nu depinde exclusiv de vînarea bizonilor, primii rămînînd crescători de oi de munte, iar ultimii pescari de somoni. Ultimul şi cel mai important val de migraţie îl constituie sosirea numeroaselor grupuri sioux. Primii care vin sînt indienii sioux din sud (din care fac parte indienii omaha), culegători-agricultori şi vînători sezonieri, ce se stabilesc la est de teritoriile pawnee (regiunile orientale ale statelor Missouri, Kansas şi Nebraska). Vin apoi indienii sioux din centru, tetonii la vest şi dakota la est, formînd o populaţie foarte numeroasă (80.000 de indivizi în secolul al XIX-lea); organizaţi în triburi independente de 3.000 pînă 5.000 de membri, aceştia s-au stabilit în nordul Cîmpiilor.

Între secolele al VII-lea şi al XIX-lea se dezvoltă o reţea complexă de relaţii comerciale şi războinice între agricultori şi nomazi (Holder, 1970); în nord, cei ce se ocupau de comerţ erau indienii mandan, iar în sud, triburile pueblos. Începînd cu 1680, spaniolii – ce vor fi mai tîrziu urmaţi de mexicani – fac schimburi comerciale cu apaşii, comanşii şi kiowa; calul încetează curînd să mai facă obiectul comerţului, aceasta deoarece se

foarte mult furturile de cai, capturarea și domesticirea cailor sălbatici și creșterea lor. Francezii au stabilit în nord relații privilegiate cu indienii mandan, pe care îi foloseau ca intermediari pentru a trata cu alte triburi din Cîmpii; urmărind înainte de toate obținerea de blănuri, francezii furnizează indienilor arme de foc, cumpărînd de la aceștia piei; armele sînt schimbate apoi pe cai, animale rare în nord. În secolul al XIX-lea, de-a lungul fluviilor Missouri și Arkansas se dezvoltă comerțul cu piei de bizon cu negustori americani.

De la jumătatea secolului al XVIII-lea și pînă în 1870, Cîmpiile cunosc importante schimbări politice: asistăm la apropieri între grupuri vorbitoare ale aceleiași limbi și la constituirea de „națiuni” omogene din punct de vedere cultural. Ceremonii ca „dansul soarelui” (*sun dance*) oferă ocazia ca unitatea națiunii să se afirme prin reunirea tuturor grupurilor ce o alcătuiesc. În momentul în care, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, soldații și coloniștii americani pătrundeau în Cîmpii, națiunile constituiau mari alianțe militare îndreptate împotriva albilor. În 1840, de-a lungul fluviului Arkansas se încheie o alianță între triburile din sud: kiowa, comanșii, apașii din Cîmpie, cheyenne, arapaho, în timp ce tetonii formează nucleul unei alianțe septentrionale, constituită chiar după victoria de la Little Big Horn (1876) asupra trupelor conduse de generalul Custer (urmată de lupte în care indienii sioux sînt înfrînți).

Pe la 1880, mai multe triburi sînt deja decimate; indienii învinși vor fi închiși în rezervații: nu rareori s-a întîmplat ca membri ai aceleiași națiuni să fie repartizați în rezervații diferite, sau să fie reuniți în interiorul aceleiași rezervații reprezentanți ai unor națiuni care, în mod tradițional, se dușmăneau. Dominația albă și consecințele ei dramatice (foamete, boli) au stîrnit reacția mistică a mișcării numite „Dansul Spiritelor” (*Ghost Dance*). Era vorba de practicarea unor ritualuri de purificare care ar fi trebuit să aibă ca efect învierea strămoșilor și plecarea albilor (Mooney, 1986). În fața acestei mișcări, americanii au trecut la represalii (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1890).

Treptat, indienii din Cîmpii se reorganizează prin aportul Biroului pentru Afaceri Indiene, însărcinat cu administrarea rezervațiilor, și datorită conducerilor tribale instituite la inițiativa Biroului. Printre indieni se va răspîndi o religie sincretică, „peyotismul” – asociind elemente creștine cu folosirea substanțelor halucinogene –, din care probabil s-a născut Native American Church. Două date ar trebui să marcheze istoria relațiilor dintre indieni și puterea albă. În 1888, Dawes Act readucea în discuție garanțiile de integritate ale teritoriilor rezervațiilor și atribuia albilor aproximativ 90% din pămînturile indienilor. În 1928, Indian Reorganization Act autoriza practicarea religiilor indiene și fixa statutul „conducerilor” indiene, în general fără legitimitate tradițională și nereprezentative.

La începutul anilor '70, indienii din Cîmpii ce trăiau în rezervații erau în număr de aproximativ 100.000, dintre care 50.000 erau numai indienii dakota (sioux); rezervațiile indienilor din Cîmpii se află în cele două state Dakota, în Montana și Oklahoma.

J.H. MOORE

• ALBERS P., MEDICINE B. (ed.), 1983, *The Hidden Half, Studies of Plains Indian Women*, University Press of America, Washington. – EGGAN F. (ed.), 1937, *Social Anthropology of North American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago. – FOWLER L., 1982, *Arapahoe Politics, 1851-1978*, University of Nebraska Press, Lincoln. – FRISON G.C., 1978, *Prehistoric Hunters of the High Plains*, Academic Press, New York. – GILBERT B.M., 1980, „The Plains Setting” în W. Wood, M. Liberty (ed.), *Anthropology on the Great Plains*, University of Nebraska Press, Lincoln: 8-15. – HOLDER P., 1970, *The Hoe and the Horse on the Plains*, University of Nebraska Press, Lincoln. – MOONEY J., 1896, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1965), University of Chicago Press, Chicago. – MOORE J.H., 1987, *The Cheyenne Nation, A Social and Demographic History*, University of Nebraska Press, Lincoln. – ROE F.G., 1955, *The Indian and the Horse*, University of Oklahoma Press, Norman. – WEDEL W.R., 1986, *Central Plains Prehistory*, University of Nebraska Press, Lincoln.

CLAN

Noţiunea de „clan" a fost elaborată la începutul studiilor despre filiaţia uniliniară. Ea era aplicată oricărui grup exogam ai cărui membri se reclamau de la un strămoş comun în virtutea unui mod de filiaţie exclusiv (pe linie paternă sau pe linie maternă). Evoluţioniştii, mai ales L.H. Morgan, postulau ideea că asemenea grupuri, numite în trecut ginţi, erau de origine matriliniară şi au trecut apoi la patriliniaritate datorită unei schimbări a modului de succesiune. Pe urmă, cuvîntul „clan" a fost folosit în mod general pentru a defini acele grupuri de unifiliaţie care au fost asociate de autori ca E.B. Tylor şi J.G. Frazer cu totemismul şi exogamia. Criticînd, pe urmele lui J.R. Swanton, supoziţiile evoluţionismului (antecedenţa filiaţiei matriliniare), R. Lowie a propus ca, de acum înainte, clanul să nu mai fie identificat prin relaţia sa cu totemismul, ci prin faptul că alcătuieşte o unitate – care, pe de o parte este exogamă, pe de altă parte este plasată pe un anumit teritoriu –, exploatare colectivă a resurselor şi proprietate comună servind drept fundament al organizării clanice.

Astăzi, criteriul teritorial şi exogamia nu mai sînt considerate pertinente, pentru că numeroase societăţi au clanuri nelocalizate, ai căror membri dispersaţi pot să se căsătorească în cadrul propriei lor unităţi clanice. În manieră minimală, clanul se defineşte ca un grup de unifiliaţie ai cărui membri nu pot să stabilească legăturile genealogice reale care îi leagă de un strămoş comun, adesea un strămoş mitic. Clanul se bazează pe o „perpetuitate presupusă" şi membrii săi îi aparţin în mod permanent. Apartenenţa la un clan aduce după sine o nevoie internă de solidaritate socială care se manifestă prin întrajutorare, participarea la ceremonii şi datoria de a-i răzbuna pe cei ucişi. Clanul poate să îndeplinească mai multe funcţii: ca unitate exogamă, impune schimbul de femei şi „circulaţia" lor; ca unitate politică, poate să se alieze cu alte clanuri pentru a forma un trib sau poate să le domine, constituind o „şefie" (de exemplu, clanuri „conice") sau un regat. Clanul poate să îndeplinească şi funcţii religioase şi ceremoniale, fie în mod exclusiv, fie în mod complementar. Un clan acoperă, în general, mai multe familii, în funcţie de carta genealogică şi atribuţiile fiecărui nivel, clanic sau familial, variază în funcţie de caz. Multă vreme, s-a considerat că diferenţa dintre clan şi neam nu ţine decît de gradul de profunzime genealogică, în aşa fel încît dezvoltările teoretice referitoare la organizaţiile de neam li se aplicau şi clanurilor. Importanţa dobîndită de studierea ascendenţelor şi a organizaţiilor segmentare (şcoala funcţionalistă: E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes) a mascat faptul că existau şi organizaţii clanice lipsite de relaţii de ascendenţă, clanul regrupînd în acest caz mici grupuri de filiaţie (descendenţe, case) care prezintă o mare supleţe în recunoaşterea legăturilor genealogice şi în modalităţile de recrutare a membrilor lor.

E. COPET-ROUGIER

● FOX R., 1967, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972). – FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol., Macmillan, Londra. – LOWIE R.H., 1948, *Social Organisation*, H. Holt, New York. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: Or Research in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – SAHLINS M., 1965, „On the Ideology and Composition of Descent Group", în *Man*, 95-97: 104-107.

CLASIFICARE

Tendinţa actuală a studiilor despre comportamentul organismelor vii este aceea de a considera că facultatea de a clasa elementele mediului înconjurător este un aspect fundamental al capacităţilor lor adaptative. Omul realizează clasificări în cadrul

practicilor tehnice şi simbolice, pe de o parte printr-o ordonare a ansamblului obiectelor înconjurătoare şi prin atribuirea unor denumiri şi pe de altă parte printr-o categorizare a elementelor care aparţin unor domenii diferite, stabilind între ele corelaţii de tip analogic, simbolic şi metaforic.

Etnologii s-au interesat întîi de acest ultim tip de clasificare, în măsura în care el include adesea şi o categorizare a oamenilor în raport cu fenomenele de totemism şi de împărţire a grupului social în jumătăţi sau în secţiuni. É. Durkheim şi M. Mauss (1901-1902) au constatat la indienii din America de Nord şi la australieni o împărţire a lumii în mari categorii în care erau plasate de-a valma clanuri, animale, plante, fenomene naturale sau artefacte. Şaizeci de ani mai tîrziu, Lévi-Strauss (1962) a făcut bilanţul datelor acumulate în acest domeniu, demontînd mecanismul corelaţiilor şi arătînd că acestea se bazează pe o cunoaştere profundă a calităţilor biologice şi comportamentale ale plantelor şi animalelor.

De atunci, clasificările după criteriul mecanismelor de simbolizare s-au tot acumulat. Totuşi, în acest tip de categorizare intră doar o fracţiune adesea infimă a obiectelor naturale. Începînd cu studiile de etnologie, savanţii s-au arătat interesaţi de „clasificările" sau „taxonomiile populare", adică de ordonarea sistematică a ansamblului acestor obiecte şi mai ales a plantelor şi animalelor.

La început, grija principală a cercetătorilor a fost aceea de a ieşi din subiectivitatea specifică propriei culturi, pentru că erau convinşi că fiecare societate operează o împărţire originală a realităţii, într-un mod care depinde de limba utilizată. Problema stabilirii unui sistem de referinţă era, deci, esenţială. De aceea, au fost utilizate nomenclaturile ştiinţifice elaborate de către naturalişti, aduse periodic la zi.

Totuşi, nomenclatura nu trebuie confundată cu clasificarea. Dacă sistemul de nomenclatură, bazat pe binomul gen/specie, a rămas mereu acelaşi de la Linné încoace, sistemele de clasare a plantelor şi animalelor au evoluat considerabil din secolul al XVII-lea. Susţinătorii „sistemelor" artificiale, care considerau că esenţială este ordonarea, se opuneau partizanilor unei „metode" care să ţină seama cu adevărat de ordinea naturii. Întrucît această opoziţie a devenit confuză, A.P. de Candolle a creat în 1813 termenul de „taxonomie" cu sensul de „teorie a clasificărilor". În 1948, cu ocazia unui congres de botanică, a fost adoptat termenul „taxon" pentru a desemna un grup taxonomic de orice rang.

După Darwin, ordinea naturii devine cea a înrudirii filetice. Analiza „cladistică" se vrea instrumentul cel mai modern pentru punerea în evidenţă a acestei înrudiri, ea distingînd, în caracterele comune a două specii, caracterele „primitive", moştenite de la strămoşi foarte îndepărtaţi, şi caracterele „derivate", indicatori ai unui ascendent comun mai apropiat.

Diferenţa fundamentală dintre clasificările populare şi clasificarea ştiinţifică este aceea că ultima răspunde unei voinţe deliberate de a institui o ordine, pe cînd primele sînt reflexul unor operaţii rareori explicite, executate pe măsură ce apare nevoia. Fenomenul de clasificare este complex, asociind identificarea, denumirea şi inserţia într-un sistem de referinţă. Or, de multe ori, etnologul nu dispune decît de sistemul denumirilor pentru a-l înţelege.

În anii '60, influenţată de demersul lingviştilor, etnologia s-a angajat, pe urmele acestora, în căutarea universaliilor. Lucrarea lui B. Berlin şi P. Kay (1969) despre numele culorilor a slujit ca model pentru căutarea invariantelor în perceperea plantelor şi animalelor. Aşa cum, pentru domeniul perceperii culorilor, au fost puşi în evidenţă termeni aflaţi în relaţie cu puncte focale, care puteau fi definite atît prin criterii de ordin fizic, cît şi prin criterii psiho-fiziologice, pentru clasificarea plantelor şi animalelor se speră în găsirea unor termeni desemnînd niveluri taxonomice care să corespundă unei percepţii universale a discontinuităţii lumii vii. Aceasta înseamnă însă să neglijăm aspectul particular al percepţiei culorilor, fenomen universal analizabil din punct de vedere fizic, pentru care omul posedă un dispozitiv psiho-fiziologic special. De altfel, termenii care denumesc plante şi animale sînt supuşi aceloraşi legi ale evoluţiei ca şi restul

vocabularului (reînnoire internă pentru cuvintele uzuale, reînnoire externă pentru cele mai puţin utilizate), independent de fenomenele percepţiei (Haudricourt, Hédin, 1987).

Clasificările obiectelor naturale urmează aceleaşi proceduri ca în cazul oricăror alte obiecte, fiind realizate fie în raport cu un prototip, fie printr-o analiză de tip componenţial-conceptual a caracteristicilor plantei sau animalului, fie prin combinarea celor două metode (Bresson, 1986).

Punerea în evidenţă a unui *nivel de bază* printr-un *termen de bază* este universal valabilă pentru obiectele naturale, la fel ca şi pentru artefacte, aşa cum au arătat experienţele psihologilor (E. Rosch, 1976). În cazul plantelor şi al animalelor, este imposibil să se atribuie nivelului de bază un statut taxonomic absolut în raport cu clasificarea ştiinţifică; de exemplu, morcovul se situează la nivelul speciei, stejarul la nivelul genului şi feriga la nivelul ordinului. Nivelurile inferioare acestui nivel de bază se află în raporturi ierarhizate de incluziune, desemnate cel mai adesea prin determinări adăugate termenului de bază: stejar verde, morcov roşu lung de Croissy. Taxonii se află în raporturi de excluziune.

La nivelurile superioare, în general în număr restrîns (două sau trei, inclusiv categoriile latente nenumite), organizarea sistemului de clasificare este adesea mai dificil de pus în evidenţă. Nici aici nu există raporturi de tranzitivitate de la un nivel ierarhic la altul; de exemplu, nu toate plantele care au acelaşi termen de bază aparţin în mod obligatoriu aceleiaşi categorii. Astfel, în franceză, categoria *arbre* (copac) conţine termenul *aulne* (arin), însă termenul *aulne vert* aparţine categoriei *broussaille* (mărăciniş).

Pentru aceste categorii cuprinzătoare, universaliştii nu reţin decît „formele lumii vii", pentru că sînt singurele independente de context. Or, la acest nivel, categoriile sînt cel mai adesea complexe, adică definite prin atribute preluate din domenii diverse: morfologie, floricultură, ecologie, obiceiuri. Astfel, întîlnim aici categorii definite prin termeni care înseamnă „plantă suplă de pădure" sau „copac destul de solid pentru construcţie" sau categorii ca „landă", „desiş" sau toate biotipurile populare care, de exemplu în Franţa, par să fie singurele categorii de rang superior la nivelul de bază (Meilleur, 1984).

Preocupîndu-se de clasificările făcute de ceilalţi specialişti, antropologul a fost şi el un mare clasificator. Istoria disciplinei este jalonată de experienţele pe care le-a încercat pentru a clasa, într-un fel sau altul, chiar societăţile omeneşti.

C. BERTHE-FRIEDBERG

• ATRAN S., 1987, „The Essence of Folkbiology: A Reply to Randall and Hunn", în *American Anthropologist*, 89 (1): 149-151. – BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms, Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles. – BRESSON F., 1986, „Les fonctions de représentation et communication", în J. Piaget, J.P. Broncart şi P. Mounou (ed.), *Psychologie*, Gallimard, Paris. – DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971). – DURKHEIM É., MAUSS M., 1901-1902, „Essai sur quelques formes primitives de classification", în *L'Année Sociologique*, 6: 1-72. – FRIEDBERG C., 1986, „Classifications populaires des plantes et modes de connaissance", în P. Tassy (ed.), *L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques*, Fayard, Paris. – HAUDRICOURT A.G., HÉDIN L., 1987 (1943), *L'homme et les plantes cultivées*, A.M. Métailié, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MEILLEUR B., 1984, „Une recherche ethno-écologique en Vanoise", în *Travaux scientifiques du Parc National de la Vanoise*, XIV: 123-133. – ROSCH E., 1976, „Classification d'objets du monde réel: origines et représentations dans la cognition", în *Bulletin de Psychologie. La mémoire sémantique*: 243-249. – SPERBER D., 1975, „Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", în *L'Homme*, XV (2): 5-34.

CLIENTELISM → *Patronaj*

COASTA DE NORD-VEST (INDIENII DE PE ~)

Desemnăm sub numele de Coasta de nord-vest a Pacificului regiunea geografică și aria culturală nord-amerindiană bine individualizată care îi corespunde. Coasta de nord-vest, limitată spre interior de lanțurile muntoase de coastă (*coast ranges*), se întinde pe aproape 2.000 kilometri, de la Yakutat Bay (sud-estul Alaskăi) în nord, pînă la fluviul Columbia (Statele Unite, statul Washington) în sud, și formează, în linii generale, fațada litorală a Columbiei Britanice (Canada) cu insula Vancouver. În general, Coasta de nord-vest este prelungită pînă în nordul extrem al litoralului californian (paralela 40); să amintim, din rîndul societăților pe care le privește această extindere, populațiile quileute, quinault și chinook, a căror limbă se află la originea *pidgin*-ului vehicular de comerț din epoca traficului cu sclavi. Străpunsă în profunzime de golfuri, coasta primește numeroase cursuri de apă, care servesc ca locuri de depunere a icrelor pentru somon și *eulachon*. Oceanul abundă de pești (hering, moruă, cambulă) și mamifere marine, iar coasta este bogată în scoici. Flora este dominată de conifere (cedrul roșu).

Apărute în urma a două mari curente de migrație („Proto Western" și „Early Boreal", după C. Borden, 1975), societățile de pe Coasta de nord-vest formează un ansamblu lingvistic eterogen, dar par a se fi născut dintr-o civilizație unică, ce a apărut în urmă cu aproximativ 5.500 de ani. De la nord la sud pot fi distinse următoarele populații: tlingit, haida (arhipelagurile Regina Charlotte și Prințul de Wales), tsimshian, kwakiutl septentrionali (haisla, bella bella, owikeno), bella coola, kwakiutl meridionali, nootka sau West Coast people, salish (grupurile coast salish și salish interior). Societățile de pe Coasta de nord-vest sînt cunoscute în principal datorită practicării *potlatch*-ului și prin arta lor. Cercetările consacrate acestor populații, de care sînt legate numele unor A. Krause (1956), F. Boas (1916, 1966), J.R. Swanton (1909), E.S. Curtis (1913, 1915, 1918), V.E. Garfield (1939), P. Drucker (1951), H.G. Barnett (1955) și F. De Laguna (1973), au jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei americane.

Pescari, vînători și culegători sedentari, indienii de pe coasta de Nord-Vest au un mod de subzistență bazat pe exploatarea abundentelor resurse naturale și pe utilizarea tehnicilor de conservare (afumare, uscare) și de stocare, acestea permițîndu-le să mențină rezerve constante de alimente și să producă un surplus în vederea distribuirii de bunuri cu prilejul *potlatch*-ului. Acestui sistem de producție îi corespund forme de organizare socială care variază mai ales în funcție de principiul filiației (matriliniară în nord, patriliniară sau nediferențiată în sud). Plecînd de la exemplul *numaym*-ului, grupul social de bază la kwakiutl, Lévi-Strauss (1979, 1984) a arătat că aceste forme țin de un sistem organizat pe „case". Deținătoare a unui patrimoniu material (locuințe, terenuri) și simbolic (titluri, blazoane, dansuri), „casa" îl păstrează și încearcă să îl sporească, utilizînd cît mai bine diferitele modalități de moștenire și de alianță. În interiorul unui „trib", „casele", autonome din punct de vedere economic și politic, au în frunte un șef înconjurat de nobili care își împart un număr limitat de „poziții" ierarhice cărora le sînt atașate nume; „casele" reunesc și oameni obișnuiți, și sclavi (prizonieri de război). Absența unui sistem rigid de apartenență la case determină o anumită flexibilitate în aceste organizări pe „ranguri". Activităților economice de vară le urmează activitățile ceremoniale de iarnă, marcate de intensificarea relațiilor cu lumea supranaturală și, la kwakiutl, de predominanța rolului confreriilor religioase, distincția dintre inițiați și neinițiați îmbrăcînd atunci o importanță capitală. *Potlatch*-ul, strîns asociat ansamblului de practici rituale, era organizat, în principal, în timpul iernii. Arta monumentală, heraldică sau cu funcție rituală se inspiră dintr-o foarte bogată mitologie. Deși respectă reguli de compoziție foarte precise, această artă manifestă o remarcabilă putere de a inventa forme și motive decorative.

În momentul „contactului" cu europenii, indienii de pe Coasta de nord-vest erau în jur de 130.000; la sfîrșitul secolului al XIX-lea, populația scăzuse cu 75%. Trăind în principal în rezervații, indienii din Columbia Britanică, dependenți de guvernul federal,

sînt cetăţeni canadieni din 1962. Graţie exploatării pădurilor şi pescuitului comercial, anumite comunităţi cunosc o nouă dezvoltare. „Renaşterea" indiană a acestor ultimi ani a fost marcată mai ales de un avînt în domeniul artistic şi de reactivarea practicii *potlatch*-ului.

Indienii canadieni de pe Coasta de nord-vest sînt în număr de aproximativ 55.000. În 1967, recensămîntul indienilor „înregistraţi" dădea o cifră de aproximativ 37.000 de persoane, dintre care 7.200 tsimshian, 7.700 vorbitori de limbi wakashan (kwakiutl, nootka etc.) şi 20.200 de vorbitori de limbi salish.

M. MAUZÉ

• BARNETT H.G., 1955, *The Coast Salish of British Columbia*, University of Oregon Press, Eugene. – BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology", în *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-1910*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1966, *Ethnography of the Kwakiutl* (ed. de H. Codere), University of Chicago Press, Chicago. – BORDEN C., 1975, *Origins and Development of Early Northwest Coast Culture to about 3000 B.C.*, National Museum of Man, Ottawa. – CURTIS E.S., 1913, *The North American Indian*; t. IX, *The Salishan Tribes of the Coast*; 1915, *The North American Indian*; t. X, *The Kwakiutl*. 1918, *The North American Indian*; t. XI, *The Haida*, Plimpton Press, Nordwood. – DE LAGUNA F., 1973, *Under Mount St. Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, 3 vol., Smithsonian Institution, Washington DC. – DRUCKER P., 1951, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1963, *Indians of the Northwest Coast*, American Museum Service Books, Garden City. – GARFIELD V.E., 1939, *Tsimshian Clan and Society*, University of Washington Press, Seattle. – HOLM B., 1965, *Northwest Coast Indian Art. An Analysis of Form*, University of Washington Press, Seattle. – KRAUSE A., 1956, *The Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle. – KROEBER A., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley. – LEGROS D., 1984, „Bibliographie des Amérindiens de la Côte Nord-Ouest (1973-1982)", în *Recherches amérindiennes au Quebec*, XIV, 2: 57-70. – LÉVI-STRAUSS C., 1979, „L'organisation sociale des Kwakiutl", în *La voie des masques*, Plon, Paris. 1984, „Clan, lignée, maison", în *Paroles données*, Plon, Paris. – McFEAT T. (ed.), 1966, *Indians of the North Pacific Coast*, McClelland & Stewart, Toronto. – McILWRAITH T.F., 1948, *The Bella Coola Indians*, 2 vol., University of Toronto Press, Toronto. – SUTTLES W. (ed.), 1990, *Handbook of North American Indians*; t. VII, *Northwest Coast*, Smithsonian Institution, Washington DC. – SWANTON J.R., 1909, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, American Museum of Natural History, New York.

CODURI CULTURALE

Definiţii

Sintagma „coduri culturale" aparţine vocabularului semiologilor, aceştia considerînd că asemenea limbii, definită ca un fel de cod ce acţionează la primul nivel al sistemelor simbolice care alcătuiesc cultura, întreaga cultură este formată din grupuri preformate de semnale. Aşa cum o limbă nu reţine din toate sunetele posibile decît cîteva zeci, tot astfel, dintre toate comportamentele care pot fi concepute, doar unele sînt luate în considerare pentru a forma ansambluri semnificative. Acestea din urmă constituie veritabile stocuri de informaţii la care membrii unui grup social fac apel pentru a formula mesaje (verbale sau nonverbale), a căror înţelegere exactă este o condiţie *sine qua non* a funcţionării societăţii. Aceste coduri permit adaptarea la context a comportamentelor personale şi interpersonale şi le conferă acestora semnificaţie. „Semnificaţia este un produs al codării şi codarea este o formă de comportament învăţată şi împărtăşită de toţi membrii unui grup care comunică" (Smith, 1966). Aşa cum nu putem să vorbim fără reguli, nu putem să trăim fără a recurge, conştient sau inconştient, la coduri, adică fără a comunica (Watzlawick, Beavin, Jackson, 1967). Aşadar, societatea se întemeiază pe o nouă versiune a contractului social, potrivit căreia, aşa cum remarca E. Wolf [illegible]. fiecare om este „paznicul" integrităţii sale sociale şi emoţionale.

Originile conceptului

Dacă observarea unei analogii între limbă şi celelalte fenomene culturale urcă pînă la F. Boas, studiile asupra sistemelor de comportament şi a sistemelor valorice, la care poate fi redusă, în linii mari, reflecţia asupra codurilor culturale, se raportează mai ales la lucrările lui E. Sapir (pentru care orice teorie culturală trebuie să integreze comportamentul individual) şi la cercetările lui B. Whorf asupra corelaţiilor dintre limbaj şi modul de gîndire. Astfel, după R.L. Birdwhistell care se situează pe linia lui Sapir, cultura şi comunicarea nu sînt decît două puncte de vedere sau două metode de reprezentare a modalităţilor regulate şi structurate ale relaţiilor dintre oameni. În „cultură", accentul este pus pe structură, pe cînd în „comunicare" accentul cade pe proces (Birdwhistell, 1970). Cît despre lucrările lui Whorf, ele se află la originea unei anumite concepţii despre diversitatea culturală, potrivit căreia aceasta ar fi un efect al imposibilităţii de a „traduce" dintr-un sistem semantic care codifică realitatea în altul.

Totuşi, noţiunea de „cod", care reuneşte codurile sensibile aşa cum le-a definit Lévi-Strauss şi sistemele de valori (Munn, 1973 ; T. Parsons), rămîne vagă. Înţeleasă cel mai adesea în sensul larg de ansamblu de reguli, ea nu trimite doar la lingvistică, ci şi la codul genetic şi la teoria cibernetică elaborată de N. Wiener în 1948. Deşi uneori este evocată o eventuală determinare biologică a organizării codurilor lingvistice sau a celorlalte coduri (G. Bateson, C. Lévi-Strauss, Parsons), referinţa genetică rămîne, în general, metaforică, iar codul valorilor sau „gramatica comportamentelor" apare ca un echivalent supraorganic al codului genetic (C. Kluckhohn). În acest caz, personalitatea adultului rezultă din cultura pe care, totuşi, o determină, într-un cerc vicios.

Din întîlnirea dintre viziunea gestaltistă a culturaliştilor americani şi concepţia cibernetică trebuia să se nască ambiţia de a formaliza relaţiile dintre individ şi societate, situaţie în care noţiunea de „cod cultural" joacă un rol-cheie. Această perspectivă se bazează pe ipoteza că nici un sistem, organism sau grup nu poate să existe fără coordonarea activităţilor sale şi că nici o coordonare nu este posibilă fără comunicare. Comunicarea, care se efectuează conform unui cod împărtăşit şi care induce o retroacţiune, nu se reduce la transmiterea de informaţii, ci se defineşte ca relaţie dinamică care intervine în orice mod de funcţionare (Winkin, 1981).

Teorii

Parsons utilizează noţiunea de „control cibernetic" (sistemele bogate în informaţie controlează sistemele bogate în energie, care, în schimb, condiţionează sistemele superioare din perspectiva informaţiei) pentru a construi o metodă de analiză a determinării sociale în alegerile individuale. În acţiunea socială, controlul este exercitat de sistemul cultural conceput ca un ansamblu de coduri, organizate potrivit principiului opoziţiei binare, incluzînd valori, cunoştinţe şi reprezentări şi jucînd, în definitiv, un rol similar cu cel al ideilor la M. Weber sau al reprezentărilor colective la Durkheim. Informaţia furnizată de cod este tradusă în sistemul social printr-un *medium* de schimb, simbol al valorii, pentru care cel mai bun exemplu este moneda ; acest *medium* este cel care face posibile instituţionalizarea valorilor şi interiorizarea lor (Parsons, 1964). Insistenţa lui Parsons asupra caracterului colectiv al sistemului cultural demonstrează preocuparea sa de a se delimita de concepţiile subiectiviste ale şcolii numite „Culture and personality", dar, pentru că nu ia în considerare factorii retroactivi ai condiţionării, el îi atribuie culturii o funcţie de normalizare a nevoilor afective şi a capacităţilor cognitive ale individului, care îl goleşte pe acesta din urmă de orice subiectivitate activă.

Bateson rezolvă această problemă punînd accentul nu pe ierarhiile interne ale procesului mental, ci pe percepţie şi comunicare, precum şi pe contextul lor. Relaţiile umane trebuie surprinse în acel „flux comunicaţional" pe care încercăm să îl disecăm în numeroase coduri. Acestea din urmă cuprind în primul rînd valorile, care ne influenţează percepţiile, fiind legate astfel de sistemul cunoştinţelor ce poate fi asimilat global cu un sistem de credinţe (căci vrem să credem că ceea ce vedem este adevărat). De

asemenea, codurile cuprind şi propoziţii enciclopedice şi analitice, ultimele referindu-se la codul însuşi şi furnizînd regulile implicite ale unei metacomunicări. În sfîrşit, există coduri nonverbale de comunicare sau de metacomunicare.

Pentru W.H. Goodenough, care este interesat de credinţe, un sistem de codare permite deducerea conceptelor plecînd de la percepţii şi clasificarea percepţiilor şi a conceptelor în acord cu un discurs care propune o explicaţie a universului.

Problema metacomunicării se găseşte în centrul preocupărilor lui E. Goffman, care încearcă să degajeze caracteristicile ordinii „normale” prin studierea conflictelor din cadrul societăţii americane (observarea handicapaţilor sau a puşcăriaşilor) cu ajutorul unei metode care aminteşte de procedeele deconstructiviste ale lui H. Garfinkel. A. Wallace studiază „dezorientarea culturală” sau în ce fel absenţa metacomunicării face imposibilă comunicarea, pe cînd C. Hockett se ocupă de tipurile de stare psihologică indusă cultural.

Trebuie să distingem două categorii de coduri nonverbale. În primul rînd, *mijloacele de transmitere a informaţiei* codate care pot să se substituie sau să se adauge limbajului uman şi a căror existenţă a fost sugerată de Sapir atunci cînd acesta a observat că, de exemplu, în gesturile noastre, reacţionăm ca şi cînd am urma un cod, necunoscut de nimeni, însă înţeles de toată lumea. Principalele lucrări din acest domeniu i se datorează unui apropiat al lui Bateson, Birdwhistell, inventatorul „chineticii”, acea ştiinţă a gestualităţii a cărei terminologie, calchiată după cea a lingvisticii descriptive, aminteşte de unitatea de comportament a lui K. Pike (1954). De asemenea, roluri importante le revin şi lui G. Hewes, care examinează „posturile”, sau lui B. Trager, care studiază „paralimba”. Tot în acest context trebuie citat E.T. Hall (1966) care a elaborat conceptul de „proxemică” sau de „spaţiu interpersonal”, a cărui importanţă o demonstrează prin examinarea dezechilibrelor culturale provocate mai ales de modificările arhitecturale.

Expresia „cod nonverbal” se aplică, în al doilea rînd, tuturor actelor a căror ocurenţă într-un context dat este guvernată de reguli care, puse în practică, dobîndesc o semnificaţie culturală (M. Black). Prin urmare, toate domeniile tradiţionale ale etnografiei sînt afectate: comportamentul religios (C.D. Frake), căsătoria (R. Metzger, D. Williams), regulile de alcătuire a unui cămin (R. Burling), darurile cu ocazia căsătoriilor (R. Keesing), ritualurile (N.D. Munn) etc.

O semiotică întemeiată pe supoziţia că toate aceste obiecte de studiu sînt dotate cu o omogenitate asemănătoare celei a limbajului tinde să se substituie etnologiei (U. Eco). În paralel, punctul de vedere „emic” general adoptat, care, pentru a relua o metaforă lingvistică, atrage atenţia mai mult asupra vorbirii decît asupra limbajului, invalidează *a priori* orice clasificare a unei realităţi care, din perspectiva comunicării, are sens doar în totalitate. Pe urmele lui Bateson, putem, desigur, să ne plasăm într-o perspectivă dinamică, potrivit căreia unitatea rezidă într-o scenă sau într-o acţiune în care intervin diferite niveluri şi sisteme de codare, ceea ce conduce în mod firesc la analize pluridisciplinare (H. Sarles, S. Moerman, J. Basso). Sau, într-o perspectivă statică, considerînd că unitatea rezidă în sistemul cultural, putem încerca să alcătuim un inventar al tipurilor specifice de interdependenţă a nivelurilor culturale (Keesing). Sau, constatînd că toate aceste forme de codare sînt cunoscute sau utilizate de un singur actant, să ne orientăm spre formalizarea utilizării individuale a codurilor culturale (W.L. Werner, W. Geoghegan). Însă raţiunea ne face să ne mulţumim cu studierea segmentelor culturale, avînd în vedere faptul că totalitatea reprezintă un „scop ideal” (W. Sturtevant), o „ficţiune utilă” (R. Williams).

L. CAILLET

● BATESON G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco (trad. fr. *Vers une écologie de l'esprit*, Le Seuil, Paris, 1977). – BIRDWHISTELL R.L., 1970, *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pensylvannia Press, Philadelphia. – HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, Garden City, New York (trad. fr. *La dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971). – MUNN N., 1973, „Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action”, în Honigmann J.J. (ed.),

Handbook of Social and Cultural Anthropology, University of North California, Chicago. – PARSONS T., 1964, *Social Structure and Personality*, The Free Press, Macmillan, New York. – PIKE K., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Summer Institute of Linguistics, Glendale. – SMITH A.G. (ed.), 1966, *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, Hold, Rinehart & Winston, New York. – WATZLAWICK P., BEAVIN J.H., JACKSON D.D., 1967, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York (trad. fr. *Une logique de la communication*, Le Seuil, Paris, 1972). – WINKIN Y., 1981, *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris. – WOLF E.P., 1964, *Anthropology*, Norton, New York.

▶ *Bucătărie. Podoabă. Îmbrăcăminte*

COGNATISM → *Filiație. Grup de descendență. Parentale (Sisteme ~) 2 – Genealogie*

COGNITIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Domeniul antropologiei cognitive este, în principiu, imens, pentru că se referă la ansamblul mecanismelor psihologice legate de fenomenele culturale pe care le studiază antropologia. Disciplina cunoscută sub acest nume are, totuşi, ambiţii mai modeste şi mai precise. Ea s-a dezvoltat, mai ales în Statele Unite, începînd cu anii '60, în jurul unei paradigme lingvistice pe care a abandonat-o apoi încetul cu încetul, pentru a-şi diversifica obiectul şi metodele.

Antropologia cognitivă se bazează pe o definiţie implicită a culturii în calitate de *competenţă*: ansamblul de reprezentări pe care trebuie să le posede un individ pentru a putea să gîndească şi să acţioneze ca membru al unei comunităţi. Aşadar, trebuie studiate mecanismele mentale subiacente acestei competenţe şi dobîndirii sale. Acest proiect exclude punerea variabilităţii culturale (aşa cum a făcut uneori antropologia), şi mai ales a diferenţelor de stil intelectual dintre societăţile „tradiţionale" şi celelalte societăţi, pe seama unor diferenţe bazate pe „modul de gîndire" sau pe „mentalităţi", noţiuni a căror pertinenţă pentru psihologi este aproape nulă.

După perioada de pionierat (S. Luria, F.C. Bartlett, L.S. Vîgotski), disciplina a fost dominată de postulatul unei analogii între limbă şi cultură, aceasta din urmă fiind concepută ca un cod, comun membrilor unei societăţi, ale cărei elemente de bază sînt conceptele şi relaţiile dintre concepte. Aici îşi află originea dezvoltarea studiilor de „etnoştiinţă" sau de „etnosemantică" începînd cu anii '50, mai ales în Statele Unite. Aceste cercetări se referă în mare măsură la procesele de clasificare.

Limitele acestui model şi progresul psihologiei experimentale au condus la lărgirea considerabilă a domeniului de studiu al antropologiei cognitive. Din acest motiv, unele cercetări experimentale şi teoretice au fost consacrate caracteristicilor individuale ale proceselor de categorizare, elaborării unor „hărţi" cognitive ale mediului înconjurator, constituirii unor „scenarii" (adică a unor serii stereotipe de acţiuni), punerii în evidenţă a logicilor implicite utilizate în anumite domenii de experimentare etc.

Aceste progrese au condus la punerea sub semnul întrebării a înseşi ideii de competenţă culturală sau a cel puţin trei dintre aspectele sale fundamentale:

1) Ideea potrivit căreia reprezentările culturale sînt, în general, împărtăşite, pe cînd datele empirice obligă să fie luată în considerare importanţa variaţiilor interpersonale şi, mai ales, diferenţele de principiu: subiecţii plasaţi în poziţii diferite elaborează modele diferite, iar această diferenţă se află la originea unor interacţiuni cruciale (de exemplu, iniţierile).

2) Principiul (numit uneori „ipoteza Sapir-Whorf") potrivit căruia proprietăţile limbii reflectă în mod direct procesele cognitive; majoritatea datelor experimentale ne obligă să presupunem existenţa unor raporturi complexe între reprezentările mentale şi expresia lor lingvistică. Unele implicaţii ale modelului lingvistic au apărut, în mod evident, ca fiind prea constrîngătoare. Astfel, puţini antropologi subscriu în zilele noastre la

ideea că reprezentările de care se uzează în fenomenele socio-culturale sînt doar de ordin propoziţional. Pentru a nu cita decît un exemplu, e evident că folosirea prototipurilor, adică identificarea obiectelor prin compararea cu un exemplar ideal, este cel puţin la fel de importantă ca şi clasificarea lor pe criterii, după modelul componenţial.

3) Ideea că fenomenele culturale sînt reglate de o „gramatică" a trebuit să fie abandonată. După dezvoltarea modelelor generative, noţiunea de „gramatică" a devenit mult mai precisă şi mai puternică, fiind definită ca un sistem de reguli care pot să dea naştere tuturor frazelor gramaticale ale unei limbi. Este evident că nici un sistem formal de acest gen nu poate „să dea naştere" realităţilor pe care le observă un etnograf şi nici ansamblului reprezentărilor pe care le utilizează un subiect pentru interpretarea mediului social înconjurător.

Unul dintre proiectele esenţiale ale antropologiei cognitive se referă la descrierea uceniciei culturale. Indivizii se nasc dotaţi cu capacităţi cognitive similare, însă în cursul dezvoltării lor, ei le utilizează pentru a constitui sisteme de idei sau de amintiri diferite în funcţie de stimulii primiţi, mai exact în funcţie de „contextul" cultural. Această constatare banală ne determină să insistăm asupra proceselor de *achiziţie*. În antropologie problema este, în general, ignorată sau împopoţonată cu termeni care nu spun nimic, cum ar fi cel de „socializare", fiind însă fundamentală pentru antropologia cognitivă. Într-adevăr, ideea antropologică potrivit căreia cultura se transmite printr-un fel de osmoză sau de absorbţie (un proces prezentat întotdeauna în termeni foarte vagi) este în mod evident insuficientă ; achiziţia conceptuală sau fixarea credinţelor inductive, chiar în domeniul experienţei cotidiene, uzează de interacţiuni euristice a căror complexitate de-abia începe să fie întrevăzută de către psihologia experimentală.

Această problemă este crucială pentru antropologie în general, deoarece, prin intermediul învăţării, capacităţile cognitive supun variabilitatea culturală unor constrîngeri. Nu toate noţiunile posibile sînt atît de uşor reprezentabile, nu toate pot fi confirmate într-o manieră atît de eficace şi nu toate evenimentele pot fi memorate. Se poate deduce că regularităţile observate de antropologia comparată sînt consecinţa acestor constrîngeri cognitive. Pentru a le pune în evidenţă, antropologia ar trebui să recurgă la ipoteze cognitive care să se refere mai ales la : 1) fixarea credinţelor, adică a proceselor prin care anumite ipoteze dobîndesc mai multă proeminenţă cognitivă decît altele şi pot fi confirmate prin experienţă ; 2) mecanismele de inferenţă utilizate în raţionamentele naturale ; 3) procesele de memorizare, mai ales de memorie „episodică", bazate pe prelucrarea experienţei personale.

Realizarea acestui program ar permite să i se redea antropologiei culturale verosimilitatea psihologică de care sînt lipsite majoritatea ipotezelor sale. Disciplina s-a mulţumit, în general, să amîne examinarea acestor probleme sau să elaboreze o psihologie imaginară care să se potrivească modelelor sale (de exemplu, ideea de „mentalitate primitivă"). Programul este încă departe de a fi realizat, mai ales datorită faptului că procesele cognitive în chestiune sînt printre cele mai puţin cunoscute din psihologie. Ştiinţele cognitive, care pun în relaţie cercetări de filosofie, psihologie experimentală şi inteligenţă artificială, au cunoscut, desigur, succese spectaculoase, însă aceste cercetări nu furnizează rezultate demne de interes decît în descrierea proceselor elementare, aflate în legătură cu perceperea, înţelegerea şi producerea limbajului, nu şi în domeniul „proceselor centrale": memorie, atenţie, raţionament. Fenomenele de care se ocupă antropologii depind în mod crucial de cunoaşterea acestor procese, pentru că ele uzează de strategii complexe de învăţare, mecanisme de memorizare şi de interpretare a experienţei personale şi a proceselor de inferenţă, însă, pentru moment, ştiinţele cognitive nu pot să spună prea multe despre ele.

De progresul din cadrul acestor domenii depinde viitorul antropologiei cognitive şi, în consecinţă, al unei antropologii culturale dotate şi cu ipoteze explicative, nu numai cu regularităţi descriptive.

P. BOYER

BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley. – DOUGHERTY J.W.D. (ed.), 1985, *Directions in Cognitive Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago. – HOLLAND D., QUINN N. (ed.), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge. – HUTCHINS E., 1980, *Culture and Inference*, Harvard University Press, Cambridge. – TYLER S.A., 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – WASON P., JOHNSON-LAIRD P. (ed.), 1977, *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

COLONIZARE

Colonia romană era o așezare permanentă a soldaților-țărani, cetățeni romani instalați în regiunile de graniță ale imperiului. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, termenii *colonie* (fr.) și *colony* (engl.) au căpătat accepția pe care o cunoaștem în contextul expansiunii franceze și engleze în America de Nord. În antichitatea europenă și în istoria veche a Asiei au coexistat două forme inițiale de colonizare. Prima, de tip „imperial", consta în expansiunea continuă a unui teritoriu al imperiului (persan, roman, chinez etc.) prin cuceriri urmate de anexiuni succesive, avînd ca efect asimilarea regulată a „barbarilor"; colonizarea rusească înspre est (pînă în Alaska) și sud-est (Caucaz și Asia Centrală) a ilustrat în mod special acest model. A doua formă de colonizare, de natură economică mai directă, consta în crearea unui spațiu discontinuu format din escale care marcau o rețea de drumuri maritime: coloniile feniciene și cele grecești, coloniile venețiene sau genoveze au apărut din dorința de a obține hegemonia comercială, dorință care se află și la originea creării „agențiilor comerciale" de peste ocean, realizată începînd din secolul al XVI-lea de toate puterile europene, după exemplul Portugaliei.

Cucerirea de către europeni a Americii, a Africii negre și a Oceaniei a fost realizată în mare parte de cinci mari puteri maritime: Spania și Portugalia, Marea Britanie, Franța și Olanda; Germania, Belgia și Italia nu vor participa la cursa pentru colonii decît foarte tîrziu. Proiectele coloniale europene nu s-au bazat niciodată doar pe raporturi de forță, ele uzînd de diferite artificii juridice pentru a impune o putere exterioară populațiilor supuse. În acest fel, au fost justificate *a priori* exploatarea resurselor în beneficiul aproape exclusiv al țării colonizatoare, nerecunoașterea drepturilor politice ale „indigenilor", utilizarea discreționară a mîinii de lucru disponibile, dreptul pe care și-l recunoșteau colonizatorii de a-i jefui, a-i muta și a-i ucide pe autohtoni și, în același timp, dreptul de a-i evangheliza, a-i asimila lingvistic și cultural; astfel, colonizarea nu excludea niciodată intenția „civilizatoare", dependentă de o exigență de ordin „moral".

G. Hardy (1933) distinge două mari forme ale colonizării europene: de implantare și de integrare.

Noțiunea de „implantare" acoperă, în fapt, patru tipuri de situații foarte diferite: 1) Cea mai simplă, dacă putem să spunem așa, este cea a unei populări prin „substituire", așa cum s-a întîmplat în Australia, în coloniile orientale englezești din America de Nord, apoi în expansiunea americană către vest: indigenii sînt împinși tot mai departe sau sînt exterminați pentru a lăsa loc unei populații albe omogene. 2) Spaniolii, care vor asocia în mod durabil colonizarea cu evanghelizarea, au practicat, acolo unde condițiile naturale o justificau (pămînturi fertile sau irigate, prezența unor bogății minerale), o politică de implantare însoțită de exploatarea intensivă a mîinii de lucru indigene. În schimb, vaste regiuni greu accesibile, ocupate, în general, de populații ostile și/sau socotite de un redus interes economic (bazinul Amazonului, zonele aride), au fost lăsate în afara acțiunii de colonizare după eșecul primelor tentative de ocupare. Populația puțin numeroasă a metropolei, precum și neîncrederea puterii centrale față de un colonat în cadrul căruia puteau să apară mișcări secesioniste au favorizat dezvoltarea, în posesiunile spaniole din America, a unui metisaj hispano-indian pornind de la care

s-a constituit o cultură originală (am putea să luăm în considerare aici și exemplul colonizării spaniole din Filipine). 3) Dezvoltarea colonizării europene în America a fost însoțită foarte curînd de un transfer forțat de sclavi provenind din Africa. În zona Caraibelor, unde populația indiană a dispărut foarte repede, s-a procedat la o adevărată repopulare și la fel au stat lucrurile și în anumite regiuni colonizate de spanioli sau de portughezi. Așa cum se vede în cazul primului și celui de-al treilea tip de implantare genocidul intervine ca o condiție necesară pentru realizarea proiectelor coloniale specifice. 4) Tot de implantare ține o formulă de colonat definitiv care trebuie să se acomodeze vrînd-nevrînd, unui mediu indigen majoritar; această formulă a prevalat mai ales în anumite regiuni ale Africii colonizate tîrziu: Maghreb, Kenya, Africa Australă.

Colonizarea prin integrare s-a dezvoltat în regiuni care prezentau caracteristici foarte diferite unele față de celelalte: slab interes economic (Africa Tropicală), dificultăți de valorificare datorate subpopulării și unei ecologii defavorabile (Africa Ecuatorială), existența unor resurse a căror exploatare nu era posibilă decît prin colaborarea activă cu indigenii (America de Nord franceză), confruntarea puterii coloniale cu populații numeroase, cu un înalt nivel de dezvoltare economică, cu un sistem social solid structurat, dominat adesea de state care aveau îndărătul lor o lungă istorie (Asia de Sud-Est, arhipelagul indonezian și arhipelagul filipinez). În acest context al politicii de integrare, unică în Africa neagră, s-a desfășurat confruntarea dintre administrarea directă (*direct rule*), după model francez, mai puțin sistematică decît s-a susținut, care subordona strict puterii coloniale puterile politice locale, și administrarea indirectă (*indirect rule*), după model englez, care, cel puțin în principiu, îmbrăca forma unei autorități exersate nu asupra populațiilor în mod direct, ci asupra puterilor „tradiționale" menținute în funcțiune și cărora le era acordată o anumită autonomie de funcționare.

Istoria antropologiei nu poate fi separată de cea a colonizării (și a evanghelizării) europene: din secolul al XVI-lea și pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, navigatorii, traficanții, administratorii și misionarii nu au încetat să alimenteze Occidentul cu relatări despre popoarele exotice. Începînd de la jumătatea secolului al XIX-lea, viitoarele cuceriri coloniale vor fi pregătite prin călătorii de informare, după exemplul celei făcute de exploratorul german Henrich Barth în Africa de Vest între 1850 și 1855 pentru Royal Geographical Society din Londra. Antropologia academică s-a născut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în momentul în care Europa Occidentală se pregătea să-și încheie opera imperială, și, dacă facem abstracție de cazul Statelor Unite și al Rusiei, putem spune că antropologia nu s-a dezvoltat decît în țările colonizatoare moderne: în primul rînd Marea Britanie, dar și Germania, Belgia, Franța și Olanda; Spania și Portugalia sînt scoase din cursă, Italia abia dacă intră în discuție, iar Austro-Ungaria deloc. Antropologia germană va intra în letargie după înfrîngerea din 1918, care a privat Germania de coloniile sale. Toate administrațiile coloniale s-au arătat interesate să utilizeze lucrările etnologilor, și-au asociat cercetători și au pus bazele unor cercetări, „aplicate" sau nu. Specializărilor regionale ale antropologiei li s-au adăugat specializări tematice. Pentru a lua exemplul cel mai frapant, dezvoltarea antropologiei politice britanice începînd din anii '30 trebuie să fie examinată, întîi pentru Africa Australă, apoi, după cel de-al doilea război mondial, și pentru Africa de Est, ca rezultat al unui imbold apărut din nevoia unor inventarieri etnice și a unor monografii pentru Colonial Office.

În contextul colonial – mai ales în Africa neagră engleză și franceză –, antropologii au privilegiat multă vreme studierea sistemelor sociale „tradiționale", urmînd vocația disciplinei lor. Anii '50 au accentuat, în această privință, o orientare a cercetărilor în direcția Africii „moderne", evoluție începută cu două decenii mai devreme în Marea Britanie prin lucrările lui I. Schapera, apoi prin cele ale cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka), grupați în jurul lui M. Gluckman. În Franța, G. Balandier (1955) a subliniat necesitatea ca antropologia să analizeze, în întreaga sa totalitate și complexitate, „situația colonială". Astăzi, antropologii reevaluează locul care trebuie acordat colonizării, între permanența mizelor precoloniale și pregnanța

teritoriilor apărute în urma situaţiei coloniale. Pentru a parafraza titlul unei lucrări recente (Piault, 1987), ei îşi pun problema posibilităţii de a şti dacă realizarea colonizării a produs o „ruptură" sau nu a fost decît o „paranteză".

Cuvîntul „colonizare" nu trimite doar la diferitele forme de expansiune a unei puteri „imperiale" în afara domeniului său, ci şi la modalităţile de instalare a „coloniştilor" în zone în general puţin populate, însă cu bun potenţial agricol sau cu materii prime exploatabile; într-un asemenea caz, echilibrul populării se modifică progresiv, pînă cînd se ajunge la o marginalizare a populaţiei autohtone, la capătul unui proces de infiltrare sau de avansare sistematică (de pildă, „Frontiera" expansiunii americane spre vest). Alături de fenomene de o amploare considerabilă, ca, de exemplu, în prezent, pătrunderea în Amazonia braziliană, sînt cunoscute numeroase dezvoltări locale ale unor „fronturi de pionieri".

M. IZARD

BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. – CHAUNU P., 1969, *Conquête et exploitations des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris. – COQUERY-VIDROVITCH C., MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, PUF, Paris. – DUBOIS M., 1895, *Systèmes coloniaux et peuples colonisateurs. Dogmes et faits*, Masson – Plon & Nourrit, Paris. – GANN L.H., DUIGNAN P. (ed.), 1969-1970, *Colonialism in Africa, 1870-1960*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge. – HARDY G., 1933, *Géographie et colonisation*, Gallimard, Paris. – NORDMAN D., RAISON J.-P. (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitutions et usages des sciences humaines en Afrique (XIX^e-XX^e siècles)*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris. – PANNIKKAR K.M., 1953, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *L'Asie et la domination occidentale du XV^e siècle à nos jours*, Le Seuil, Paris, 1956). – PIAULT M.H. (ed.), 1987, *La colonisation : rupture ou parenthèse ?*, L'Harmattan, Paris. – WASHBURN W.E. (ed.), 1988, *Handbook of North American Indians*; t. IV, *History of Indian-White relations*, Smithsonian Institution, Washington DC.

COMERŢ

Comerţul este o formă de schimb în care, pentru nevoile tranzacţiei, bunurile schimbate sînt considerate de valoare egală. Moneda poate să fie unul dintre aceste bunuri. Comerţul poate fi studiat dintr-o perspectivă istorică în funcţie de tipurile de schimb practicate sau în funcţie de bunurile cumpărate şi vîndute, în funcţie de raporturile sociale pe care se bazează schimbul sau în funcţie de condiţiile tehnice ale dezvoltării sale.

Schimbul comercial implică existenţa negocierii asupra preţului bunurilor schimbate: bunurile cu valoare de folosinţă devin mărfuri cu valoare de schimb. Cumpărătorii şi vînzătorii trebuie să-şi reprezinte valoarea mărfurilor şi, pentru a putea să realizeze acte de comerţ, trebuie să se refere la un etalon comun. Dacă, teoretic, poate fi stabilit un asemenea etalon pentru fiecare tranzacţie, comerţul se realizează în momentul în care acest etalon devine uzual, fie el real sau fictiv. Dacă este real, el poate fi utilizat atît ca mijloc de schimb, cît şi ca mijloc de acumulare. Mărfurile care servesc ca etalon de măsură, ca mijloc de schimb şi ca mijloc de acumulare se numesc monedă. Există două tipuri de monedă, în funcţie de faptul dacă aceste mărfuri au sau nu au şi o valoare de folosinţă în afară de valoarea lor de schimb. Monedele care au o valoare de folosinţă sînt numite „bunuri monetare" (*commodity currencies*), fie că este vorba de bucăţi de ţesătură sau de bucăţi de metal, fie de vite sau sclavi. Moneda pur numerară cuprinde mai ales moneda metalică, moneda de hîrtie şi scoicile.

Negocierile de care depinde schimbul comercial se pot efectua în diferite condiţii. Ele pot să se refere la un preţ nominal bazat pe un etalon recunoscut, dar în acest caz nu este vorba despre un preţ real, acesta neputînd fi calculat decît în raport cu ansamblul mărfurilor de aceeaşi natură. Negocierile asupra unui asemenea ansamblu se practică mai ales între zone cu monede diferite, cînd cumpărătorii şi vînzătorii încearcă să se pună de acord asupra unui principiu de echivalare.

Negocierile asupra prețurilor pot să trimită și la cantitatea de bunuri defi…
prin etalonul de măsură. În acest caz, cumpărătorii și vînzătorii pot să se pună…
acord asupra „prețului corect” al unei mărfi, însă prețul real variază în funcți…
măsura adoptată.

Prețul poate varia și în funcție de faptul dacă bunurile sînt cumpărate pe credit…
nu. În societățile musulmane, la fel ca și în Europa medievală, precum și în alte
societăți, dobînda este considerată camătă și este socotită ilegală, însă sînt accept…
variații ale prețului în funcție de termenele și modalitățile de plată.

Pot fi distinse mai multe categorii de mărfuri: produse de lux, alimente de prim…
necesitate, produse artizanale sau alte produse manufacturiere, persoane, turme, …
metale etc. De obicei, produsele de lux sînt cele care se schimbă la cele mai mari
distanțe. Distanța de la locul de producție la locul tranzacției este un element determi…
nant al prețului, datorită dificultăților inerente transportării bunurilor cu o greutate
mică, însă extrem de fragile sau alterabile (bijuterii, țesături, parfumuri, condimente etc.).
Dimpotrivă, produsele alimentare de primă necesitate, mai ales cerealele, nu circulă
decît în interiorul unor arii limitate din pricina greutății lor. Negustorii încearcă să
obțină profit prin specularea variațiilor sezoniere sau a situațiilor locale de penurie. În
domeniul produselor artizanale, trebuie să distingem între comerțul cu materii prime și
cel cu produse finite: primele se obțin adesea pe plan local, pe cînd celelalte, asemenea
produselor de lux, pot să intre în circuite de schimb la mare distanță. Persoanele pot fi
obiecte ale unor tranzacții ca sclavi, „mărfuri” care, datorită transportului lipsit de
dificultăți, reprezintă o excepție față de regula potrivit căreia doar produsele de lux se
schimbă la distanță. Indivizii pot fi depuși și ca gaj, însă, pentru că gajul este asimilat
adesea cu un împrumut, ei nu pot să facă, în general, obiectul unui transfer. Și turmele
reprezintă o marfă specială, în măsura în care pot fi deplasate cu ușurință. Sarea și
metalul ocupă un loc aparte printre mărfuri, datorită rarității lor și a caracterului de
necesitate al nevoilor pe care le satisfac.

Schimbul este uneori supus anumitor constrîngeri care împiedică să-l socotim drept
comerț propriu-zis. Femeile, turmele, țesăturile (printre altele) pot avea, în cadrul
sferei lor de schimb, un preț definit, fără a putea, totuși, să fie vîndute sau cumpărate
pe piață. Femeilor, de exemplu, li se atribuie o valoare („prețul logodnicei”), însă aceasta
nu reprezintă o valoare de schimb decît în cazul sclavilor sau al persoanelor depuse ca
gaj. De asemenea, vitele pot fi lipsite de valoare comercială, nefiind aduse pe piață decît
în circumstanțe excepționale. Constrîngeri comparabile, caracteristice pentru o economie
de piață nereușită, pot să se refere la pămînt sau la alte bunuri. Condițiile de existență
a unei piețe unde se practică schimbul generalizat al mărfurilor nu au fost îndeplinite,
așa cum a arătat K. Polany (1957), decît în contextul economiei capitaliste concurențiale.

Schimbul poate să aibă loc între persoane din același sat sau din aceeași familie, pe
baza diviziunii sexuale a muncii; în acest caz, comerțul include schimbul reciproc și
circulația redistributivă a anumitor bunuri. Reciprocitatea implică darea și primirea de
bunuri fără intervenția prețului, dar ea presupune, cel mai adesea, o formă de contabi…
litate. Există redistribuire cînd indivizii sau grupurile transferă bunuri sau servicii
unei autorități superioare care, în schimb, le repartizează. Și în acest caz, bunurile au
o valoare, nu însă și un preț propriu-zis.

Cînd comerțul este suficient dezvoltat, el este încadrat adesea în instituții care
favorizează relațiile comerciale și specializarea comercială. Apartenența etnică, înru…
direa, căsătoria, limba și religia definesc o solidaritate favorabilă stabilirii unor rețele
de schimb (de exemplu diaspora comercială). Existența acestor rețele asigură o protecție
împotriva presiunilor puterii politice și a furturilor, contribuind la instaurarea unei cultu…
comerciale care favorizează schimburile. Negustorii utilizează aceste rețele pentru a-și
dezvolta afacerile, pentru a organiza expediții comerciale și a găsi intermediari.

Activitatea comercială are drept cadru piețele, locurile de negociere și spațiile
comerciale propriu-zise: magazine, agenții comerciale, caravanseraiuri etc. În afara
celor mai mari orașe, piețele se țin periodic, în funcție de un ritm definit de durata

„săptămînii", variabilă de la o societate la alta (între patru şi şapte zile). Organizarea tîrgului şi a altor manifestări comerciale excepţionale ţine de ritmurile sezoniere ale anului. În economiile cu un comerţ dezvoltat, autorităţile politice controlează pieţele şi percep taxe asupra activităţilor comerciale.

Înainte de secolul al XX-lea, dezvoltarea comerţului a fost limitată în mod esenţial de doi factori: instabilitatea politică şi sărăcia mijloacelor tehnice necesare transportului şi comunicării. Dacă instabilitatea politică era episodică, constrîngerile tehnice erau permanente, astfel încît, pînă într-o perioadă recentă, mărfurile grele şi de mică valoare nu puteau să străbată mari distanţe şi nici nu puteau să se îndepărteze de căile mari de comunicare terestră, fluvială sau maritimă. Progresul transporturilor a înlăturat principalele obstacole din calea dezvoltării comerţului şi tehnicile moderne au dus la o extraordinară creştere a volumului de schimburi.

P.E. LOVEJOY

BOHANNAN P., DALTON G. (ed.), 1961, *Market in Africa*, Northwestern University Press, Evanston. – BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économique et capitalisme: XVe-XVIIIe siècle*; t. II, *Les jeux de l'échange*, Armand Colin, Paris. – CHAUNHURI S., 1987, *Trade and Civilization in the Indian Ocean*, Cambridge University Press, Cambridge. – CURTIN P.D., 1984, *Cross Cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge. – EARLE T.K., ERICSSON J.E. (ed.), 1977, *Exchange System in Prehistory*, New York. – GRAY R., BIRMINGHAM D. (ed.), 1970, *Pre-Colonial African Trade*, Oxford University Press, Londra. – MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle*, Oxford University Press, Londra. – POLANYI K., ARENSBERG C.M., PEARSON H.W. (ed.), 1957, *Trade and Markets in Early Empires*, The Free Press, Glencoe. – SABLOFF J.A., LAMBERG-KARLOVSKY C.C. (ed.), 1975, *Ancient Civilization and Trade*, University of New Mexico Press, Albuquerque. – SIMKIN C.G.F., 1968, *The Traditional Trade of Asia*, Londra.

→ *Schimb*. Kula. *Monedă*

COMPARATIVĂ (ANALIZĂ ~)

Avînd ca obiect variabilitatea culturilor umane, antropologia este, prin definiţie, analiza comparativă a societăţilor umane, fie că încearcă să descrie sau să înţeleagă o societate determinată, fie că îşi propune să deceleze, îndărătul particularului, legi generale, prin analizarea diferitelor culturi sau a unora dintre elementele lor. Totuşi, termenul de „analiză comparativă" sau de „comparaţie interculturală" este utilizat, în general, în cel de-al doilea sens. În acest caz, el desemnează metodele prin care cercetătorul compară în mod explicit fenomenele culturale pentru a le explica sau a le interpreta.

Dacă toată lumea este de acord cu sensul termenului „comparaţie" – analiza deosebirilor şi asemănărilor dintre anumite unităţi date –, divergenţele se manifestă în momentul în care se pune problema alegerii unităţilor de comparat (cum s-ar putea defini limitele lor: societăţi, culturi, sisteme de înrudire, rituri?), a criteriilor de comparabilitate (unităţile comparate fac parte din aceeaşi „clasă"?), a metodei utilizate, a scopului comparaţiei. Diferitele răspunsuri date acestor întrebări sînt strîns legate de istoria teoriei antropologice, precum şi de concepţiile despre comparatism din alte ştiinţe sociale şi din ştiinţele naturale.

Origini

Primele exemple de analiză comparativă a sistemelor socio-culturale se găsesc în încercările de realizare a unei istorii universale. În *Muqaddima*, prolegomenele la istoria sa universală, istoricul şi filosoful arab Ibn Khaldun (1332-1406) a pus bazele unei ştiinţe istorice care implica o sociologie universală. Analiza sa comparativă a două tipuri generale, *badiya* (tipul beduin) şi *hadara* (tipul citadin), rămîne un model al

sau în mod arbitrar, în funcţie de o metodă de segmentare prin opoziţii paradigm
şi sintagmatice care leagă miturile între ele prin intermediul sistemelor de tı
formări, cheia de boltă a analizei comparative structurale.

B. BUC

ARMER M., GRIMSHAW A.D. (ed.), 1973, *Comparative Social Research : Methodolo Problems and Strategies*, Wiley, New York. – BLALOCK H., BLALOCK A.B. (ed.), *Methodology in Social Research*, McGraw-Hill, New York. – BUCHER B., 1977, *La sau ... pendants*, Hermann, Paris ; 1984, „Discours anthropologique et discours théolo au XVI° siècle", în B. Rupp-Eisenbach (ed.), *Histoires de l'anthropologie : XVI^e-XIX^e si* Klincksieck, Paris : 43-54. – DURKHEIM É., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primi de classification : contribution à l'étude des représentations collectives", în *L'Année Sociolog* 6 (1901-1902) : 1-72. – HALLOWELL I., 1965, „The History of Anthropology as an Anth logical Problem", în Darnell R. (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, Harper & New York : 304-321. – HODGEN M., 1964, *Early Anthropology in the XV^th and the X Centuries*, University of Pensylvania Press, Philadelphia. – LÉVI-STRAUSS C., 1949 *structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris ; 1964-1971, *Mythotogiques*, 4 vol., Paris. – MORGAN L.H., 1870, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Fa* Smithsonian Institution, Washington DC. – MURDOCK G.P., 1949, *Social Struc* Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972) ; 1967, „Et graphic Atlas : A Summary", în *Ethnography* 6 : 110-111. – NAROLL R., 1966, „Gal Problem : The Logic of Cross-Cultural Analysis", în *Social Research*, 32 : 50-55. – PADGE 1982, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge. – RADCLI BROWN A.R., 1958, *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chica ROWE J.R., 1965, „The Renaisance Foundations of Anthropology", în *American Anthropolo* 61 (1) : 1-20. – SMELSER N.J., 1976, *Comparative Methods in the Social Sciences*, Pre Hall, Englewood Cliffs. – SPENCER H., 1859, „What Knowledge Is of Most Worth?' Westminster Review, 72 : 1-41 ; 1873, *The Study of Sociology*, Appleton, New York. – TYLOR 1871, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Reli Language, Art and Custom*, Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Rein Paris, 1876-1878) ; 1889, „On a Method of Investigating the Development of Instituti Applied to Laws of Marriage and Descent", în *Journal of the Royal Anthropological Insti* 18 : 245-269.

▶ Human Relations Area Files. *Murdock (G.P.)*

COMUNITATE

Termenul de „comunitate" se caracterizează prin varietatea întrebuinţărilor (Hillery, 1968). Totuşi, această dispersie semantică se organizează în jurul a doi pol elaborare conceptuală, în funcţie abordare : definiţiile propuse pot fi rezultatul abordări culturaliste sau al unei abordări istorice. În primul caz, sînt subliniate as tele psiho-sociologice ale comunităţii (natura relaţiei dintre membrii săi), pe cînd î doilea caz sînt subliniate dimensiunile sale instituţionale şi economice (Chiva, 19 Eizner, în Jollivet, 1974). Antropologia americană a privilegiat, în general, prima c cepţie, prin studierea „comunităţilor" locale, rurale sau de cartier, inserate în interi societăţilor de tip modern. Pentru R. Redfield (1965), esenţa comunităţii const caracterul său holist : ea este un „tot uman" (*human whole*), iar membrii săi tră pentru şi prin ea.

Această insistenţă asupra caracterului de totalitate care defineşte faptul comuni era deja prezentă în construcţiile conceptuale ale gîndirii sociologice din sec al XIX-lea. Opoziţia dintre comunitar şi noncomunitar se regăseşte la F. Tönn (*Gemeinschaft* / *Gesellschaft* „comunitate/societate"), precum şi la H.S. Maine (sta contract) sau la Durkheim (solidaritate mecanică/solidaritate organică). Această log a opoziţiei este inseparabilă de schema evoluţiei societăţilor omeneşti despre car presupunea că poate să explice trecerea ineluctabilă şi ireversibilă de la un tip societate (sau de la o configuraţie a relaţiilor sociale) la un altul. Această trecere a

genului. Bazată pe analiza comparată a trăsăturilor socio-culturale şi psihologice surprinse în dinamica lor, această tipologie conduce la o teorie a instituţiilor şi a genezei lor.

În Europa, analiza comparativă se dezvoltă în epoca Renaşterii, desfăşurîndu-se pe două paliere: punerea sistematică în paralel a societăţilor contemporane cu cele din antichitate, sub influenţa umanismului (Rowe, 1965) şi reflecţia asupra descoperirii Americii şi a originii indienilor (Hallowell, 1965). Dacă o mare parte a acestor lucrări se reduce la „colecţii" de obiceiuri exotice, culese şi comparate fără metodă sau utilizate pentru a demonstra teza mono- sau poligenezei (Hodgen, 1964), trebuie totuşi notate două concluzii teoretice importante: pe de o parte, axiomatica relativistă prezentată în *Apologie de Raymond Sebonde* a lui Montaigne (Bucher, 1984) şi reluată, în linii mari, de filosofii Luminilor (D'Holbach, Helvétius, Rousseau) şi, pe de altă parte, tipologia societăţilor şi teoria evoluţiei culturale, elaborate în lucrările şcolii de la Salamanca, Las Casas şi Acosta (Padgen, 1982; Bucher, 1977). Deosebirile şi asemănările determină o clasificare a culturilor organizată ierarhic în funcţie de mai multe grade ale stării de barbarie sau de civilizaţie care urmează o schemă istorică. Ideea de progres şi dezvoltarea paleontologiei şi a clasificării speciilor naturale în secolul al XVIII-lea vor da un nou avînt acestei metode care se va dezvolta o dată cu evoluţionismul secolului al XIX-lea.

Metodologie

L.H. Morgan a fost primul care a aplicat comparatismul pentru analiza datelor culese pe teren. După ce a inventariat terminologiile înrudirii utilizate de indienii din America de Nord, el le-a legat de alte instituţii şi le-a clasat într-o succesiune evolutivă. Prin trimiterea în lumea întreagă a unor chestionare referitoare la sistemele de înrudire, el a inaugurat o metodă care urmărea să stabilească anumite corelaţii între diverse instituţii din numeroase societăţi. Rezultatul acestui demers va fi crearea de către G.P. Murdock a *Cross Cultural Survey* (1937), care va deveni *Human Relations Area Files* (1949), un catalog al rezumatelor etnografice prezentate în rubrici uniformizate. Utilizat în întreaga lume, el rămîne, împreună cu *World Ethnographic Sample* şi cu *Ethnographic Atlas*, un instrument de referinţă al metodei comparative.

Aplicarea statisticii face parte dintr-o încercare de a rezolva problema relaţiei dintre comparaţie şi clasificare. Pentru a compara două obiecte, trebuie să dovedim mai întîi că ele aparţin aceleiaşi clase (Smelser, 1976). De unde şi eforturile de a stabili, prin metode obiective, tipuri eliberate de supoziţiile observatorului, spre deosebire de „tipurile ideale" ale lui Weber. Această problemă atît de spinoasă a fost numită problema lui Galton. De la Tylor (1889) încoace s-a căzut de acord asupra faptului că criteriile de selecţie a unităţilor care urmează a fi comparate trebuie să fie stabilite în modul cel mai clar. Însă ce garanţie putem să avem că acele corelaţii care servesc la justificarea alegerii se aplică într-adevăr unor societăţi diferite şi că ele nu acoperă, de fapt, fenomene de difuziune ale trăsăturilor culturale pornind de la o sursă comună (Naroll, 1966)?

Dezbaterea privitoare la totemism şi la clasificările primitive (Durkheim, Mauss, 1903) a dus la apariţia unor noi modele teoretice. Astfel, A.R. Radcliffe-Brown (1958) a subliniat superioritatea analizei comparative în raport cu explicaţia istorică pentru înţelegerea jumătăţilor exogamice „eagle-hawk" şi „crow" din Australia. El a apropiat această diviziune de cea a grupurilor opuse care poartă nume de animale, utilizînd în acest fel variabile abstracte pentru a explica un caz particular. Acest tip de cercetare, îmbogăţit prin aportul comparatismului în lingvistica structurală, şi-a găsit împlinirea în metoda comparativă a lui Lévi-Strauss, aplicată mai întîi sistemelor de înrudire (1949), apoi mitologiei (1964-1974). Criteriile de comparabilitate, raportul dintre variabile şi parametri, dintre universalii şi cazurile particulare, toate acestea sînt radical transformate. Alegerea miturilor care vor fi comparate nu mai este determinată *a priori*, ci *a posteriori*. Crudul şi gătitul, originile bucătăriei, parametri care leagă între ele sute de mituri din America de Sud, sînt rezultatul comparaţiei, nu punctul său de pornire. Principiul selecţiei lor se elaborează de-a lungul analizei mitului de referinţă

trebuit să ducă la dispariţia raporturilor comunitare, ipoteză însoţită, mai ales în cazul lui Tönnies, de o reprezentare nostalgică a evoluţiei legăturii sociale în general.

Aceste analize îşi au, într-o anumită măsură, originea într-o constatare: realitatea istorică a formelor sociale, a căror diversitate nu exclude posibilitatea reunirii lor într-un concept unic. Astfel, în cadrul etnologiei societăţilor ţărăneşti, comunitatea a putut fi definită ca o unitate socială restrînsă, trăind într-o economie parţial închisă pe un teritoriu de unde îşi procură majoritatea produselor necesare pentru subzistenţă. Ea ar asocia, în proporţie variabilă, proprietatea colectivă şi proprietatea privată şi ar supune pe membrii săi unei discipline colective, într-un soi de tensiune constantă necesară menţinerii coeziunii şi perpetuării existenţei sale (Chiva, *op. cit.*; Lefebvre, 1963; Parain, 1979). O discuţie clasică a fost consacrată originii comunităţilor, concepute fie ca grupări „naturale", deci primare, fie, dimpotrivă, ca produs al proceselor istorice, legate în acest caz de dezvoltarea feudalităţii (Laveleye, Maurer, Fustel de Coulanges), în măsura în care articularea dintre comunitate şi sistemul feudal poate fi văzută ca supunîndu-se unui principiu unic – întrucît în Europa raportul comunităţilor cu puterea seniorială a variat, în timp, între autonomie şi aservire totală (Stahl, 1969). Totuşi, comunitatea nu reprezintă o formă de grupare socială care corespunde unui mod de producţie determinat. Ipoteza potrivit căreia în ţările industrializate ar prevala o tendinţă de dizlocare a fundamentelor vieţii comunitare tradiţionale (Ravis-Giordani, 1983) trebuie nuanţată; astfel, se poate observa că anumite activităţi economice moderne, precum cele legate de turism, se dezvoltă în cadre de tip comunitar, întărind prin aceasta fundamentul colectiv (Assier-Andrieu, 1986).

În general, în societăţile occidentale apartenenţa la comunitatea sătească, cu drepturile şi datoriile pe care le implică, şi-a găsit legitimarea în relaţiile de rudenie care există între membrii acesteia; însă, în acelaşi timp, faptul comunitar constă tocmai în transformarea acestor legături de rudenie în legături sociale de o natură *sui-generis*. Această consideraţie poate fi extinsă şi la alte tipuri de „comunitate" care se întemeiază pe legături de rudenie: comunităţile de neam (Jonckers, 1983) sau familiale, *zadruga* sud-slavă, „comunitatea tăcută" a Franţei evului mediu; una dintre funcţiile exercitate de extensiunile clasificatoare sau genealogice ale înrudirii este tocmai depăşirea acesteia, cu toate că limbajul ei continuă a fi utilizat. Oricare ar fi importanţa relaţiei pe care o întreţine cu teritoriul, comunitatea se identifică mai ales cu existenţa sa istorică. Această prevalenţă a relaţiei cu timpul se exprimă prin întîietatea consangvinităţii (naşterea determină apartenenţa la comunitate), a suveranităţii cutumei, adică a iluziei întreţinute în mod colectiv în legătură cu reproducerea identică a comunităţii, fapt care exprimă nevoia de perenitate.

J.-F. GOSSIAUX

• ASSIER-ANDRIEU L., 1986, „La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique", în *Ethnologie française*, 16 (4): 351-360. – CHIVA I., 1958, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherches*, UNESCO, Paris. – *Les communautés rurales*; t. I, *Sociétés sans écriture (Afrique-Amérique-Europe)*, 1983, Dessain & Tolra, Paris. – HILLERY A., 1968, *Communal Organizations. A Study of Local Societies*, University of Chicago Press, Chicago. – JOLLIVET M. (ed.), 1974, *Les collectivités rurales françaises*; t. II, *Sociétés paysannes ou lutte de classes au village ? Problèmes méthodologiques et théoriques de l'étude locale en sociologie rurale*, Armand Colin, Paris. – JONCKERS D., 1983, „Les communautés rurales en pays minyanka", în *Les communautés rurales* (I), *op. cit.*: 139-156. – LEFEBVRE H., 1963, *La vallée de Campan. Étude de sociologie rurale*, PUF, Paris. – PARAIN C., 1979, *Outils, ethnies et développement historique*, Éditions Sociales, Paris. – RAVIS-GIORDANI G., 1983, *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*, Edisud, Aix-en-Provence. – REDFIELD R., 1965, *The Little Community*, University of Chicago Press, Chicago. – STAHL H.H., 1969, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*, Editura Academiei Republicii Socialiste România – Éditions du CNRS, Bucureşti – Paris.

CONFLICT → *Gluckman (M.)*

CONGO (BAZINUL FLUVIULUI ~)

„Bazinul fluviului Congo” desemnează aici aria culturală și geografică delimitată la nord și la nord-vest de fluviile Congo, Oubangui și Uele, la est de munți, la sud de podișul Benguela și la vest de litoralul atlantic.

În jurul anului 500 î.Cr., bazinul era populat de vînători și pescari; cincisprezece secole mai tîrziu, agricultura era practicată peste tot, cu excepția cîtorva sectoare împădurite. Într-o primă fază, plantele cultivate (ignama, palmierul de ulei și rafia în zonele de pădure, sorgul roșu și alte tipuri de mei în savană) și unele animale domestice (vite, capre, oi și porci) au fost aduse din regiunile situate la nord de pădure. Apariția taroului, a bananierului, a trestiei de zahăr și a păsărilor de curte (aduse din Asia de Sud-Est prin Tanzania) a dus la accelerarea procesului de constituire a unui complex agricultură – creșterea animalelor. Prezența olăritului și a metalurgiei e atestată încă de la începutul primului mileniu în valea joasă a fluviului Congo și în Shaba, unde, pe la anul 800, Sanga a devenit un centru metalurgic cu o dezvoltată tehnologie a fierului și a aramei. Expansiunea limbilor bantu, pornind din Nigeria și Camerun, s-a încheiat la sfîrșitul acestei perioade. Doar limbile orientale din grupul adamaoua-est și limbile sudaneze centrale, vorbite în nord-estul bazinului, nu aparțin subgrupului bantu al grupului benue-kongo. Este încă puțin cunoscută corelația dintre difuzarea acestor tehnici și expansiunea bantu, însă se știe că aceste două mișcări au ocolit pădurea din est, urmînd rețeaua fluvială și coasta pe la vest.

Reconstruirea istoriei sociale și politice a populațiilor din bazin rămîne încă, în mare parte, incertă: numărul mic de săpături arheologice și absența documentelor scrise fac dificilă stabilirea unei cronologii precise și confruntarea sa cu datele furnizate de tradiția orală.

Celor două zone ecologice ale bazinului, pădurea tropicală (de ambele părți ale Ecuatorului) și savanele împădurite extensive (în sudul pădurii), le corespund două tipuri de organizare socială și de istorie politică. Societățile pădurii, predominant patriliniare, nu au cunoscut decît o slabă centralizare politică: sate legate prin ficțiunea unei descendențe comune sau prin alianțe matrimoniale, „șefii” (mangbele), principate (mongo din sud-est) sau asociații politico-religioase (lega, songye). Pigmeii au fost asimilați de alte populații sau trăiesc într-o situație clientelară față de acestea. În afara populațiilor de pe malul marilor fluvii (bobangi, ngala), care constituie societăți cu conducere de tip Big Man și care au jucat un rol intermediar între piețele din interiorul continentului și cele de pe coastă, societățile pădurii nu au intrat în contact direct cu marile zone de trafic decît în secolul al XIX-lea. În schimb, societățile din savanele meridionale sînt, în afara cîtorva excepții (mai ales populațiile luba centrale), matriliniare. Încă înainte de anul 1500, mai multe regiuni au cunoscut o ierarhizare și o centralizare progresivă a structurilor lor politice, ajungîndu-se la formarea unor regate (populațiile mbundu și kongo la vest, luba și lunda în savanele orientale și, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, yaka, suku și kuba în Kasai). Aceste „regate ale savanei” (J. Vansina) se caracterizau prin existența unei aristocrații care dispunea de o mînă de lucru agricolă formată din sclavi și organiza comerțul la mare distanță. Istoria societăților savanei este marcată de integrarea lor succesivă în zona traficului atlantic și de transformările sociale și economice care au rezultat în urma acesteia, mai ales revoluția agrară consecutivă importării unor noi produse alimentare (manioc, porumb, fasole).

Cînd portughezii au ajuns, în 1482, la gura fluviului Zair, ei au găsit un regat centralizat, în care regele avea dreptul să-i numească și să-i destituie pe guvernatorii majorității provinciilor. Au fost stabilite relații diplomatice în vederea creștinării regatului Kongo și a dezvoltării sale economice pe baza schimburilor comerciale. Creștinarea elitei kongo i-a permis regelui să dobîndească o nouă legitimitate, însă ea a creat, în același timp, conflicte cu deținătorii puterii religioase tradiționale și cu misionarii, care nu au fost niciodată supuși în întregime regelui și care denunțau persistența practicilor

religioase tradiţionale. În virtutea importanţei crescînde a plantaţiilor din Insula São Tomé şi din Brazilia, traficul cu sclavi a dobîndit un loc preponderent în schimburile comerciale. În urma instalării la Luanda a unei colonii portugheze, care a supus regatul mbundu numit Ndongo (în interiorul continentului), presiunile economice şi militare exercitate de portughezi şi de noua clasă de comercianţi portughezo-africani au sfîrşit prin a destabiliza regatul. Înfrîngerea militară a lui Antonio I în 1665 a marcat sfîrşitul monopolului politic şi comercial al regelui, regalitatea păstrînd doar un caracter simbolic. Timp de două secole, regatul va rămîne fragmentat din punct de vedere politic şi comerţul va intra sub controlul „întreprinzătorilor" africani.

În savanele orientale, apariţia statelor luba şi lunda în secolul al XV-lea – regate sacre a căror întemeiere este atribuită unui vînător mitic – şi expansiunile lor succesive stau la originea întemeierii mai multor regate şi „şefii" (Kaniok, Kikonja, Kalundwe şi Kasongo întemeiate de luba, Kazembe şi Kanongesha de lunda), care au adoptat noile forme de organizare politică înainte de a se uni, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, în cadrul imperiilor luba şi lunda. Mai bine adaptată la condiţiile locale decît concepţia luba, bazată pe sacralitatea sîngelui dinastic, transmis în interiorul patriliniei regale, strategia lunda consta în aceea că acorda însemnele puterii sale şefiilor locale şi le integra prin alianţe matrimoniale şi plata unor tributuri, lăsîndu-le, totuşi, o anumită autonomie culturală şi politică. Sistemul succesiunii *poziţionale*, potrivit căruia succesorul unui titlu politic dobîndea şi numele şi statutul de înrudire al predecesorului său, a facilitat acest proces, creînd legături de rudenie permanente între deţinătorii puterii locale şi rege.

Mai la vest, populaţiile imbangala (dizidenţi lunda care s-au reorganizat în tabere militare de jefuitori) au fondat în Kwango regatul Kasanje. Acesta, la fel ca şi regatul Matamba întemeiat de refugiaţi mbundu, a rezistat pătrunderii militare portugheze şi a controlat timp de două secole accesul la pieţele din interior.

În cursul secolului al XIX-lea, cele două „frontiere portughezo-africane" (J.-L. Vellut) de pe coastele de est şi de vest s-au deplasat către interior şi au apărut noi grupuri, mai mobile şi mai bine înarmate decît cele de dinaintea lor. Ocolind la început rutele comerciale tradiţionale, ele au spart monopolurile regale ale comerţului la mare distanţă şi au slăbit sau au răsturnat regatele tradiţionale. Populaţiile chokwe, vînători care făceau comerţ cu fildeş, ceară şi cauciuc, au cunoscut o expansiune demografică şi teritorială datorată acumulării de femei sclave şi de puşti; ele s-au angajat în organizarea unor caravane comerciale şi au cucerit, în cele din urmă, capitala regatului lunda. Negustorii nyamwezi au creat statul Yeke în regiunea populată de lamba şi şi-au asigurat controlul comerţului cu fildeş şi cu sclavi de pe coasta de est. Negustorii swahili care au sosit în nord-estul bazinului au supus „şefiile" locale. În anii 1880, sosirea belgienilor şi a englezilor şi implantarea unei administraţii coloniale (Congo, Rhodesia de Nord, Angola), încheiată pe la 1920, au pus capăt independenţei formaţiunilor politice africane. Puterile europene au instaurat o economie bazată pe exploatarea minelor şi a plantaţiilor. Perioada colonială s-a terminat în momentul apariţiei statelor africane moderne: Zair (1960), Zambia (1964) şi Angola (1975).

R. HASTEROK

● BIRMINGHAM D., 1981, *Central Africa to 1870. Zambezie, Zaire and the South Atlantic*, Cambridge University Press, Cambridge. – BIRMINGHAM D., MARTIN P.M. (ed.), 1983, *History of Central Africa*, 2 vol., Longman, Londra – New York. – DOUGLAS M. (1963), 1977, *The Lele of the Kasai*, International African Institute, Londra. – HARMS R., 1981, *River of Wealth, River of Sorrow. The Central Zaire Basin in the Era of the Slave and Story Trade, 1508-1891*, Yale University Press, New Haven. – HEUSCH L. de, 1972, *Mythes et rites bantous*; t. I, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris. – HILTON A., 1985, *The Kingdom of Kongo*, Clarendon Press, Oxford. – MACGAFFEY W., 1986, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*, University of Chicago Press, Chicago – Londra. MILLER J.C., 1976, *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*, Clarendon Press, Oxford. – TURNER V., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among*

the Ndembu of Zambia, Hutchinson, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972). – VANSINA J., 1965, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Éditions Universitaires du Congo, Kinshasa; 1966, *Kingdoms of the Savanna*, University of Wisconsin Press, Madison; 1982, *The Children of Woot. A History of the Kuba People*, University of Wisconsin Press, Madison. – VELLUT J.-L., 1972, „Notes sur les Lunda et la frontière luso-africaine (1700-1900)", în *Études d'histoire africaine*, 3: 61-166.

CONKLIN Harold C.

Antropolog american născut în 1926, Harold C. Conklin a fost unul dintre pionierii cercetării din generația sa. În 1945 pleacă în Filipine, unde studiază populațiile hanunoo din Mindoro, de care va rămîne legat numele său. În 1954 își susține teza de doctorat (PhD) la Universitatea Yale. Intitulată *The Relation of Hanunoo Culture to Their Plant World*, aceasta poate fi considerată una dintre lucrările fundamentale ale „etnologiei". În aceeași perioadă publică articolul (concis, însă esențial) „Hanunoo Color Categories", care va deveni unul dintre textele clasice ale antropologiei americane de după război. La descrierea și analiza antropologică a populațiilor hanunoo din arhipelagul Sulu se va adăuga mai tîrziu, tot în Filipine, și studiul, de o cu totul altă factură, asupra populațiilor ifugao din cordiliera centrală de pe insula Luzon. La Yale, Conklin predă ecologie, lingvistică și antropologie.

Conklin și-a înscris demersul pe linia lui F. Boas, E. Sapir, B. Lee Whorf, A.L. Kroeber și mai aproape de el, M. Swadesh, M. Hass, F.G. Lounsbury; simultan, el s-a îndreptat către naturaliști și taxonomiști. În ultima parte a secolului al XIX-lea, botaniștii americani de la *Botanical Surveys* au început să culeagă informații referitoare la cunoștințele indienilor despre mediul natural și, în acest scop, au elaborat o metodă de anchetă pluridisciplinară. Reflecția teoretică a lui Conklin s-a dezvoltat plecînd de la o nouă perspectivă asupra metodologiei de teren, „New Ethnography", întrebarea fundamentală fiind următoarea: cum să traduci gîndirea indigenilor, fără să o falsifici, în limba etnografului? Cum să exprimi categoriile, ordinele, noțiunile care dau seamă de percepția, cunoștințele și reprezentările elaborate de o societate despre universul natural cu care este confruntată? Explicarea modelelor autohtone trece prin observarea concretului, prin acumularea meticuloasă a faptelor legate de limbaj și de societate și prin analizarea sistematică a datelor într-o perspectivă totalizantă, întîietatea acordată „sistemului" în raport cu elementele sale apropiind această abordare născută din antropologia culturală de antropologia structurală.

Studierea muntenilor ifugao l-a condus pe Conklin la elaborarea unui *Ethnographic Atlas of Ifugao* (1980): teritorialitatea, arendarea funciară, organizarea spațiului, habitatul, tehnicile, utilizarea pămîntului, organizarea muncii, organizarea familială, relația cu spațiul natural și cu teritoriul politic, toate acestea sînt inventariate și analizate cu rigurozitate. Ansamblul informațiilor provine din articularea mai multor discipline: etnolingvistică, antropologie socială, topografie, fotogrametrie, fotografie, prelucrarea cantitativă a datelor. Departe de a pune capăt anchetei și analizei antropologice, această capodoperă a stimulat apariția unor noi șantiere.

N. REVEL

▶ 1953, *Hanunóo-English Vocabulary*, University of California Press, Berkeley. 1954, *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Ph.D., Yale University, New Haven. 1955, „Hanunóo Color Categories", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 11-4: 339-344. 1957, „Hanunóo Agriculture, a Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines", FAO, în *Forestry Development Paper*, n° 12. 1958, „Betel Chewing among the Hanunóo", în *National Research Council of the Philippines*, 411 (reed., 1977, în *Filipino Heritage, The Making of a Nation*, 1: 174-181). 1962, „Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", în *International Journal of American Linguistics*, 28-2, part IV: 119-141. 1963, *El estudio del cultivo de roza. The Study of Shifting Cultivation*, Unión Panamericana,

● CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania*, University of Hawaï Press, Honolulu. – ELWIN V., 1947, *The Muria and Their Gothul*, G. Cumberlede – Oxford University Press, Bombay (trad. fr. *Maison des jeunes chez les Muria*, Gallimard, Paris, 1959). – GRIAULE M., 1938, *Jeux dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. – KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society : the Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). – LALLEMAND S., LE MOAL G. (ed.), 1981, „Un petit sujet", în *Journal des Africanistes*, 51 (1-2). – MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Payot, Paris, 1973). 1970, *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Natural History Press – Doubleday, Garden City – New York (trad. fr. *Le fossé des générations*, Denoël-Gonthier, Paris, 1971). 1972, *Blackberry Winter : My Early Years*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Du givre sur les ronces*, Le Seuil, Paris, 1977). – ORTIGUES M.-C., ORTIGUES E., 1966, *Œdipe africain*, Plon, Paris. – RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez le Wolof du Sénegal*, Payot, Paris. – SANTERRE R., MERCIER-TREMBLAY C. (ed.), 1982, *La quête du savoir. Essai pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal. – VIDAL P., 1976, *Garçons et files. La passage à l'âge d'homme chez les Gbaya-Kara*, Publication du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris X, Nanterre. – WHITING B.B. (ed.), 1953, *Six Cultures. Studies of Child Rearing*, J. Wiley & Sons, New York – Londra. – WHITING J.M.W., CHILD I.L., 1952, *Child Training and Personality. Cross-Cultural Study*, Yale University Press, New Haven – New Jersey.

COREEA

Coreenii, al căror număr depășea 65 de milioane în 1988, sînt prezenţi în peninsula Coreea, în China (Manciuria), în URSS, în Japonia şi în Statele Unite. Ei vorbesc o limbă aglutinantă care face parte din familia uralo-altaică. În 1443 a fost inventat un alfabet original (*han'gŭl*).

Un mit de întemeiere arată că originea coreenilor urcă pînă la Tan'gun, care ar fi trăit în 2333 î.Cr. Coreea a apărut în urma unei fuziuni a popoarelor nomade venite din nordul peninsulei care s-au sedentarizat progresiv. Prezenţa orezului este atestată din anul 1000 î.Cr. Timp de secole, peninsula a fost o punte de legătură între cultura continentală şi insulele arhipelagului nipon.

Modul de filiaţie este patriliniar, iar rezidenţa patrilocală aparţine celui mai mare dintre fraţi. Există 207 patronime. Indivizii care poartă acelaşi nume se diferenţiază prin apartenenţa la clanuri localizate (*pon*) şi la ascendenţe (neamuri) patriliniare care îi regrupează pe indivizii ce se revendică de la un strămoş comun. În Coreea de Sud, căsătoria între purtătorii aceluiaşi patronim este interzisă practic, iar căsătoria între membrii aceluiaşi clan este interzisă oficial. Femeile căsătorite îşi păstrează numele. Folosirea registrelor genealogice, altădată rezervată familiilor ştiutorilor de carte aristocraţi, este astăzi generală. Cea mai mare parte a coreenilor îşi revendică o origine aristocratică, dovedită prin genealogia lor.

După introducerea budismului (secolul al IV-lea) şi a neoconfucianismului (secolul al XIV-lea), şamanismul a fost refugiul tradiţiei religioase naţionale; de la începutul secolului al XX-lea, el a reprezentat un obiect de studiu pentru folclorişti. Şamanii sînt, în proporţie de două treimi, femei (*mudang*). Ei sînt nu numai depozitarii unui tip de relaţie specială cu lumea supranaturală, ci şi păstrătorii celei mai mari părţi a tradiţiei orale, a muzicii şi a dansurilor specifice diferitelor regiuni ale peninsulei. Ei se adaptează foarte bine la dezvoltarea actuală a Coreei de Sud, existînd, în medie, un şaman la o mie de locuitori.

A. GUILLERMOZ

● CHO H., 1982, *Der Koreanischer Schamanismus : Eine Einfürung*, Museum für Völkerkunde Hamburg, Hamburg. – DESCHAMPS C., 1986, *Fêtes paysannes et culture populaire : la lutte à la corde en Corée*, Centre d'Études Coréennes du Collège de France, Paris. –

Washington DC. 1964, „Ethnogenealogical method”, în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of G.P. Murdock*, Mac Graw-Hill, New York 1968, *Ifugao Bibliography*, Yale University Press, New Haven. 1980, *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References through 1971*, Yale University Press, New Haven. 1980 (cu asistenţa lui Puggūwon Lupāih şi Miklos Pinther), *Ethnographic Atlas of Ifugao, A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon*, Yale University Press, New Haven.

CONSANGVINITATE → *Parentale (Sisteme ~) 2 – Genealogie*

COPILĂRIE

Fără a neglija întru totul copilăria, antropologia socială nu i-a acordat totuşi niciodată un loc preponderent; o dovedeşte şi remarca deziluzionată a lui M. Mead în legătură cu fostul său soţ, antropologul R. Fortune: „Reo a decis că se va ocupa de cultură, iar mie îmi va lăsa limba, copiii şi tehnicile” (Mead, 1977: 210). Totuşi, americanii aparţinînd şcolii „Culture and personality”, dornici să determine în ce fel societăţile creează anumite tipuri de temperament, s-au străduit să arate felul cum individul devine ceea ce vrea ambientul să facă din el. Astfel, în lucrarea sa consacrată copilăriei în Manus (Melanezia), M. Mead (1930) analizează rolurile parentale, descrie achiziţionarea deprinderilor fizice, repereează formele de transmitere a valorilor sociale. Ea insistă asupra coerenţei necesare a societăţilor, care trebuie să-şi ofere mijloacele propriei lor reproduceri; de aceea acuză lipsurile educaţiei americane (opunînd disponibilitatea taţilor din Manus absenteismului părinţilor americani) şi subliniază că unele aspecte ale relaţiilor dintre părinţi şi copii nu răspund scopurilor pe care această educaţie ar trebui să le urmărească. Din această comparaţie, M. Mead va trage toate concluziile mult mai tîrziu, în abila tipologie a legăturilor ascendente – descendente, propusă în *Culture and Commitment* (Mead, 1970). Cît despre susţinătorii „personalităţii de bază”, aceştia, mai ales A. Kardiner (1939), căutînd să separe elementele constitutive ale unui ansamblu cultural, au ajuns să includă între „instituţiile primare” disciplinele impuse copiilor mici: modalităţile alăptării, condiţionarea relativă la dependenţa sau autonomia comportamentului, atitudinea marcată sau nu faţă de excremente, tolerantă sau represivă faţă de sexualitate. Oricît ar fi de discutabile, aceste teze au avut în Statele Unite meritul de a da un impuls viguros, timp de mai multe decenii, cercetărilor antropologice specializate. Pe lîngă manuale şi ghiduri de anchetă, le datorăm cercetătorilor americani monografii (Whiting, 1953) şi studii comparative – întreprinse după metoda preconizată de Murdock – asupra formelor de educaţie primară (Whiting, Child, 1952); folosindu-se de parametri cuantificabili, studiile comparative s-au extins asupra a aproximativ două sute de societăţi (*Ethnology*, 1971, 1976, 1977). În Franţa, indiferenţei lui M. Mauss, care consacrase copilăriei vreo douăzeci de pagini, îi urmează interesul măsurat al lui M. Griaule. Acesta din urmă opune credinţei adulte, eminamente precară, jocurile copiilor, rămăşiţe deformate, însă vivace, ale cultelor dispărute (Griaule, 1938). De-abia o dată cu şcoala etnopsihiatrică din Dakar (lucrările lui G. Collomb, A. Zempléni, H. Erny, E. şi M.-C. Ortigues) copilăria în mediul tropical ajunge să devină obiectul unei abordări interdisciplinare. Acestui curent i se alătură J. Rabain (1979), care face o minuţioasă descriere a formaţiei tînărului wolof: învăţarea datoriei şi a darului, raportarea la propriul său corp şi corpul celuilalt, apropierea de universul obiectelor, accederea la schimbul verbal. Mai apropiaţi de tradiţia lui Griaule, alţi cercetători se preocupă mai ales de tratamentul ritual al naşterii sau de diversele etape socio-religioase ale trecerii de la copilărie la stadiul de adult (Lallemand, Le Moal, 1981). Dincolo de sensibilitatea sa la fluctuaţiile teoretice şi la specializările regionale, studiul antropologic al copilăriei a permis apariţia unor sub-teme: sexualitate (Elwin, 1947), iniţiere (Vidal, 1976), educaţie (Santerre, Mercier-Tremblay, 1982), adopţie (Carroll, 1970).

E. LALLEMAND

EIKEMEIER D., 1980, *Documents From Changiwa-ri : A Further Approach to the Analysis of Korean Villages*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. – GUILLERMOZ A., 1983, *Les algues, les anciens, les dieux : la vie et la religion d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens*, Léopard d'Or, Paris. – HARVEY Y.K., 1979, *Six Korean Women : The Socialisation of Shamans*, West Publishing Company, St. Paul. – HUHM H.P., 1980, *Kut : Korean Shamanist Rituals*, Hollym, Seul. – JANELLI R.L., YIM JANELLI D., 1982, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford University Press, Stanford. – KENDALL L., 1985, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*, University of Hawaï Press, Honolulu. PARK B. [PAK Pyŏngsŏn], 1973, *Le récit de la princesse abandonnée et les médiums à travers l'histoire de Corée*, Yonsei University Museum, Seul. – WALRAVEN B.C.A., 1985, *Muga. The Songs of Korean Shamanism*, Dordrecht.

CORNUL AFRICII

Cornul Africii este alcătuit din podișurile înalte etiopiene, bogate în precipitații și fertile, și din versantele lor mai mult sau mai puțin aride. Prezența omului aici este foarte veche (fosile vechi de 3,5 milioane de ani, producții litice de 2,7 milioane de ani) și continuă (situl de la Melka-Kontouré era locuit încă din oldowayan). În schimb, datele despre neolitic sînt foarte puține (singurul sit bine datat este cel de la Djibouti, 3440 î.Cr.), ceea ce este regretabil în măsura în care numeroase plante cultivate sînt originare din această regiune. Pe podișurile înalte septentrionale se practică o agricultură cerealieră, utilizîndu-se plugul cu tracțiune animală, iar pe podișurile din sud-vest horticultura (în principal *Ensete edulis*) cu săpăligi și bețe cu care se scurmă pămîntul. În zonele joase cele mai aride locuiesc crescători de animale nomazi, iar savanele sud-sudaneze permit o agricultură mixtă cu săpăligi.

Cornul Africii este populat aproape în totalitate de vorbitori hamito-semiți. Cînd, în secolul al V-lea î.Cr., imigranții arabi au introdus scrierea și metalurgia aramei și a fierului, limbile kușitice și omotice se vorbeau de mai multe mii de ani, iar limbile etio-semitice de cel puțin cinci secole.

În secolul I d.Cr. s-a constituit regatul Axum, al cărui suveran s-a convertit la creștinism în 328. La apogeul său, acest regat a controlat teritorii care se întindeau între Nil și Yemen. Izolat de expansiunea islamului, statul axumit, care a adoptat numele de Etiopia, s-a dezvoltat către interior, făcîndu-și vasale populațiile vecine și asimilîndu-le – într-o primă fază populațiile agueu și gafat – într-un proces care funcționează încă în epoca modernă : creștinare, substituirea filiației bilaterale cu filiația patriliniară, apoi constituirea unei identități care unește nobilimea neereditară și țăranii proprietari împotriva musulmanilor, a artiștilor integrați în caste și a sclavilor. Aceste solidarități provoacă eșecul hegemoniei împăratului (*atse* sau *negus*), constrîns să se înțeleagă cu reprezentanții lor pentru a putea impune tributul populațiilor periferice. Istoria etiopiană este făcută dintr-o succesiune de faze de unitate care duc la cuceriri (apogeul este atins în mai multe rînduri : secolele al XIV-lea – al XV-lea, sfîrșitul secolului al XVII-lea, secolul al XX-lea) și faze de discordie, care lasă țara la discreția invadatorilor (secolele al XVIII-lea – al XIX-lea). Legitimitatea împăratului se bazează pe mitul ascendenței sale solomoniene. Identitatea etiopiană, întemeiată pe genealogii nu prea profunde, are ca osatură un creștinism necalcedonian care inspiră o strălucită cultură materială (biserici rupestre și construite, picturi și obiecte liturgice) și intelectuală (literatura de limbă gueză), care însă nu prea lasă loc cunoașterii profane (cronici, tratate medicale).

Începînd din secolul al X-lea, în estul Etiopiei au fost întemeiate sultanate. Adal, cel mai puternic stat musulman care a existat vreodată în această regiune, a grupat popoarele afar, harari, argobba și somali. Suveranul său a pustiit Etiopia între 1531 și 1543 în numele jihadului proclamat la puțină vreme după venirea portughezilor în golful Aden. Aceste tulburări politice au determinat importante mișcări de populație. Hadiya, vorbitori de limbi semitice și kușitice, vasali ai Etiopiei, au emigrat, în parte, de la est către vest, în depresiunea Rift. Descendenții lor sînt guragii orientali, quebenna,

alaba, notunlii hadiya, kambata şi sidamo. Această mişcare a fost accelerată de deplasarea populaţiei oromo, care, după ce a dus o viaţă semipastorală în regiunea Bale, l-a supus pe hadiya orientali şi nu a cruţat decît cetatea Harar, menită să devină un centru de propagare a islamului.

Societatea oromo avea ca principală instituţie politică un sistem de vîrstă, *gada*, ale cărei clase erau recrutate nu pe baza vîrstei naturale, ci pe baza vîrstei generaţionale. În cursul înaintării către nord-vest, sistemul generaţional s-a dislocat în favoarea unor grupări" militare, permanente şi ereditare, dintre care unele vor adopta în secolul al XIX-lea islamul (statele din Guibe). Şefii oromo care au pătruns în provinciile centrale s-au creştinat şi au jucat un rol important la curtea imperială de la Gondar în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Sistemul de vîrstă oromo a fost adoptat de mai mulţi din vecinii lor sedentari de limbă kuşitică, însă la aceştia puterea era exercitată de adunări ale bătrînilor formate pe baza cetăţii (konso) sau a relaţiilor de vecinătate sau de clan (sidamo, derassa). Păstorii de pe malurile lacului Turkana (dassaneci şi niloţi nyangatom, mursi, bodi) au dezvoltat şi ei sisteme de vîrstă.

Mai spre nord, în principatele ometo, politica era lăsată în sarcina unor adunări democratice cu bază rezidenţială. Acestea îi alegeau pe demnitari şi vegheau la limitarea puterilor „sacrificatorilor" ereditari (ţinuturile Gamo şi Borodda), care totuşi reuşeau uneori să întemeieze monarhii (Oualeita). Un asemenea proces ar putea să se afle la originea formării, în cazul altor populaţii de limbi omotice, a monarhiilor sacre cu o bază mai mult sau mai puţin segmentară (basketto, ari, male, guimara) sau organizate în state mai mult sau mai puţin puternice (anfillo, djandjero, gonja meridionali: cheka, bocha, hinnario, kafa). Între secolele al XIII-lea şi al XVI-lea, etiopienii i-au respins pe gonja către sud şi vest, făcîndu-şi vasale multe dintre aceste state şi principate, printre care şi foarte bogatul Hinnario.

La extremitatea Cornului Africii, populaţiile somali au constituit o „democraţie pastorală" (I.M. Lewis), în parte nomadă, segmentară şi bazată pe neam (ascendenţă), mai mult sau mai puţin islamizată. Aflate încă din secolele al X-lea – al XII-lea într-o expansiune constantă către sud-vest, ele i-au respins pe oromo sau i-au asimilat, sedentarizîndu-se (populaţia sab) în apropierea cursurilor de apă permanente. Pe versantul dinspre Marea Roşie, societatea pastorală a afarilor este mai stratificată, iar în nord cea a populaţiei bedja este încă şi mai stratificată.

Teritoriile etiopiene de la graniţa cu Sudanul sînt ocupate de populaţii care vorbesc limbi nilo-sahariene: la sud de Baro, grupurile suri, anyua şi nuer, iar la nord, grupurile koman, bertha, kunama şi narea. Populaţiile septentrionale au avut de îndurat din partea etiopienilor şi a puterilor musulmane de pe Nil numeroase expediţii de pradă, fiind nevoite să plătească tributuri foarte mari în aur şi sclavi. În replică, populaţiile koman au dezvoltat solidarităţi bazate pe o endogamie legată de reciprocităţile alianţei.

În perioada colonială, Etiopia a fost singura ţară africană care şi-a păstrat independenţa. Victoria de la Adowa asupra italienilor (1896) a deschis calea încheierii unor tratate privind frontierele cu Italia (Eritreea, Somalia italiană), Franţa (Somalia franceză) şi Marea Britanie (Somalia britanică, Kenya, Sudan). Aceste tratate au ratificat reînnoirea statului etiopian şi politica imperială de recucerire a zonelor aflate la marginile sale, politică orientată, la fel ca în trecut, înspre obţinerea de tributuri. Dacă unele state (Djimma, Leqa şi Tchellen ale populaţiilor oromo) şi-au păstrat, supunîndu-se, instituţiile, această „restaurare" a fost sursa unor tensiuni între funcţionari şi coloniştii etiopieni, precum şi între notabilii indigeni vasalizaţi şi populaţiile reduse la o stare de semisclavie. Ca reacţie, acestea din urmă dezvoltă ritualuri religioase de legitimare a autorităţii, acordînd un loc important posesiunii, un mod tradiţional în întreaga regiune de intrare în relaţie cu supranaturalul.

După scurta perioadă italiană (1935-1941), în vreme ce coloniile europene şi-au dobîndit independenţa, împăratul Haile Selassie a anexat Eritreea şi a înlocuit vechile

raporturi feudale cu o administrație modernă, al cărei centru rămînea persoana ... Revoluția care l-a detronat în 1974 a dezamorsat revolta populațiilor meridionale, însă nu a putut opri mișcările de eliberare postcoloniale (Eritreea, Ogaden). De atunci, în regiune domnește o situație de criză. Deși omogenă din punct de vedere etnic, Somalia iredentistă este pradă unor tulburări interne provocate de conflictele dintre clanuri. Cît despre guvernul etiopian, el se sprijină, gestionînd în mod autoritar dificultăți economice deosebit de grave, pe o puternică tradiție etatistă, însă se confruntă în continuare cu nevoia de a realiza din nou consensul național.

J. MERCIER

• ABÉLÈS M., 1983, *Le lieu du politique*, Société d'Ethnographie, Paris. – ASMAROM L., 1973, *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*, The Free Press, New York. – BRAUKAMPER U., 1980, *Geschichte der Hadiya Süd-Äthiopiens*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. – BUREAU J., 1981, *Les Gamo d'Ethiopie. Étude du système politique*, Société d'Ethnographie, Paris. – DONHAM D., JAMES W. (ed.), 1986, *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Cambridge University Press, Cambridge. – HALLPIKE C.R., 1972, *The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People*, Clarendon Press, Oxford. – KNUTSSON K.E., 1967, *Authority and Change. A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Etnologiska Studier, Göteborg, 29. – LANGE W., 1982, *History of Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. – LEWIS H.S., 1965, *A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830-1932*, University of Wisconsin Press, Madison – Milwaukee. – LEWIS I.M., 1961, *A Pastoral Democracy : A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, Londra. – MARKAKIS J., 1974, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional University Polity*, Clarendon Press, Oxford. – SHACK W.A., 1966, *The Gurage. A People of Ensete Culture*, Oxford University Press, Londra. – TADDESSE TAMRAT, 1972, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Clarendon Press, Oxford. – TRIULZI A., 1981, *Salt, Gold and Legitimacy*, Instituto Universitario Orientale, Napoli.

CORP

Literatura etnografică pune în evidență existența unei multitudini de reprezentări ale corpului în timp și în spațiu. Din această diversitate pot fi degajate două paradigme fundamentale. În prima intră societățile care disociază „sufletul" de suportul său corporal, așa cum se întîmplă în Occident, după modelul lui Platon. A doua integrează acele sisteme care îl consideră pe om un „microcosmos", replică sau chintesență a universului, „macrocosmosul" (Paracelsus); această doctrină este uneori consemnată și în texte canonice, precum *Upanișadele* vedice. Dacă multe povestiri cosmogonice descriu nașterea omului din pămînt, precum teogonia lui Hesiod, în schimb altele, mai ales în Tibet, explică nașterea omului plecînd de la corpul unei ființe cosmice sau de la un ou care cuprindea totul (Stein, 1962). Nu ne vom mira deci că ideea unui izomorfism între structura organică a omului și cea a lumii își găsește prelungirea în unele filosofii politice care leagă suveranitatea de ordinea cerească. Metafora emblematică a celor „două trupuri ale regelui", în monarhia engleză, asociază un corp omenesc perisabil unui corp politic nemuritor (Kantorowicz, 1957). În acest spirit, se detașează formula unui rege mediator între spațiul uranian și cel htonian (populațiile bantu din zona Marilor Lacuri). Cît despre imaginea rătăcitoare a șamanilor siberieni, care fac o „călătorie" în spațiu pentru a trece prin diferite probe inițiatice, ea sudează, în felul său, persoana umană și domeniul celest.

În toate aceste societăți care cred într-un corp „deschis" către lume, sînt explicitate componentele externe ale persoanei: suflete multiple, suflu identificat cu „aerul", umbră, alter ego – noțiuni combinate uneori cu ideea unei metamorfoze într-un animal-dublu (concepție atestată în „nahualismul" mezoamericanilor). Fenomenele de posesiune, cum ar fi cele care particularizează cultul *candomblé* din Bahia, se exprimă, în idiomul preoților, în termenii unei „coborîri" epifanice și ai „călăririi" actorilor de către zei. În Africa subsaheliană există corespondențe termen cu termen între componentele interne

ale corpului omenesc şi unele suporturi animale sau vegetale, aşa cum se întîmplă la populaţia fali. Simbolismul periferiilor corporale deţine un loc important acolo unde pielea şi părul sînt asimilate unui înveliş vegetal sau celest sau în cazul în care sînt descrise principiile unei teorii a circulaţiei fluidelor (sînge, mucozităţi etc.); la fel se întîmplă cînd li se atribuie orificiilor un rol important în reprezentările interiorităţii şi exteriorităţii corporale (Douglas, 1967). Din aceste elaborări speculative apar noţiuni semnificative, precum „homeostazia", „entropia" sau „fortificarea energetică" (în corpul oamenilor, ca şi în corpul lumii). Dar această permeabilitate a corpului în faţa mediului său înconjurător nu este privilegiul exclusiv al societăţilor în care reprezentările personale şi cele ale cosmosului se află în situaţie de implicaţie mutuală. Ea apare de exemplu şi în Europa Occidentală, în sistemele etiologice care insistă asupra dimensiunii persecutorii a dezastrelor biologice, aşa cum s-a întîmplat în Franţa, în departamentul Mayenne (Favret-Saada, 1977).

Corpul este şi un puternic instrument de reperare a coordonatelor spaţio-temporale. El este adesea – cum se întîmplă la dogoni – suportul definirii direcţiilor cardinale. Aproape peste tot în lume, pornind de la examinarea polarităţilor sexuale, sînt elaborate modele binare, simetrice sau asimetrice, care lasă uneori locul unor construcţii mai complexe (Platt, 1978), după modelele ortogonale andine.

J. GALINIER

● G. DIETERLEN (ed.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris. – DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971). – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. – FEDRY J., 1976, „L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue Sàr (Tchad)", în *L'Homme*, 1976, XVI (I): 65-107. – FIRTH R., 1973, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra. – KANTOROWICZ E., 1957, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (trad. fr. *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1989). – LOPEZ AUSTIN A., 1980, *Cuerpo humano a ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Ciudad de Mexico. – PLATT T., 1978, „Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie", în *Annales* (5-6) 1081-1107. – STEIN R., 1962, *La civilisation tibétaine*, Dunod, Paris.

CORPORALE (TEHNICI ~)

„Înţeleg prin acest cuvînt modalităţile prin care oamenii, societate de societate, ştiu să se servească de propriul corp într-o manieră tradiţională." Astfel se exprima M. Mauss (1935) într-o pledoarie pentru studierea gestualităţii omeneşti. Domeniu al implicitului prin excelenţă, gestul scapă descrierii verbale şi rămîne adesea marele uitat al literaturii etnografice. Deşi puternic determinată de factori de ordin anatomic şi fiziologic, activitatea posturală şi motrice oferă o mare diversitate culturală. O analiză funcţională a tehnicilor corporale face să apară patru mari domenii în care se articulează, în grade diferite, culturalul şi biologicul:

1) Activitatea corporală legată direct de marile funcţii biologice: a mînca, a dormi, a se aşeza, a merge, a scuipa, a urina, a se spăla, a naşte etc. Să luăm cîteva exemple. O activitate atît de obişnuită cum este mersul poate să facă să apară variaţii nebănuite legate de „stilul" de mers, de rezistenţă, de viteză, de greutăţile purtate (Devine, 1985). La fel stau lucrurile cu obişnuinţele posturale de odihnă sau de muncă (Hewes, 1955): poziţia verticală de odihnă cu sprijin pe un picior, poziţia şezînd pe un scaun sau pe un taburet, poziţia ghemuit, poziţia şezînd pe pămînt cu picioarele întinse sau încrucişate etc. Utilizarea acestor diferite posturi va putea să aibă în anumite situaţii o oarecare influenţă asupra organizării gestului tehnic.

2) Mişcarea tehnică, cuplul gest – unealtă. A. Leroi-Gourhan spunea despre unealtă că „nu există cu adevărat decît prin gestul care o face eficace din punct de vedere tehnic".

Corpul poate fi utilizat direct ca instrument – diverse lucruri pot fi cărate pe cap, în spate, legate sau nu (legare frontală, pectorală), pe umeri, în bandulieră sau în balanță etc. sau indirect – tehnici de strivire, de frămîntare, de presare cu piciorul sau cu mîna. Multitudinea tehnicilor care uzează de una sau mai multe unelte face foarte dificilă studierea mișcării tehnice. Nomenclatura elaborată de Leroi-Gourhan în cartea sa *L'homme et la matière* (1943) poate reprezenta un punct de plecare în acest demers. Dacă ne referim la lovire, singurul mijloc de a acționa asupra materiei pentru „a crăpa, a ciocăni, a tăia, a șlefui, a împărți materia pentru a o recompune pe urmă...", există trei tipuri: prin aruncare, prin așezare, prin percutare. Mișcările asociate vor fi diferențiate prin durată, prin amplitudine, prin forma traiectoriei, prin forța musculară necesară, prin numărul mișcărilor succesive efectuate, fiecare dintre acești parametri fiind legat nu doar de unealtă, ci și de materia asupra căreia se acționează, precum și de postura de bază (poziția axei vertebrale și a capului, element esențial în derularea gesturilor: fierarul din Europa Occidentală lucrează cel mai adesea în picioare, pe cînd în numeroase societăți africane el lucrează așezat. Așadar, se constată că gesturile tehnice nu depind doar de opțiunile tehnice propriu-zise, ci și de opțiuni culturale mai generale: utilizarea sau neutilizarea unui scaun, a unor planuri înălțate pentru punerea obiectelor etc.

3) Activitatea gestuală cu funcție de comunicare, fie că este legată sau nu în mod direct de vorbire. Alături de limbajele „cu semne", care posedă o gramatică și pot să se substituie vorbirii, există și limbaje „emblematice" (Efron, 1942), ansambluri de acțiuni simbolice în care mișcarea posedă o semnificație verbală specifică, cunoscută de marea majoritate a membrilor grupului. Codificarea gestuală a emblemei poate fi iconică (mișcarea seamănă într-o oarecare măsură cu ceea ce vrea să transmită) sau total arbitrară (Ekman, 1977).

Dacă emblemele țin explicit de un limbaj codificat cultural, gesturile care însoțesc limbajul și mișcările faciale constituie un instrument de comunicare extrem de eficace, însă un inventar precis al acestora nu este ușor de făcut. Darwin a avansat ideea potrivit căreia există șase emoții de bază, care trimit la șase patternuri de activitate musculară care exprimă cu precizie bucuria, dezgustul, frica etc. Această idee a universalității în exprimarea emoțiilor a fost pusă sub semnul întrebării de numeroși autori (E. Leach, M. Mead, W. La Barre), pentru care cultura este factorul determinant. În fapt, cercetări mai recente (Eckman, 1977) au arătat că anumite norme culturale pot să valorizeze controlul sau chiar mascarea exprimării emoțiilor în diferite circumstanțe, introducînd astfel posibilitatea unor importante variații culturale.

Multe aspecte ale activității corporale legate de comunicare ar mai putea să fie discutate în acest context, de exemplu sincronia mișcărilor corpului la diferiți interlocutori (Kendon *et al.*, 1975) sau comportamentele proxemice (situația raportului subiecților în spațiu; Hall, 1966).

4) Mișcările „instituționalizate". Sînt regrupate sub acest termen mișcările legate de ritualuri, de dans, de jocuri și de sport. Gestualitatea practicată în aceste diferite domenii posedă o semnificație socială și culturală foarte accentuată.

Studiul tehnicilor corpului duce la trei concluzii principale:

- modul în care omul își utilizează corpul diferă în funcție de cultură. Într-un studiu despre dans cu referire la mai mult de patru sute de grupuri culturale, A. Lomax și colaboratorii săi (1969) au construit o „geografie" a gestualității umane cu ajutorul a trei indici principali: postura de bază, părțile corpului cu cele mai multe articulații (degetele, mîinile, capul etc.), traiectoria mișcării (liniară, curbă);
- există o relație permanentă între gestualitate și alți factori socio-culturali. A.G. Haudricourt (1948) stabilește, de exemplu, un raport între concepția despre îmbrăcăminte, modul de a căra poveri și anumite obișnuințe gestuale;
- învățarea gesturilor se face rareori într-un cadru instituționalizat și este de două tipuri: „modelarea" corpului copilului prin intermediul unor manipulări posturo-motrice (gimnastică, antrenare pentru anumite posturi) și învățarea prin observare,

depinzînd de numeroşi parametri (locul învăţării, timpul consacrat activităţii, natura interacţiunii cu modelul, coprezenţa adulţilor sau a colegilor etc.).

B. BRIL

DEVINE J., 1985, „The Versatility of Human Locomotion", în *American Anthropologist*, 87: 550-570. – EFRON D., 1972, *Gesture, Race and Culture. A Tentative Study, of Some of the Spatio-temporal and „Linguistic" Aspects of the Gestural Behavior of Eastern Jews and Southern Italian in New York, Living under Similar as well as Different Environmental Conditions*, Mouton, Haga – Paris. – EKMAN P., 1977, „Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement", în J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, Londra. – HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York (trad. fr. *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1971). – HADRICOURT A.G., 1948, „Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges", în *Revue de Géographie Humaine*, 1 (3): 58-67. – HEWES G.W., 1955, „World Distribution of Certain Postural Habits", în *American Anthropologist*, 57: 231-244. – KENDON A., HARRIS R.M., RITCHIE KEY M., 1975, *Organization of Behavior in Face to Face Interaction*, Mouton, Haga – Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques*, 2 vol., Albin Michel, Paris. – LOMAX A., BARTENIEFF I., PAULY F., 1969, „Choreometrics: A Method for the Study of Cross-Cultural Pattern in Film", în *Sonderdruck aus Research Film*, 6 (6): 193-212. – MAUSS M. (1936) 1968, „Les techniques du corps", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: 365-386.

COSMOLOGIE

În accepţia sa cea mai generală, o „cosmologie" este o concepţie despre lume, fie că se prezintă sub forme discursive, fie că se prezintă sub forma unor structuri subiacente unui multor dispozitive simbolice. Studierea etnologică a cosmologiilor pune în prim plan raporturile acestor imagini ale lumii cu celelalte dimensiuni cognitive şi practice ale culturilor.

Orice societate dispune de un ansamblu mai mult sau mai puţin coerent de reprezentări referitoare la forma, conţinutul şi dinamica universului: proprietăţile sale spaţiale şi temporale, tipurile de fiinţe care se găsesc în el, principiile sau forţele care explică originea şi devenirea sa. În acest sens, termenul de „cosmologie" îmbracă variate conţinuturi conceptuale, dar care se raportează la totalitatea existenţei şi la determinaţiile sale ultime; cuvîntul „cosmos" desemnează atît ordinea, cît şi universul.

Din punct de vedere formal, nu ar putea să existe nici o noţiune, nici o instituţie care să nu se deschidă către o cosmologie ca matrice generală de inteligibilitate, pentru că pretutindeni, în categoriile gramaticale ca şi în dans, în răzbunare ca şi în olărit, există mereu o imagine a lumii furnizată de cultură. Totuşi, în acest termen sînt incluse mai degrabă totalităţi, „sisteme ale lumii" analoage celor ale cosmologiilor occidentale, adică mai ales reprezentări ale universului şi ale realităţii care joacă în cadrul său rolul de principiu motor sau regulator. Este suficient să ne gîndim în această privinţă la universurile „alcătuite din învelişuri subţiri" ale amerindienilor, la teogoniile logice maori (Noua Zeelandă), la alimentarea sacrificială a cosmosului la azteci sau la hinduşi. Se consideră însă că şi complexele conceptuale (precum *mana* polineziană, cuplul chinezesc *yin – yang*), divinaţia, anumite forme de organizare socio-spaţială (organizarea satului bororo), vrăjitoria etc. au o dimensiune cosmologică.

Există o relaţie intrinsecă între ordinea universului şi ordinea umană: fiecare cosmologie poartă în ea o antropologie (chiar şi negativă), iar contrariul este şi el adevărat. Aceasta apare cu claritate în diferite culturi, fie sub forma „corespondenţelor" sau a clasificărilor „totemice" (Durkheim, Mauss, 1903; Lévi-Strauss, 1962), fie sub forma conexiunii dintre două ordine prin mijlocirea sacrificiului (Biardeau, Malamoud, 1976), fie în ideologiile holiste ca „tripartiţia funcţională" a indo-europenilor (Dumézil, 1958). Această constatare rămîne adevărată şi pentru cosmologiile „coperniciene", în

care omul nu își pierde statutul de măsură simbolică obiectivă a tuturor lucrurilor decît pentru a deveni un mai bun subiect cunoscător, dotat cu un intelect legislator.

Problema raporturilor dintre ordinea cosmologică și ordinea antropologică nu poate fi separată de cea care se referă la natura religiei. Aici trebuie să distingem două abordări diferite: intelectualismul lui E.B. Tylor, J.G. Frazer și L. Lévy-Bruhl și sociologismul lui Durkheim (Skorupski, 1976). Prima concepe cosmologiile ca luînd naștere din eforturilor oamenilor de a înțelege *natura* și își orientează cercetările către procesele psihologice. A doua pune accentul pe caracterul expresiv al ideilor cosmologice care nu doar că rezultă din anumite cauze sociale, dar manifestă, în plus, „ideea de societate" (Durkheim, 1912). Categoriile centrale ale primei abordări sînt cele de *credință* și de *experiență*, iar problema este cea a *raționalității*. Acest punct de vedere va cunoaște o reînnoire în lucrările unor autori care se revendică de la opera lui E.E. Evans-Pritchard (1937, 1956) și care se vor îndrepta către probleme legate de traducere, de relativism cognitiv și de „jocuri de limbaj" (Wilson, 1970). Cît despre tradiția „expresivă" a lui Durkheim, aceasta se sprijină pe conceptele de „reprezentare" și de „act ritual", privilegiind raportarea la morfologia socială în interpretarea cosmologiilor. Sociologismul său va avea importante prelungiri în analizele tipologice ale lui M. Douglas (1970). Într-o cu totul altă direcție, L. Dumont (1966) a reluat problema *totalității* – categorie care o traduce la nivel logic pe cea de *societate* – pentru a pune în valoare ideea unei ierarhii cu deschidere cosmologică care ar contura orizontul universalului specific fiecărei societăți. Acest efort evocă problematica culturalistă a lui M. Sahlins (1976), care postulează existența unei „ordini simbolice" autonome și totalizante, izvor al oricărei valori și al oricărui sens.

La acestea trebuie să adăugăm aportul decisiv al structuralismului, care a reușit să stabilească caracterul rațional al gîndirii mitice, demonstrînd rigoarea cu care această gîndire articulează propoziții cosmologice cu ajutorul categoriilor sensibilității (Lévi-Strauss, 1964). Întemeind gîndirea, la fel ca și sociabilitatea, pe funcția simbolică, adică pe *inconștient*, structuralismul a zdruncinat primatul durkheimian acordat morfologiei și afectului și a trecut în desuetudine antropologia individualistă și speculativă a „intelectualiștilor". Totuși, teoria lui Lévi-Strauss s-a dovedit puțin satisfăcătoare în privința analizei aspectelor „non-clasificatorii" ale cosmologiilor, mai ales ale celor care se află în legătură cu sacrificiul și cu ritualul în general.

E. VIVEIROS DE CASTRO

● BIARDEAU M., MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris. DOUGLAS M. 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Rockliff, Londra. DUMÉZIL G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, t. XXXI, Collection Latomus, Bruxelles. – DUMONT L., 1966, *Homo hierachicus, essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris. – DURKHEIM É., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives", în *L'Année Sociologique*, 6: 1-72. – DURKHEIM É., 1968 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, PUF, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris, 1972); 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris; 1964, *Mythologiques*, t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœr des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). – SKORUPSKI J., 1976, *Symbol and Theory, a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge. – WILSON B. (ed.), 1970, *Rationality*, Harper Torchbooks, New York.

CREDINȚĂ

Filosoful englez David Hume socotea credința (*belief*) drept cea mai enigmatică dintre operațiile spiritului. Două secole mai tîrziu, compatriotul său Bertrand Russell împărtășea aceeași opinie. Antropologii au avut nevoie de un oarecare timp pentru a adopta

preocupările filosofilor şi a admite (cel puţin unii dintre ei) caracterul foarte problematic al faptului de a atribui o credinţă unei anumite populaţii. Într-adevăr, era unanim admis faptul că etnologii trebuie să culeagă de pe teren şi să analizeze credinţele societăţilor pe care le studiază ca şi cum ar fi vorba despre datele unor experienţe supuse observaţiei şi a căror desemnare prin acest termen nu ar cere nici o examinare prealabilă.

Această etnografie tradiţională a credinţelor se baza pe un anumit număr de demersuri metodologice care duceau, în cea mai mare parte a cazurilor, la disoluţia relativă a fenomenului ce trebuia descris. Uneori se opta în mod deliberat să nu se facă distincţie între credinţe şi reprezentări colective: în ele s-ar exprima ortodoxia unei culturi (E.R. Leach) şi doar acest lucru ar conta pentru antropologie. Alteori se convenea să nu fie analizată decît dimensiunea sociologică a credinţelor, atitudine care îi conducea pe susţinătorii acestei poziţii la examinarea credinţei doar din perspectiva utilităţii sale sociale. Totuşi, cel mai adesea, într-un sens apropiat de sensurile comune ale cuvîntului, cel puţin în franceză, termenul de „credinţă", utilizat în general la plural, se referea exclusiv la obiectele unor presupuse convingeri: zei, spirite, strămoşi, genii, magi, magie etc. Oricare era punctul de vedere adoptat, studierea credinţelor lăsa deoparte aspectul psihologic, singurul element care permite specificarea credinţei în raport cu alte modalităţi ale conştiinţei şi care constă în atitudinea mentală exprimînd gradul de certitudine cu care oamenii acceptă o idee sau socotesc un lucru adevărat sau real. Putem să vedem în acest dezinteres rezultatul dezvoltării separate a antropologiei şi a psihologiei.

Această reducere a credinţei la obiectul său, sau chiar la modalităţile presupusei sale exprimări (mai ales riturile) ori la mizele sale sociale, se baza pe un postulat aproape general admis: universalitatea aptitudinii pentru credinţă (Needham, 1972). Aşadar nu ar exista societate fără „sistem de credinţe". Culturile nu s-ar diferenţia între ele decît prin conţinuturile credinţelor lor, însă oamenii ar crede în mod identic. Or, în mod curios, în vreme ce conceptul occidental de „credinţă", aplicat în special experienţei religioase, evocă cel puţin o stare de tensiune permanentă între îndoială şi credinţă, tipul de credinţă atribuit multă vreme, fără nici un fel de examinare critică, societăţilor aşa-zis primitive era un fel de certitudine liniştită, admisă o dată pentru totdeauna. Credinţele ar avea pentru acestea caracter de dogmă sau de idee preconcepută. Caracterul universal pe care-l capătă astfel, implicit sau în urma unei decizii metodologice, o convingere care nu se suprapune în nici un caz peste conceptul occidental atribuit ei, a definit în mod constant o anumită atitudine ştiinţifică în această privinţă. Etnologul este acest „necredincios care crede că credincioşii cred" (Pouillon, 1979), ceea ce îi „permite să spună că nu este credincios" (De Certeau, 1981). J. Pouillon dă următorul exemplu: „Dacă spun că dangaleaţii cred în existenţa unor *margai*, o spun pentru că eu nu cred în existenţa lor şi, necrezînd, cred că ei nu pot să creadă decît în felul în care îmi imaginez că aş putea, totuşi, să cred şi eu" (*op. cit.*: 46). În mod evident, problema este următoarea: dacă etnologul ar crede cum presupune că cred cei pe care îi studiază, termenul de „credinţă" aplicat propriei sale atitudini mentale s-ar dovedi inadecvat. Credinţa nu este credinţa naivă a omului simplu. A studia credinţele altora ar însemna, aşadar, „a-ţi interzice dinainte să recunoşti în ele vreun adevăr" (Favret-Saada, 1977). Astfel, întreaga problemă a credinţelor era cuprinsă în cea a „credinţelor aparent iraţionale" (Sperber, 1982).

Această reprezentare a credinţelor primitive sau populare sub forma unei adeziuni necondiţionate şi poziţia pe care se plasau, în consecinţă, etnologii au determinat modurile de interpretare care au prevalat, în mod succesiv, în antropologie. Rînd pe rînd, s-a văzut în aceste credinţe, atît de contrare categoriilor gîndirii ştiinţifice, rezultatul unei lipse de raţionalitate, manifestarea unui tip special de activitate mentală şi, mai recent, în concepţiile relativiste (intelectualiste şi simboliste), încercări întreprinse în mod raţional, însă neîmplinite, de a explica ordinea cosmică sau lumea socială (Sperber, *op. cit.*).

A trebuit să se aştepte pînă în anii '70 pentru ca unii antropologi să tragă anumite concluzii din acest adevăr evident enunţat în 1965 de către E.E. Evans-Pritchard:

credințele nu se observă. Or, dacă realitatea lor nu este direct accesibilă observației și dacă totuși etnologii nu ezită să desemneze cu acest termen o atitudine mentală („*interior state*" scria Evans-Pritchard despre nueri), dedusă cu necesitate din rituri și cutume și care s-ar regăsi în toate societățile, înseamnă că credința pune o problemă care nu este doar cea a raționalității sau a iraționalității credincioșilor, ci și cea a armăturii conceptuale a cunoașterii antropologice, deci o problemă epistemologică. Cartea lui R. Needham *Belief, Language and Experience* (1972) a inaugurat reflecția asupra conceptului de „credință" și a validității folosirii sale, sub o formă generică, în antropologie.

Examinarea conceptului a îmbrăcat două forme legate intrinsec. Întîi, Needham a încercat să arate că observația lui Evans-Pritchard, potrivit căreia nu există în limba nuer nici un cuvînt care să traducă expresia engleză *I believe*, avea o însemnătate etnografică foarte generală. Limbi, totuși, bogate în termeni care desemnează atitudini mentale nu dispun de echivalentul conceptului occidental de „credință", despre care se crede că se aplică unei experiențe sau unei aptitudini universale. În același timp, a fost examinat însuși conceptul occidental de „credință", în accepțiile sale savante (Needham) sau în sensul său obișnuit (Pouillon). În consecință, se impune următoarea concluzie: conceptul occidental de „credință" nu poate fi transformat într-o categorie antropologică. Într-adevăr, el constă în asamblarea unor semnificații contradictorii, fiecare dintre acestea, luată în mod izolat, putînd fi descifrată în conceptualizările altor culturi, însă nu există nici un motiv să credem că nici o altă cultură nu le combină într-un ansamblu, într-un mod la fel de arbitrar-necesar. Experiența credinței la care se referă acest concept, chiar dacă presupunem că ea poate fi definită, adică dacă pot fi delimitate condițiile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a fi desemnată drept credință, nu constituie „o asemănare naturală între oameni" (Needham), așa cum pot fi, de exemplu, anumite stări de conștiință, oricît de diferit ar fi ele conceptualizate. Așadar nu numai că „fiecare societate crede în felul său și că acest mod nu coincide cu al nostru" (Veyne, 1983), ci, în plus, doar cultura noastră descoperă o legătură într-o pluralitate a modurilor de a crede pe care o recunoaște. Este uluitor să constatăm că examinarea diferitelor criterii utilizate în discursul occidental pentru a degaja specificul credinței în raport cu alte stări de conștiință (opinie, asentiment, cunoaștere, opinie etc.) și concluzia în legătură cu caracterul lor nesatisfăcător (Needham) sînt confirmate de concluziile etnologiei sau ale disciplinelor apropiate. Astfel stau lucrurile în privința unor criterii precum posibilitatea lucrului crezut, admiterea realității sale (Manoni, 1985) sau a „adevărului" său (Veyne), sentimentul manifest al evidenței, coerența internă a unui „sistem de credințe" (R. Linton), măsura gradului de convingere sau dispoziția de a acționa, care ar fi inerentă faptului de a crede.

Impactul acestei reflecții critice asupra conceptului de „credință" nu constă, fără îndoială, în consecințele pe care poate să le aibă asupra cercetărilor etnologice. Putem să pariem că termenul de „credință" va continua să fie utilizat ca și cînd ar fi un concept „tehnic" (Sperber) și cu aplicare universală, atîta timp cît e adevărat că trebuie să denumim lucrurile pe care le studiem și că această denumire trebuie să treacă prin categoriile limbilor pe care le vorbesc etnologii. Totuși, reflecția în cauză dovedește că ei au conștientizat faptul că aceste categorii nu constituie în mod necesar instrumente adecvate pentru compararea culturilor și, într-un mod mai general, că exercițiul antropologic nu se poate elibera de constrîngerile conceptuale.

G. LENCLUD

● DE CERTEAU M. 1981, „Une pratique sociale de la différence: croire", în *Faire croire*. Actes de la Table ronde organisée par l'École Française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), École Française de Rome, Roma. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Londra. – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. – MANNONI E., 1985 (1964), „Je sais bien... mais quand même", în *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Le Seuil, Paris. – NEEDHAM R., 1972, *Belief, Lauguage and Experience*, Basil Blackwell, Oxford. – POUILLON J. 1979, „Remarques sur le verbe

„, în Izard M. şi Smith P. (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. – SPERBER D., „Les croyances apparemment irrationnelles", în *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris. – VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Le Seuil, Paris.

CREŞTEREA ANIMALELOR

Termenul de „creşterea animalelor" a apărut relativ tîrziu (1836), activitatea corespunzătoare definită de către P. Veyret (1951) ca „ansamblul de operaţiuni care asigură producţia, întreţinerea şi folosirea animalelor domestice" este una din activităţile umane străvechi: începuturile ei se confundă cu cele ale domesticirii animalelor.

Mulţimea speciilor animale domesticite (de la elefant la albină, de la cîine la găină) diversitatea sistemelor de creştere a acestora ne obligă să ne limităm discursul la creşterea mamiferelor erbivore trăind în turme, unităţi de producţie şi de reproducţie. Sistemele pastorale constituite în replică la condiţii ecologice şi umane specifice merg de la pastoralismul pur, care face din creşterea animalelor unica activitate a unui grup uman, pînă la agro-pastoralism. Primul se bazează pe deplasări anuale (nomadism) sau sezoniere (transhumanţă, păşuni alpine) ale turmelor mînate de întregul grup sau doar de păstori în căutarea unei hrane luate din vegetaţia spontană sau subspontană (tundra, pampa, stepele, savanele); al doilea sistem se caracterizează prin înscrierea sedentară într-un spaţiu unde omul este cultivator, animalele deplasîndu-se în interiorul teritoriului în funcţie de calendarul agricol. Raportarea la resursele vegetale permite să se distingă: creşterea extensivă a animalelor în sistem nomad, ferme, transhumanţă şi păşuni alpine; creşterea intensivă în sisteme de cultură furajeră, a cărei cea mai modernă formă, „fără pămînt", presupune menţinerea animalelor în stabulaţie, cu aport total de hrană.

Proprietatea colectivă asupra păşunilor şi proprietatea individuală sau familială asupra turmelor sînt frecvente în sistemele considerate tradiţionale. Recenta amploare pe care a luat-o producţia comercială ajunge adesea la o păşunare excesivă (Sandford, 1983). Însă în aceste sisteme tradiţionale, compoziţia eterogenă a şepteIurilor, amestec de animale mari şi mici, împărţite totuşi în turme distincte, permite diversificarea producţiei şi mai ales asigurarea împotriva catastrofelor, a secetei şi a epizootiilor. Dotînd de reţele sociale, circulaţia animalelor prin împrumut sau daruri între rude sau între vecini constituie un alt mijloc de „asigurare" împotriva epidemiilor sau furtului, generator de relaţii de întrajutorare.

Chiar dacă antropologii au subliniat în special funcţiile sociale şi simbolice ale animalelor în Africa de Est (la populaţiile nuer, masai), scopul creşterii animalelor este, în toate cazurile, şi unul utilitar: obţinerea de produse alimentare sau nealimentare. Unele se obţin de la animalul viu, zilnic sau sezonier (lapte, sînge, lînă, păr), în timp ce altele presupun sacrificarea acestuia (carne, piele, coarne, oase).

Laptele este baza alimentaţiei la numeroase societăţi pastorale, însă nu poate fi un aliment exclusiv. Populaţia masai suplineşte puţinătatea laptelui prin consumul ritual al sîngelui de bovină. Marea majoritate a crescătorilor nomazi îşi procură produse agricole prin schimbul de bunuri sau de servicii (îngrăşarea terenurilor) cu cultivatorii sedentari. În Anzi, folosirea diverselor etaje ecologice (pe „verticală") datorită specializării sarcinilor agricole şi pastorale permite obţinerea de produse necesare subzistenţei grupului.

Ranching-ul, sistem de creştere extensivă practicat în spaţiile largi din zonele temperate ale emisferei sudice (America, Australia, Noua Zeelandă) şi, de puţin timp, şi în Africa Tropicală, este orientat spre producţia de carne la fel ca anumite sisteme „arhaice" (...eni). În Europa, creşterea „industrială" a animalelor s-a dezvoltat începînd cu jumătatea secolului al XIX-lea pentru a răspunde la cererea crescîndă de carne, antrenînd astfel transformări de ordin tehnic (animale destinate sacrificării, păşuni fertilizate).

De asemenea, animalele aduc şi alte beneficii, putînd fi înhămate, înşeuate, încălecate. În societăţile agro-pastorale, intervin în producţia agricolă, furnizînd forţa de muncă şi gunoiul pentru fertilizarea terenurilor.

Contrar a ceea ce s-a afirmat uneori, fragilitatea dotării materiale în activităţile pastorale nu traduce arhaismul acestora. Ele se bazează pe cunoştinţe precise transmise sau dobîndite prin observaţie, referitoare la comportamentul şi fiziologia animalelor, dar şi la topografia păşunilor, la botanică, la climatologie etc. Natura muncii pastorale face din crescător un specialist îndeplinind o funcţie exclusivă, însă polivalent din punct de vedere tehnic.

Tehnicile de creştere a animalelor au drept scop asigurarea alimentaţiei acestora (păscutul, alimentarea cu furaje, adăpatul), protejarea acestora de excesele climaterice (frigul, căldura, vîntul, ploaia, seceta) şi de agresorii animali sau umani, menţinerea unei bune stări de sănătate sau îngrijirea lor în caz de accident sau boală şi, în sfîrşit, selecţionarea (alegerea reproducătorilor, castrarea) şi reproducerea acestora.

Pentru a favoriza creşterea vegetaţiei dorite şi a elimina plantele nocive, crescătorii aprind focuri şi drenează zonele umede. Păşunatul selectiv şi deplasarea turmelor influenţează de asemenea compoziţia păşunilor.

Conducerea şi paza turmelor se bazează pe instinctul de grup al erbivorelor şi necesită adesea recurgerea la ajutor (animale conducătoare, cîini, copii). În sistemele agro-pastorale, unde e necesar să se protejeze culturile, sînt posibile trei opţiuni: îndepărtarea animalelor de sat, izolarea lor pe pajişti îngrădite sau îngrădirea cîmpurilor şi a grădinilor.

Selectarea reproducătorilor masculi şi femele a dus la apariţia de rase adaptate la condiţiile ecologice şi economice locale. Cîteodată intră în joc criterii estetice (culoarea, dezvoltarea coarnelor) sau de prestigiu (viteza), însemne ale funcţiilor sociale şi culturale ale animalelor (zestre, patrimoniu). În societăţile industrializate, unde criteriile de selecţie sînt orientate spre productivitate, rolul creşterii animalelor este aproape exclusiv economic şi comercial.

A.-M. BRISEBARRE

● BRISEBARRE A.-M., 1978, *Bergers des Cévennes. Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cévennes*, Berger-Levrault, Paris. – BRUNHES DELAMARRE M.J., 1970, *Le berger dans la France des villages. Bergers communs à Saint-Véran en Queyras et à Normée en Champagne*, Éditions du CNRS, Paris. – DAHL G., HJORT A., 1976, *Having Herds. Pastoral Herd Grouth and Household Economy*, University of Stockholm, Stockholm. – DIGARD J.-P., 1981, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – „Études sur les sociétés de pasteurs nomades", 1973 (109), 1974 (110), 1975 (111), 1977 (113), în *Cahiers du CERM*. – METAILIE J.-P., 1981, *Le feu pastoral dans les Pyrénées centrales (Barousse, Oueil, Larboust)*, Éditions du CNRS, Paris. – PLANHOL X. de, „Nomades et pasteurs", în *Revue géographique de l'Est*, 1961-1979. – *Production pastorale et société*, Paris, MSH/CNRS, 1977-1987, 1-20. – RIVIÈRE P., 1972, *The Forgotten Frontier. Ranchers of North Brazil*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – SANDFORD S., 1980, *Review of World Bank Livestock Activities in Dry Tropical Africa*, BIRD, Washington DC. – VEYRET P., 1951, *Géographie de l'élevage*, Gallimard, Paris.

CRITICA POLITICĂ A ANTROPOLOGIEI

Noţiunea de „critică politică" trebuie să fie înţeleasă într-un sens mai larg. Ea ne conduce la o interogaţie asupra aplicaţiilor politice (coloniale, neocoloniale şi contra--insurecţionale) ale cunoaşterii antropologice, stigmatizează sprijinul pe care unele dintre acestea le-au primit din partea unor antropologi şi, în sfîrşit, incriminează ideologiile rasiste şi occidentalocentriste de care abundă anumite descrieri şi analize etnologice. Această critică a putut conduce chiar la întrebări legate de natura proiectului intelectual al disciplinei şi la contestarea temeiului metodelor şi teoriilor sale. Pentru unii analişti, acest demers critic ţine de o tradiţie care urcă pînă în epoca Luminilor, ştiinţele sociale trebuind să critice şi nu să valideze ordinea socială. Pentru alţii, un

acest demers apare într-o conjunctură precisă, cea a decolonizării şi a apariţiei revendicărilor culturale şi naţionale ale popoarelor din lumea a treia.

Critica li se adresează în primul rînd antropologilor înşişi, confruntaţi cu dimensiunea etică a meseriei lor, poziţiile lor apărînd ca tot atîtea mize în cadrul instituţiilor şi asociaţiilor ştiinţifice. Această conştientizare, sub o formă publică şi uneori organizată, s-a manifestat întîi în Statele Unite în cursul anilor '60, extinzîndu-se apoi şi în alte ţări. Desigur, putem să evocăm tradiţii anterioare ale umanismului, chiar ale pacifismului, ilustrate, încă din 1919, de F. Boas. Antropologia americană din epoca lui New Deal a fost şi ea foarte „socială” în preocupări, criticînd o etnologie „folcloristă”. Însă, înainte de toate, incriminarea publică şi politică a sistemului colonial a fost cea care i-a condus pe antropologi la a-şi pune întrebări în legătură cu efectele sociale şi culturale ale unei situaţii care părea, pînă atunci, naturală. Textul lui M. Leiris „L'ethnographie devant le colonialisme” (1950) reflectă foarte bine în acest punct schimbarea de perspectivă adusă de M. Gluckman sau G. Balandier. Critica cea mai consecventă a fost exprimată în cadrul studiilor africaniste, atît din cauza datei tîrzii a decolonizării, cît şi datorită greutăţii teoriilor funcţionaliste anistorice care prevalaseră pînă atunci.

Începînd din 1963 şi mai ales în 1967-1968, s-a deschis o adevărată discuţie internaţională asupra responsabilităţilor sociale şi politice ale antropologilor (J. Hooker, J. Maquet, Lévi-Strauss, 1966 ; P. Worseley, 1970 ; K. Gough, 1968). Războiul din Asia de Sud-Est a mobilizat mediile universitare şi succesul teoretic al marxismului a putut permite, cu foarte mare uşurinţă, dar şi într-un mod foarte superficial, ca orice contestare a ordinii antropologice stabilite să apară drept politică. Această mişcare a durat circa zece ani (Copans, 1975) şi a dezvoltat, succesiv, mai multe teme. Întîi, antropologia este denunţată ca „fiică a imperialismului”. Cercetarea contra-insurecţională şi poliţienească de astăzi şi-ar găsi rădăcinile atît în antropologia aplicată din epoca colonială, cît şi în lucrările elaborate în cadrul Bureau of Ethnology American înfiinţat în Statele Unite (J.W. Powell). Anticolonialismul a cedat apoi locul unei istorii a ştiinţelor din lumea a treia (Leclerc, 1972 ; Asad, 1973) care critică obiectivismul etnologiei clasice şi prejudecăţile sale primitiviste.

Studiind „celelalte” societăţi de la distanţă şi din exterior, etnologia ajunge să-i uite pe „oameni”, punctele lor de vedere şi aspiraţiile lor (Hymes, 1973). Criticile cele mai radicale îi îndemnau pe antropologi să se plaseze în modernitate şi să analizeze imperialismul sau luptele de eliberare naţională. În cele din urmă, o asemenea perspectivă sugerează recuperarea antropologiei de către cei care au fost „victimele” ei. Se pune astfel problema „indigenizării” antropologiilor, graţie dezvoltării unor etnologii autohtone şi naţionale (care permite o reciprocitate a perspectivei) şi transformării lor într-un instrument intelectual de emancipare politică şi socială. Acest discurs reformulează în felul său anumite revendicări culturaliste africane sau amerindiene (Adotevi, 1972 ; Jorgensen şi Lee, 1974). Extrema ideologizare a discuţiei a cedat, astăzi, locul unor preocupări mai profesioniste : sociologia istorică a contextelor, inclusiv politice, ale antropologiei ; reflecţia epistemologică asupra mecanismelor sale de scriere şi de raţionament (J. Clifford) ; extinderea criticii la ansamblul ştiinţelor sociale ale dezvoltării ; valorizarea etnologiei „la faţa locului” ; incriminarea căutării de autenticitate şi a banalizării discursului, adică a înseşi metodei etnologice.

Totuşi, chiar natura acestei mişcări de critică politică rămîne încă ambiguă. Să fie vorba de un fenomen de conjunctură, de o veritabilă criză mondială a disciplinei ca rezultat al unui moment istoric particular, succesul politic al luptelor de eliberare naţională ? Sau este vorba despre o critică oarecum epistemologică, care îşi pune problema specificităţii antropologiei şi care se exprimă prin apariţia unei noi conştiinţe morale a cercetătorilor în faţa unui obiect pe cale de dispariţie („etnocidul” lui R. Jaulin, 1970). Transformîndu-se într-o autocritică din care a dispărut orice grijă practică, critica nu mai are nimic politic, în afara numelui.

J. COPANS

• ADOTEVI S., SPERO K., 1972, *Négritude et négrologues*, Union Générale d'Édition, Paris. ASAD T. (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londra. COPANS J. (ed.), 1975, *Anthropologie et Impérialisme*, Maspero, Paris. – GOUGH K., 1968, „Anthropology and Imperialism", în *Monthly Review*, 19, 11 : 12-27 (trad. fr. „Des propositions nouvelles pour les anthropologues", în Copans J., *op. cit.* : 19-35). – HYMES D. (ed.), 1974, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York. – JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris. – JORGENSEN J., LEE Richard R.B. (ed.), 1974, *The New Native Resistance. Indigenous Peoples Struggles and the Responsabilities of Scholars*, Modular Publications, New York. – LECLERC G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme, Essai sur l'histoire de l'Africanisme*, Fayard, Paris. – LEIRIS M., 1950, „L'ethnographie devant le colonialisme", in *Les temps modernes*, 58 : 357-374 (reluat în *Cinq études d'ethnologie*, Denoël-Gonthier, Paris, 1969 : 83-112). – LÉVI-STRAUSS C., 1966, „Anthropology : Its Achievement and Future", in *Current Anthropology*, 7 (2) : 124-127. – WORSLEY P., 1970, „The End of Anthropology", in *Transactions of the Sixth World Congress of Sociology*, 3 : 121-129.

CULOARE → *Clasificare. Conklin (H.C.). Etnoştiinţă*

CULTURALISM

Expresia „teoria culturalistă a personalităţii", pe scurt „culturalism", a fost folosită pentru prima dată în anii '50-'60 în legătură cu lucrările americane consacrate raporturilor dintre cultură şi personalitate. Primele dintre aceste lucrări au fost scrise în anii '30 (Mead, 1928 ; Benedict, 1935). Însă cărţile publicate după război au fost cele mai discutate, în special cele ale lui R. Linton (1945) şi A. Kardiner (1945). Aceştia propuneau o teorie potrivit căreia în copilărie se formează o personalitate de bază (sau personalitate modală), definită ca un ansamblu de trăsături tipice care constituie caracterul etnic sau naţional. Apariţia cuvîntului „culturalism" a marcat sfîrşitul unei perioade în cursul căreia s-a crezut că raporturile dintre cultură şi personalitate, doi termeni la fel de vagi, ar putea fi tratate în mod global. În consecinţă, această temă avea să cedeze locul unor cercetări mai specializate asupra educaţiei copiilor sau a clinicii psihiatrice.

Într-o accepţie mai largă, cuvîntul „culturalism" este utilizat şi pentru a opune două curente de gîndire din istoria antropologiei : antropologia culturală americană care se înscrie în tradiţia ştiinţelor culturii elaborate în Germania secolului al XIX-lea (*Kulturwissenschaften*) şi antropologia socială engleză care se apropie mai mult de sociologie prin originile sale, considerînd că analiza structurilor sociale este condiţia prealabilă pentru a pune în perspectivă studierea problemelor culturale în diferitele lor dimensiuni lingvistice, tehnice, psihologice şi istorice (Evans-Pritchard, 1951).

Culturalismul în sens larg nu este o teorie, ci o modalitate echivocă de a raţiona asupra culturii considerate ca un tot. Într-adevăr, termenul de „cultură" îşi datorează o mare parte din succesul său romantismului, care credea că viaţa spiritului se opune materialismului civilizaţiei. În această dezbatere ideologică, termenii de „cultură" şi „civilizaţie" au un sens apreciativ. Pentru ca aceste cuvinte să fie de o oarecare utilitate într-o analiză descriptivă, trebuie să precizăm criteriile lor de aplicare, indicatorii empirici care delimitează răspîndirea lor. De obicei, cuvîntul „civilizaţie" este utilizat pentru a desemna în mod global o stare a societăţii căreia i se atribuie anumite caracteristici (de exemplu, civilizaţia neolitică, elenistică etc.). Trăim într-o civilizaţie, dobîndim o cultură. Ceea ce face dificilă folosirea cuvîntului „cultură" este faptul că el instituie o relaţie între *starea* unei tradiţii, între o achiziţie socială, şi un *proces* individual de achiziţii intelectuale şi morale. Echivocul se referă la acest aspect. De exemplu, R. Benedict (1935) afirmă că individul este modelat (*patterned*) în întregime de cultura căreia îi aparţine şi a cărei creaţie este într-o oarecare măsură. Această manieră de a-i vedea pe indivizi ca ilustrarea unui tip social face societatea să semene cu un muzeu. Modelul are o forţă cauzală. Personajele sînt modelate, mulate. De ce să numim acest lucru „cultură"? Cînd R. Benedict vorbeşte despre colectivitate, ea subliniază, pe bună dreptate, faptul că activitatea culturală este selectivă, existînd diferite

soluţii posibile pentru problemele puse de constrîngerile naturale; fiecare soluţie se înscrie în ceea ce ea numeşte „marele evantai” sau „marele arc al posibilităţilor”. Atunci de ce să nu facem un raţionament analog pentru individ? Tocmai impunîndu-i anumite constrîngeri, o limbă, o tehnică sau o morală oferă omului posibilităţi pe care fiecare le exploatează în felul său. Transmiterea experienţei nu este doar selectivă, precum în cazul evoluţiei biologice, ci şi didactică (Jacob, 1981). În transmiterea modelelor tradiţionale trebuie să distingem trei elemente diferite: 1) practicile sociale care trebuie să fie descrise în acelaşi timp cu statusurile şi rolurile; 2) comentariile pe care le fac oamenii, interpretările pe care le dau acestora; 3) efectele psihologice examinate prin metode specializate, în măsura în care acest lucru este posibil fără să fie uitate mesajele. O practică poate să aibă efecte şi consecinţe, însă a-i atribui culturii o eficacitate cauzală ar însemna să presupunem că reţetele de bucătărie ne scutesc să mai mîncăm. Totuşi, M. Herskovits, în prelungirea ideilor lui B. Spencer şi A. Kroeber, susţine, de exemplu, că realitatea obiectivă care este cultura scapă controlului indivizilor şi operează în limitele propriilor sale legi, că finalitatea antropologiei este aceea de a analiza determinismul cultural plecînd de la experienţele individuale ale membrilor grupului la un moment dat al istoriei sale, experienţe care dezvăluie conţinutul culturii acestui grup. Această concepţie despre cultură este o versiune antropologică a idealismului german definit în sensul cel mai larg.

Definirea culturii ca „tot complex” a fost introdusă în limba engleză de E.B. Tylor, care o preluase de la G. Klemm. Spiritul unui popor este un tot irepetabil, spunea Hegel. Aceeaşi idee poate fi enunţată într-un sens universalist sau particularist. Istoricismul cultural al lui Herder provine dintr-un naturalism optimist. El scrie în lucrarea sa *Idei despre filosofia istoriei umanităţii* (1834) următoarele: „Care este legea pe care am observat-o în fiecare dintre marile fenomene ale istoriei? Iată care este, în opinia mea, această lege: toate lucrurile de pe pămînt au fost ceea ce puteau să fie, în funcţie de situaţia şi nevoile locului, de circumstanţele şi caracterul timpului, de geniul nativ sau accidental al popoarelor [...]; tot ce poate să se dezvolte în cadrul umanităţii [...] se dezvoltă cu adevărat”. În ceea ce-l priveşte, Herskovits (1972) apreciază că experienţa este culturală, ceea ce înseamnă că, mizînd pe ambiguitatea cuvîntului „experienţă”, el îi atribuie culturii funcţia de organizare pe care Kant o atribuia spiritului, cu diferenţa că pluralitatea culturilor l-ar închide pe fiecare în tradiţia sa, aşa cum Diogene este închis în butoiul său. Iluzia culturalistă care produce totalităţi spirituale incomensurabile ar putea fi analizată aşa cum o face istoricul P. Veyne atunci cînd critică ideea conform căreia cadrele de gîndire ar constitui o instanţă autonomă şi că, în consecinţă, fiecare epocă ar avea un stil de ansamblu, o fizionomie absolut specifică. „Să presupunem, scrie el, că vreau să spun că în secolul al XVI-lea orologiile erau rare şi inexacte şi că, în consecinţă, oamenii erau obişnuiţi cu o oarecare oscilaţie în folosirea timpului ceasurilor lor. Pentru a face şi mai evident acest lucru, îl interiorizez şi scriu că pentru oamenii secolului al XVI-lea timpul era unul oscilant, un timp latent. Nu ne-ar mai rămîne decît să spunem că, departe de a crede că proasta funcţionare a ceasurilor ar determina o astfel de concepţie asupra timpului, am putea fi de părere că, dimpotrivă, această concepţie e cea care îi împiedică de fapt să facă mai multe ceasuri şi să le amelioreze” (Veyne, 1971). Prin această operaţie miraculoasă, cultura unui popor sau a unei epoci devine paradigma magică ce face să se învîrtă ceasurile în ritmul său.

Este adevărat că civilizaţia greacă nu mai există, pe cînd cultura greacă poate fi transmisă în continuare, însă acesta nu este un motiv pentru a o ipostazia. Activitatea umană produce forme de exprimare şi de reprezentare care au fost făcute tocmai pentru a fi comunicabile şi transmisibile. Cum de este posibil acest lucru? Este sarcina biologiei să afle răspunsul la această întrebare. Cum anume se întîmplă aceasta? Istoricul şi etnograful trebuie să arate cum se petrec lucrurile. Antropologia oscilează între aceste două întrebări.

E. ORTIGUES

• BEATTIE J., 1964, *Other Cultures : Aim, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Introduction à l'anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1972). BENEDICT R., 1935, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950). – DUFRENNE M., 1953, *La personnalité de base*, PUF, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *L'anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1969). – GEERTZ C., 1972, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York. – HERSKOVITS M., 1948, *Man and His Work : The Science of Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967) ; 1972, *Cultural Relativism*, Vintage Books, New York. – JACOB F., 1981, *Le jeu des possibles*, Fayard, Paris. – KARDINER A., 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. – KROEBER A.L., 1952, *The Nature of Culture*, Chicago University Press, Chicago. – LINTON R., 1945, *Cultural Background of Personality*, Appleton, New York (trad. fr. *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Paris, 1968). MEAD M., 1928, *Coming of Age in Samoa* (trad. fr. parţială *Mœrs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963). – MANNERS A., KAPLAN D. (ed.), 1968, *Theory in Anthropology : A Sourcebook*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – MAYER P. (ed.), 1970, *Socialisation : The Approach from Social Anthropology*, Tavistock, Londra. – VEYNE P., 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, Paris.

CULTURĂ

1. *Problema*

În limbajul antropologiei, cuvîntul „cultură” are două accepţii principale, care nu sînt, de altfel, separabile una de alta : ne referim la cultură în general şi la formele de cultură gîndite şi trăite în mod colectiv în istorie, adică la culturi.

Pentru cultură în general, E.B. Tylor (1871) a dat o definiţie cu valoare canonică : „ansamblu complex care include cunoştinţele, credinţele, arta, moravurile, dreptul, obiceiurile, precum şi orice înclinaţie sau experienţă dobîndită de omul care trăieşte în societate”. Astfel, cultura este o realitate a cărei existenţă este inerentă condiţiei umane colective, ea este un „atribut distinctiv” (Lévi-Strauss) al acesteia, o caracteristică universală, *cultura* opunîndu-se în această privinţă *naturii*. Tradiţia americană a unei antropologii „culturale” s-a dezvoltat, începînd cu F. Boas, plecînd de la o tematică ce privilegia analiza faptelor de „cultură”, pe cînd antropologia „socială”, mai ales cea britanică, s-a concentrat în exclusivitate asupra faptelor „sociale”. „Culturaliştii” americani au încercat în mod regulat să definească termenul de „cultură”, chiar dacă au constatat că această întreprindere este imposibilă sau banală : inventarul definiţiilor culturii realizat de A.L. Kroeber şi C. Kluckhon (1952) lasă impresia unei repetiţii sterile. De fapt, sensul dat, în general, cuvîntului „cultură” ţine de cunoaşterea comună, care s-a constituit, iniţial, în jurul noţiunii de *„cultura animi”* a anticilor, care ataşează cultura realizărilor spiritului. Totuşi, antropologia culturală nu s-a mulţumit să comenteze iar şi iar definiţia empirică a lui Tylor, îndreptîndu-şi atenţia către una dintre caracteristicile fundamentale ale culturii, transmisibilitatea sa. Astfel, cuvîntul „cultură” a dobîndit un sens apropiat de cel al cuvîntului „civilizaţie”. Cît despre noţiunea de „transmitere”, ea este explicitată sau ilustrată prin folosirea unor cuvinte sau expresii ca „tradiţie”, „obicei”, „tradiţie culturală”, „moştenire culturală” etc. ; potrivit unei formule familiare societăţilor africane, cultura este ceea ce „găsim în momentul în care ne naştem”. Pentru a merge mai departe în înţelegerea noţiunii de „cultură”, trebuie să facem inventarul conţinutului său, să stabilim nivelul investigaţiei şi modul în care se realizează totalizarea trăsăturilor şi determinarea diferenţelor. Astfel, în ceea ce priveşte conţinutul culturii, deprinderile tehnice au o importanţă mai mică decît determinările de ordin intelectual, cultura apărînd ca un soi de capital spiritual al cărui depozitar este societatea şi, în lumea modernă, al cărui paznic este statul. Şcoala americană numită „Culture and personality” s-a ocupat de analizarea dublei mişcări stimul → răspuns → stimul prin intermediul căreia personalitatea este formată de cultură : totalizarea individuală a moştenirii culturale se realizează prin educaţie (ipoteza

existenţei unei structuri a personalităţii de bază a fost introdusă de A. Kardiner), şi individul, prin experienţa trăită, participă la formarea culturii sale, fără însă a analiza critic principiile acestei formări. Această concepţie psihologizantă despre cultură, oricît de fecundă ar fi fost, nu a putut să nu alimenteze consideraţiile, întotdeauna vagi şi adesea dăunătoare, despre cultura „dominantă", „majoritară", „medie", „autentică", despre relaţia dintre cultură şi mentalităţi sau despre cultură ca manifestare a „spiritului" sau a „geniului" unui popor, al unei naţiuni, al unei civilizaţii, ba chiar ca suport al unui ideal de viaţă pentru individ. În acest registru foarte general, antropologia contemporană a realizat un progres decisiv, ocupîndu-se nu cu definirea culturii, ci cu identificarea elementelor care au permis trecerea umanităţii de la natură la cultură ; vom aminti, în acest context, locul crucial pe care Lévi-Strauss îl atribuie prohibiţiei incestului.

Aşadar, cultura se înscrie în istorie ca o diversitate de culturi şi astfel ajungem la a doua accepţie a termenului. Antropologia ridică o problemă care poate fi formulată astfel: dacă unitatea condiţiei umane se descompune într-o pluralitate de culturi, în ce constau diferenţele dintre aceste culturi? Lévi-Strauss a dat acestei întrebări un răspuns operatoriu, sub formă de definiţie: „Numim cultură orice ansamblu etnografic care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă, în raport cu altele, deosebiri semnificative" (1958 : 325) şi, mai departe (*ibid.*): „termenul de cultură este folosit pentru a defini un *ansamblu* [sublinierea autorului] de diferenţe semnificative ale căror limite se suprapun cu aproximaţie". Iată-ne la baza unui *relativism cultural* a cărui concepţie a fost dezvoltată de către Lévi-Strauss în *Race et histoire* (1952) şi completată mai tîrziu în articolul „Race et culture" (1971, în 1983). Nu există nici o definiţie posibilă (generală, exhaustivă şi lipsită de ambiguitate) a culturii care să permită explicarea, cu toată rigoarea, a existenţei unui număr finit de culturi distincte unele de altele. Identificarea unor culturi nu ne autorizează să le reificăm existenţa (tentaţie căreia i-a căzut pradă, printre altele, etnologia germană), şi aceasta din două motive : 1) examinată la un nivel de investigaţie dat, comparaţia dintre culturi nu mobilizează utilizarea exhaustivă şi de pondere egală a unui ansamblu finit de trăsături distinctive. În mod progresiv, culturile sînt, *în acelaşi timp,* asemănătoare şi diferite, căci caracteristicile utilizate pentru realizarea comparaţiei nu variază toate în acelaşi timp de la o cultură la alta, iar cele care variază în mod concomitent nu o fac cu aceeaşi intensitate şi nici în acelaşi sens; 2) al doilea motiv care îi interzice antropologiei să dorească a fi o sistematică a culturilor este acela că identificarea acestora din urmă este un *rezultat* al analizei, iar nu un *dat*, condiţiile determinării şi ale comparaţiei depinzînd de scara aleasă pentru studiu. Cum scrie Lévi-Strauss (*ibid.*): „Dacă încercăm să determinăm deosebirile semnificative dintre America de Nord şi Europa, le vom trata ca pe nişte culturi diferite, însă dacă presupunem că interesul cercetării se orientează către deosebirile semnificative dintre [...] Paris şi Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite în mod provizoriu ca două unităţi culturale". Trebuie să adăugăm că în practica muncii antropologice relativismul cultural este nimicit de o tradiţie a identificării culturilor care tinde să facă din acestea realităţi autonome, în număr de cîteva mii, dintre care foarte multe sînt moarte astăzi, altele mor aproape zilnic, pe cînd, dimpotrivă, unificarea culturală spre care pare să tindă societatea industrială contemporană este însoţită de apariţia unor noi culturi sau, aşa cum preferă sa spună anglo-saxonii, a unor „subculturi" (*sub-cultures*).

Dubla incriminare teoretică a identităţii culturale are consecinţe importante. Culturile nefiind entităţi închise, nu putem pretinde să stabilim o nomenclatură a lor (deşi am văzut că antropologii nu ezită să o facă), *a fortiori* o clasificare sau o ordonare ierarhică : evoluţionismul cultural, inclusiv marxismul, nu ţine seama decît de discursul unei culturi despre alte culturi. Ideile generale despre evoluţie şi progres ar putea fi validate – eliberate de supoziţiile lor, de anumite naivităţi grosolane şi de un rasism cel puţin indus –, însă ele nu pot folosi decît la explicarea, sumară şi în afara oricărui finalism, a unor procese de amploare limitată, rezultante provizorii, „locale", ale unor dezvoltări de orientare diferită, ale unor continuităţi şi discontinuităţi.

Faptul că se poate întîmpla ca două culturi luate la întîmplare la același nivel de investigație să nu fie comparabile în mod convenabil nu ne împiedică să afirmăm că toate culturile sînt identice, întrucît ideea de caracter incomplet al unei culturi nu are sens: pentru el însuși, dar și pentru actorul istoric confruntat cu cultura, orice sistem cultural este saturat. Această saturație întemeiază legitimitatea existenței oricărei culturi. Unii antropologi au demonstrat prin reducere la absurd (în general, chiar fără să o știe) că toate culturile sînt identice între ele, în sensul exact precizat mai sus: propunîndu-și să identifice universaliile culturii care ar fi pentru culturi ceea ce universaliile limbajului sînt pentru limbă, ei nu au reușit decît să acumuleze cîteva locuri comune potrivite doar pentru a aminti că omul este om și nu animal, că o societate este o societate și nu o colecție de indivizi etc.

Nici o cultură nu este izolată și dinamica culturală nu este rezultatul unor dezvoltări endogene, ci al unei permanente interacțiuni a culturilor. Totuși, orice cultură încearcă, în aceeași măsură în care dorește să se deschidă înspre alte culturi, o anumită ispită a închiderii în ea însăși: nici o cultură nu poate să-și afirme particularitatea fără a dori să-și sublinieze diferența, socotită ireductibilă, în raport cu culturile cu care se află în relație. Culturile par a încerca împreună să se distingă unele de altele. Din acest punct de vedere, oricît de nobilă ar fi inspirația umanismului universalist, acesta rămîne doar un discurs ideologic occidental de uz intern, așa cum a fost și evoluționismul. Prin voința de decentrare radicală care o animă astăzi, antropologia intenționează să crediteze toate culturile, trecute sau prezente, „primitive" sau „avansate" din punct de vedere economic, cu aceeași demnitate, tocmai pentru că se recunoaște „incapabilă să enunțe o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor cutărui sau cutărui sistem de credințe sau asupra cutărei sau cutărei forme de organizare socială, criteriile sale de moralitate ținînd, ipotetic, de societatea particulară în care au fost enunțate" (Lévi-Strauss, 1983 : 52). Prin depășirea reflecției sale asupra culturii în general și prin risipirea iluziilor sale asupra obiectivității decupajelor culturale, antropologia extrage dintr-o dezbatere la fel de veche ca însăși disciplina unul dintre principiile majore ale „politicii" sale.

M. IZARD

● KAPLAN D., MANNERS R.A., 1972, *Culture Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – KROEBER A.L., 1952, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago. – KROEBER A.L., KLUCKHOHN C., 1952, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – LÉVI-STRAUSS C., 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris. – LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – MANDELBAUM D.G. (ed.), 1958, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. parțială *Anthropologie*, 2 vol., Éditions de Minuit, Paris). – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris).

2. *Teoriile*

Folosirea noțiunii de „cultură", concept-cheie pentru antropologia nord-americană de la începutul secolului încoace, dă seamă de faptul că societățile omenești constituie entități dotate cu existență și semnificație, la fel ca și grupurile naționale. Dezbaterea care îi opune pe susținătorii unei concepții universaliste reprezentanților unei concepții particulariste despre cultură este mereu actuală, prima fiind asociată unei analize comparative, a doua abordărilor cu caracter holist și umanist. O altă dezbatere, care pune problema pertinenței utilizării acestei noțiuni, se referă la „locul" în care se constituie cultura, care este, în funcție de autori, colectivitatea sau individul.

La fel ca și latinescul *cultura* din care provine, cuvîntul modern „cultură" se referă la „punerea în valoare" atît a pămîntului, cît și a sufletului și a trupului. Acestor prime

semnificaţii li se adaugă încă două care le sînt complementare şi ocupă un loc fundamental în discursul antropologic. Prima dintre acestea a fost elaborată în secolul al XVIII-lea de gînditorii Luminilor, care considerau cultura, în opoziţie cu natura, atît un caracter distinctiv al speciei umane, cît şi ansamblul cunoştinţelor dobîndite de societăţi în diferitele etape ale dezvoltării lor; în acest ultim sens, cultura este „organizarea integrată a cunoştinţelor, credinţelor şi comportamentelor care determină capacitatea omului de a învăţa şi de a-şi transmite cunoştinţele". A doua semnificaţie, elaborată în secolul al XIX-lea romantic, defineşte cultura ca o configuraţie particulară „a unor credinţe obişnuite, a unor forme sociale şi a unor caracteristici materiale ale unui grup rasial, religios sau social" (*cf. Webster's Ninth Collegiate Dictionary*), definiţie care implică faptul că aceste elemente se află la baza unor moduri de viaţă cu o anumită coerenţă şi o anumită specificitate.

Prin urmare, avem o primă abordare care presupune că realizarea unei comparaţii universale a societăţilor este posibilă, pe cînd a doua abordare construieşte fiecare cultură ca pe un univers autonom putînd fi examinat ca „esenţă" sau „spirit". Această ultimă concepţie este întîlnită la Herder, pentru care fiecare naţiune este purtătoarea propriului *Volksgeist*, în tipologia epocilor istorice a lui Hegel sau în relaţia stabilită de Humboldt între limbă şi viziunea despre lume.

Prima abordare a culturii se află la baza antropologiei evoluţioniste din secolul al XIX-lea, reprezentată de L.H. Morgan, E.B. Tylor şi J.G. Frazer. A doua a fost plasată chiar în centrul antropologiei nord-americane prin F. Boas. La Boas, trecerea de la o concepţie universalistă a culturii la atenţia arătată elementelor care disting culturile este vizibilă încă din 1887, cînd, referindu-se la aranjarea colecţiilor muzeografice, el a insistat ca grupările de *artefacte* să fie repartizate nu în funcţie de „categoria de invenţie", ci în funcţie de unitatea socio-culturală, pentru că „arta şi stilul de viaţă ale unui popor nu pot fi înţelese decît prin analizarea realizărilor sale considerate în ansamblu". Pentru Boas, obiectele trebuie să fie dispuse în aşa fel încît semnificaţia lor culturală să fie evidentă, obiecte identice putînd să aibă o destinaţie şi o valoare diferite, în funcţie de contextele socio-istorice (Boas, 1887; Stocking, 1968). Un mare număr de descrieri minuţioase ale limbilor indiene, realizate de Boas şi de elevii săi, au permis să se verifice în mod empiric ipoteza că toate limbile dovedesc o complexitate identică şi sînt în egală măsură adecvate funcţiei lor, fiecare dintre ele avînd o coerenţă specifică de care vorbitorii nu sînt conştienţi. Aceste postulate, în totală antiteză cu atomismul şi antiegalitarismul evoluţioniştilor, au contribuit în mare măsură la cristalizarea concepţiei lui Boas despre cultură. Relativismul lui Boas şi teza sa potrivit căreia culturile au o specificitate intrinsecă implică faptul că orice element cultural poate fi observat doar replasat în contextul său de ansamblu şi că fiecare cultură, unică prin definiţie, trebuie respectată şi protejată pentru binele întregii umanităţi (Boas, 1940). Această concepţie în mod fundamental liberală se află în contrast cu ideologiile rasiste ale secolului al XX-lea, care au putut fi socotite prelungiri ale romantismului german.

După Boas, conceptul de „cultură" a fost rafinat în mod progresiv. R. Benedict (1934) şi M. Mead, care se sprijineau în mod explicit pe psihologia gestaltistă, au insistat asupra importanţei tendinţelor holiste sau a tendinţelor determinante care îşi imprimă marca proprie asupra unui spectru larg de activităţi şi de instituţii. E. Sapir pune accentul pe relaţiile dintre limbă şi cultură, precum şi pe antagonismul dintre cultură (sau societate) şi individ. „Vîrsta de aur" a antropologiei culturale americane, care corespunde perioadei cuprinse între anii '20 şi '40, dominată de Boas şi de elevii săi, a dus la elaborarea tuturor marilor teme ale antropologiei nord-americane.

Reacţia împotriva utilizării noţiunii de „model cultural" a căpătat, în America de Nord, forma unui nou evoluţionism, lucrările lui L. White şi J. Steward întorcîndu-se la concepţia despre cultură ca ansamblu de aptitudini şi de comportamente dobîndite. A urmat o reformulare a metodei comparative iniţiate de Tylor, prin G.P. Murdock, care a propus să se procedeze la inventarierea sistematică a determinanţilor culturali pentru realizarea unei analize a corelaţiilor care pot exista între itemurile astfel izolate. În

Marea Britanie, B. Malinowski a avansat ideea unei culturi umane concepute ca răspuns la nevoile şi aptitudinile „naturale" de origine biologică. De această concepţie este legată, destul de vag, şcoala numită a materialismului cultural, pentru care parametrii de ordin demografic şi nutriţional definesc un cadru tehnic şi de mediu care determină modelele sociale şi simbolice (Harris, 1979).

În ciuda alternativelor teoretice apărute în urma criticării poziţiilor sale, antropologia culturală nord-americană a rămas, în ansamblu, fidelă concepţiei lui Boas despre o pluralitate a culturilor, analizabile doar în raport cu ele însele. Problema distincţiei dintre „societate" şi „cultură" şi emergenţa problematicii „structurii sociale" au dominat anii '50. Sociologului T. Parsons i se datorează elaborarea unui model sintetic al „acţiunii sociale", care reduce cultura la un sistem de idei împărtăşite, de simboluri şi de semnificaţii, sistem distinct atît în raport cu sistemul social, cît şi în raport cu acest „sistem" ireductibil care este personalitatea (Parsons, Shils, 1951).

De acum înainte, teoriile culturii au fost puternic influenţate de dezvoltări specifice altor discipline decît antropologia sau de teorii născute în afara sa. Antropologii utilizează astăzi cuvîntul „cultură" în mai multe accepţii: 1) capacitate de simbolizare proprie speciei umane; 2) stare dată de inventivitate şi de invenţie (tehnologie); 3) entitate socială relativ autonomă şi complexă; 4) sistem colectiv de simboluri, semne şi semnificaţii specifice mai multor societăţi, în funcţie de diferite modalităţi de integrare. Diversele abordări teoretice care, începînd cu anii '50, au fost reunite sub numele de antropologie „simbolică" sînt tot atîtea variaţii pe tema boasiană a culturilor ca totalităţi sociale sau pe tema parsoniană a culturilor ca sisteme simbolice.

Tema totalizării culturale a fost reluată, cu o rigoare moştenită de la lingvistica lui Saussure, de structuralismul lui Lévi-Strauss (1958), care examinează cultura ca articulare a determinaţiilor inconştiente (registru specific structurii sociale) şi a manifestărilor instituţionale. Operînd o sinteză a tradiţiei boasiene şi a structuralismului, M. Sahlins (1976) susţine că modul în care constrîngerile ecologice şi tehno-economice sînt definite, „constituite" sau „însuşite" de către societate este determinat *a priori* de cultură. Astfel, lumea materială poartă amprenta culturii (chiar dacă nu îi datorează „existenţa" prin intermediul intelecţiei), dar acţionează, la rîndul său, asupra acesteia.

Susţinătorii concepţiei restrictive despre cultură nu cad de acord în legătură cu „caracterul sistematic" care trebuie să îi fie acordat acesteia şi nici în legătură cu modul de analiză care i se potriveşte. Pentru D. Schneider (1968), cultura este un sistem de credinţe normative, de valori şi de simboluri provenite din acţiune, însă al căror ansamblu nu este reductibil la acţiune. Acţiunea socială şi discursul care o explică pot să fie examinate, în această perspectivă, ca reprezentînd o etnofilosofie implicită, elaborată plecînd de la un anumit număr de elemente simbolice fundamentale. Antropologia „interpretativă" a lui C. Geertz, care se sprijină pe Weber, Wittgenstein şi pe tradiţia fenomenologică, încearcă să surprindă cunoştinţele implicite utilizate de actorii sociali pentru a produce şi legitima activitatea lor practică. Ea îşi mobilizează analizele descriptive pentru a construi modele ale proceselor culturale apropiate de experienţa trăită (*experience-near*) şi concepte, acestea din urmă fiind, din principiu, îndepărtate de această experienţă (*experience-far*) (Geertz, 1973, 1983).

În anii '80, un anumit număr de abordări s-au opus culturalismului post-boasian şi au repus în discuţie postulatele sale, punînd accentul mai puţin pe identitatea culturilor sau pe sistemele culturale, cît pe practicile şi proliferarea „vocilor" sociale pe care le ascultă antropologii atunci cînd nu încearcă să le canalizeze (Ortner, 1984). Studierea „generativităţii culturale" – inspirată în mare măsură de lucrările despre plurilingvism şi despre fenomenul de creolizare, în vreme ce analiza clasică a culturii se baza pe o lingvistică sincronică cu obiect unic – dezvoltă o critică a noţiunii de „cultură" care o priveşte pe aceasta ca pe o abstracţie totalizantă; ea pune accent pe producerea de sens prin interacţiunea subiecţilor, care se traduce prin existenţa unei mulţimi de mesaje şi de coduri, de subsisteme şi de subculturi (Drummond, 1981). P. Bourdieu (1972) insistă asupra faptului că, pînă la un anumit punct, cultura este trăită în mod direct de actorii

sociali Analiştii lui *writing culture* consideră că etnografia ar trebui să restituie ceea ce este „dat" în experienţa interactivă de teren – acest material fiind conceput ca şi cum ar fi tocmai „scrierile" (în fapt, povestite oral) societăţii studiate – şi nu să ofere clasicele procese-verbale ale anchetei, a căror realizare ţine de o concepţie abstractă despre cultură (Clifford, Marcus, 1986). O serie de abordări feministe critice studiază modul în care discursul se constituie ca mesaj autoritar, în contextul unei dialectici între curentul cultural autoritar dominant şi contracurentele subculturale nonautoritare. Ca reacţie la autoritarismul concepţiei tradiţionale despre cultură, antropologii pun tot mai mult accentul pe rolul jucat de credinţe, valori şi instituţii (părţi constitutive ale culturii) în dezvoltarea istorică: am avea astfel un determinism cultural care ar corespunde, respectiv, determinismului istoric, fenomenele de schimbare culturală fiind examinate *ipso facto* ca fenomene istorice care trebuie analizate ca atare (Wolf, 1982; Sahlins, 1985). În sfîrşit, reprezentarea preconcepută despre cultură este readusă în discuţie prin intermediul interesului, mai nou, pentru fenomenele considerate pînă în prezent marginale, precum experienţa individuală idiosincrasică şi afectivă (Shweder, Levine, 1984) sau locul retoricii, al esteticii şi al creaţiei poetice în cultură. Trebuie să notăm că, în vreme ce în cîmpul antropologiei sînt operate aceste reevaluări, utilizarea conceptului de „cultură" cîştigă teren în discipline atît de diferite ca istoria, filosofia, ştiinţele religiei sau cele ale organizaţiilor.

J. GALATY, J. LEAVITT

• BENEDICT R., 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950). – BOAS F. (1887) 1974, „The Principles of Ethnological Classification", în G.W. Jr. Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York, 1974. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York. – BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Geneva. – CLIFFORD J., MARCUS G. (ed.), 1986, *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley. – DRUMMOND L., 1981, „The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems", în *Man*, n.s., 15: 352-374. – GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York. 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). – HARRIS, M. 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – ORTNER S.B., 1984, „Theory in Anthropology since the Sixties", în *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166. – PARSONS T., SHILS E.A. (ed.), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – SAHLINS M.D., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard – Le Seuil, Paris, 1989). – SCHNEIDER D.M., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. – SHWEDER R.A., LEVINE R.A. (ed.), 1984, *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge. – STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York. – WHITE L.A., 1959, „The Concept of Culture", în *American Anthropologist*, 61, 2: 227-251. – WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

CUTUMĂ

Folosirea termenului de „cutumă" este problematică, datorită faptului că acesta posedă două sensuri destul de diferite, deşi al doilea decurge din primul.

1) Cutuma este un obicei care se bazează pe rutină (Weber, 1971). Într-adevăr, orice cutumă tinde să facă să predomine anumite comportamente (legitimate de un trecut adesea „imemorial") care nu dobîndesc, totuşi, niciodată un caracter obligatoriu (de exemplu: cutume vestimentare, culinare, funerare etc.). Îndepărtarea de aceste

comportamente se soldează, de obicei, cu „neplăceri” sau „inconveniente” (Weber, 1971) datorate semnelor de dezaprobare manifestate de cei care li se conformează. Totuşi, se întîmplă ca „sancţiunea” informală să devină redutabilă (mergînd, de exemplu, pînă la ostracizare) dacă încălcările cutumei sînt percepute ca fiind extrem de grave.

2) Se vorbeşte, de asemenea, despre cutumă în cazul dreptului scris, cînd acesta se sprijină pe constatarea unor obiceiuri tradiţionale: „Uneori [...] fidelitatea constant reînnoită faţă de un anumit tip de comportament trezeşte la garanţii desemnaţi ai ordinii ideea că nu mai este vorba doar de un obicei sau de o convenţie, ci de o obligaţie juridică, a cărei respectare trebuie impusă: este o normă de acest gen, bucurîndu-se de o simplă autoritate de fapt, pe care o numim drept cutumiar” (Weber, 1971: 334-335). Astfel, Franţa Vechiului Regim era împărţită în două printr-o linie între La Rochelle şi Geneva: în sud se întindeau zonele zise de „drept scris”, preciputare şi plasate dintotdeauna sub influenţa vechiului drept roman; în schimb, în nord existau zone aşa-zise de „drept cutumiar” în care fiecare regiune îşi avea propriul drept şi, adesea, fiecare oraş important avea *uzanţa* sa. De exemplu, Normandia era guvernată de *Coutume de Normandie*, însă ţinutul Caux (preciputar, pe cînd restul provinciei era egalitară) făcea excepţie; în plus, Bayeux şi Caen aveau *uzanţe* proprii (Yver, 1966).

G. AUGUSTINS

● BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Geneva. – LE ROY LADURIE E., 1972, „Système de la coutume. Structures familiales et coutumes d'héritage”, în *Annales E.S.C.*, 4-5: 825-847. – MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Mœurs et coutumes des Mélanésiens. Trois essais sur la vie sociale des indigènes trobriandais*, Payot, Paris, 1933). – WEBER M., 1971, *Economie et société*, Plon, Paris. – YVER J., 1966, *Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière*, Sirey, Paris.

D

DESCENDENȚĂ

Descendența este un grup de filiație uniliniară, exogamă, localizat sau nu, ai cărui membri se reclamă fie pe linie agnată (patriliniar), fie pe linie uterină (matriliniar) de la un strămoș comun cunoscut. Membrii descendenței sînt prinși în relații genealogice care îi leagă pe unii de alții și pe toți de strămoșul fondator al descendenței. În calitate de unitate socială, descendența combină rezidența (patrilocală sau matrilocală), filiația (patriliniară sau matriliniară), principiul de autoritate (stratificare după vîrstă și sex, frate mai mare și mezin) și patrimoniul (moștenire și succesiune în primogenitură). La dogonii din Mali, descendențele patriliniare din același clan sînt localizate pe cartiere. Mai multe descendențe-cartiere formează un sat. În centrul fiecărui cartier se află casa-mamă a descendenței, recunoscută ca aparținînd strămoșului fondator, loc al puterii, al riturilor și al cultului strămoșilor. Aici locuiește șeful descendenței, el fiind decanul generației vîrstnice a membrilor acesteia. O descendență care sporește de-a lungul generațiilor (pînă la cinci generații sau mai multe) poate ajunge la un efectiv considerabil (mai multe mii de indivizi). O dată ce se trece peste un anumit prag determinat de cantitatea de pămînt disponibilă, de compatibilitatea dintre imperativul alegerii unui soț și respectul față de regula exogamiei etc., descendența se segmentează și se dispersează. Cu timpul, segmentele vor deveni descendențe teritoriale și autonome, recunoscute de alte descendențe, fiecare dintre ele constituind o facțiune a clanului (extensiune maximală a descendenței de origine). Fox (1972) distinge sistemul de „segmentare prin derivare", în care descendențele sînt ierarhizate după ordinea segmentărilor succesive în funcție de descendența-tulpină (cazul dogonilor) și sistemul de „segmentare perpetuă", care produce segmente egale și în raport de opoziție unele față de altele. La nueri, acest sistem se află la baza alianțelor politice dintre grupurile teritoriale.

J. BOUJU

• BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'Ethnographie. – EVANS PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968). – FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra. 1953, „The Structure of Unilineal Descent Group", în *American Anthropologist*, 55 : 17-41. – FOX R., 1967, *Kinship and Marriage, an Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972). – FREEDMAN M., 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, Athlone Press. – LEWIS I.M., 1965, „Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock Publications, New York. – RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). – SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrimonial Kinship*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

DESPOTISM ORIENTAL

Despotismul oriental e un regim politic întemeiat pe puterea absolută a monarhului, fiind un atribut al societăţilor asiatice. Conceptul, inventat de călătorii şi eruditii secolelor al XVI-lea, al XVII-lea şi al XVIII-lea, a cunoscut veritabila sa consacrare prin opera lui Montesquieu, *L'esprit des lois*. Marx face din modul de producţie asiatică un tip de orînduire socială. Dezbaterea antropologică asupra acestui subiect a fost relansată o dată cu publicarea lucrării lui K. Wittfogel, *Oriental Despotism,* în 1957.

Machiavelli, Bodin, Bacon şi Hobbes făcuseră deja o comparaţie între monarhiile europene şi cele ale Orientului, însă Montesquieu a fost primul care a definit conceptul de „despotism": o societate despotică e o societate care nu se conduce după legi politice şi economice şi nici măcar după reguli de organizare socială. Ideea despotismului oriental capătă noi nuanţe o dată cu secolul al XIX-lea, graţie scrierilor lui James şi John Stuart Mill, ca şi a celor despre Indiile britanice ale lui Richard Jones. Acești autori pun în principal accentul pe posesiunea pămîntului de către suveran şi subliniază caracterul stagnant al societăţilor asiatice.

Marx va dezvolta, vreme de aproape treizeci de ani, ideea de mod de producţie asiatic, pe care îl va defini ca pe o unitate socială aparte. El caracterizează iniţial acest mod de producţie prin absenţa proprietăţii private asupra pămîntului şi prin realizarea de uriaşe lucrări la scară statală. În *Grundrisse* (1857-1859), el arată că puterea despotului e întemeiată pe permanenţa „comunităţii orientale" care ţine de caracterul ei autosuficient. După părerea lui, e vorba în acest caz de prima „epocă de progres" din istoria umanităţii. La maturitate, Marx va adopta o viziune mai dinamică şi mai istorică asupra modului de producţie asiatic, o viziune ce ţine cont de relaţiile dintre comunităţile autosuficiente şi de relaţiile lor cu statul, ca şi de impactul capitalismului asupra statelor orientale.

Cincizeci de ani după moartea lui Marx, acest concept devine încetul cu încetul un soi de anomalie teoretică şi o temă politică stînjenitoare, fiind chiar abandonat de Stalin în *Materialism dialectic şi materialism istoric* (1938). În teoria oficială a celor cinci stadii succesive ale istoriei umanităţii – comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul şi socialismul –, modul de producţie asiatic reprezenta o variantă asiatică a sclavagismului sau a feudalismului.

Îi datorăm lui Wittfogel (1957) reiniţirea dezbaterii prin avansarea „ipotezei hidraulice" care atribuie irigaţiei un rol major în originea sistemelor politice etatiste şi a civilizaţiilor. Această ipoteză a avut o puternică influenţă asupra etnoarheologiei americane (J. Stewart, R. MacAdams, A. Palerm, P. Carrasco), însă cercetările comparative pe care ea le-a suscitat au demonstrat că irigaţia pe o scară întinsă nu este în mod necesar anterioară sau contemporană formării statului centralizat. Mai pertinentă pare observaţia lui Wittfogel asupra constituirii claselor în societăţile orientale : nu proprietatea asupra mijloacelor de producţie (pămînt şi apă) a dus la apariţia birocraţiei conducătoare, ci controlul asupra acestora. El demonstrează că, în unele societăţi orientale totalitare, statul constituie o clasă şi notează că Marx, după ce descoperise că apariţia modului de producţie asiatic implică afirmarea unei birocraţii, a preferat să abandoneze acest concept pentru a realiza nişte paralele jenante cu dictatura proletariatului.

Aceste dezbateri au agitat mediile marxiste la sfîrşitul anilor '50, ca urmare a unui interes reorientat spre analiza societăţilor neeuropene. Ele au contribuit la repunerea în discuţie a principalelor concepte ale materialismului istoric – un subiect pe atunci la ordinea zilei. Această dezbatere a suscitat la rîndul ei realizarea de noi studii asupra Chinei, Mesopotamiei, Asiei de Sud-Est, incaşilor etc., în care se confruntă două puncte de vedere divergente. „Primitiviştii" (F. Tökei, 1966 ; M. Godelier, 1973) consideră modul de producţie asiatic o stare de tranziţie către o societate de clasă ; „moderniştii" (Le Than Khoi, C. Keyder), o societate de clasă pe deplin constituită. L. Krader (1975) a

[illegible] să realizeze o sinteză a acestor două puncte de vedere, pe care le întîlnim deja la Marx, însă alţi autori au tras concluzia că, date fiind divergenţele, conceptul trebuie abandonat (P. Anderson, 1974 ; B. Hindess, P. Hirst, 1975).

J. LLOBERA

● ANDERSON P., *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, Londra (trad. fr. *L'État absolutiste*, 2 vol., Maspero, Paris, 1978). – BAILEY A., LLOBERA J.R. (ed.), 1981, *The Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – DUNN S., 1982, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Prodution*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – GODELIER M., 1973, „Préface", în *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Éditions Sociales, Paris : 13-142. – HINDESS B., HIRST B., 1975, *Pre-capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – KRADER L., 1975, *The Asiatic Mode of Production*, Van Gorkum, Assen. – SOFRI G., 1969, *Il modo di produzione asiatico*, Einaudi, Torino. – 1969, *Sur le mode de production asiatique*, Éditions Sociales, Paris. – TÖKEI F., 1966, „Le MPA en Chine", în *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 57-58 *Premières sociétés de classe et mode de production asiatique*: 13-142. – WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Éditions de Minuit, Paris, 1964).

DEVEREUX Georges

Născut în 1908 la Lugoj, oraş aflat, pînă în 1918, în componenţa Austro-Ungariei, Georges Devereux a studiat fizica şi etnologia la Paris (unde urmează cursurile lui M. Mauss), înainte de a emigra în Statele Unite în 1932. După o primă experienţă de teren printre indienii mojave din sud-estul Statelor Unite, cărora le va consacra o mare parte din lucrările sale ulterioare, va călători în Indochina, la populaţia sedang moi (1933-1935). După război, Devereux lucrează la Veteran Hospital din Topeka (Kansas), unde etnopsihiatrul îşi aplică ştiinţa tratîndu-i pe foştii combatanţi în cel de-al doilea război mondial: aici îşi perfecţionează pregătirea psihanalitică, urmînd apoi o carieră de practician privat, de medic în diferite instituţii şi de profesor universitar. În 1963 se stabileşte definitiv la Paris, unde este numit director la Secţiunea a VI-a a École Pratique des Hautes Études. Moare în 1985.

Gîndirea lui Devereux se sprijină pe etnografie, pe studiul societăţii americane contemporane şi pe o profundă cunoaştere a culturii greceşti ; metodologia sa acordă o mare importanţă analizei viselor sau secvenţelor mitice tratate ca fragmente de vise, ca şi analizei contratransferului. Din raţiuni istorice, opera lui Devereux a fost victima neînţelegerii ce afectează raporturile dintre psihologie şi sociologie. Ca reacţie împotriva culturalismului, în cercetările asupra relaţiilor dintre cultură şi personalitate, Devereux respinge ca tautologice ipotezele interacţiunii psihologiei cu sociologia : „complementaritatea" lor e reală, însă doar în măsura în care cele două domenii rămîn distincte, fiecare dintre ele uzînd de scheme explicative proprii ; aceste scheme sînt autosuficiente şi dezvoltate succesiv de unul şi acelaşi observator. Poziţia lui Devereux respinge deci interdisciplinaritatea în favoarea pluridisciplinarităţii. Devereux reabilitează interesul pentru „eu" şi conflictele psihice ; el afirmă universalitatea inconştientului ; nu neagă discontinuitatea culturală, însă, pornind de la studiul viselor şi miturilor, el îşi îndreaptă atenţia asupra existenţei trăsăturilor transculturale ; toate elementele culturii sînt susceptibile a se regăsi în vise şi, invers, toate elementele viselor sînt susceptibile a fi regăsite în unele produse ale culturii : instituţii, rituri, mituri etc.

Devereux atenţionează asupra posibilei confuzii dintre ordinea sociologică a adaptării şi cea psihologică a sănătăţii mentale, aceasta din urmă bazîndu-se pe postulatul conform căruia societatea este prin definiţie „normală", doar personalitatea putînd fi patologică. El insistă asupra caracterului „agresiv" al simptomelor patologiei mentale în legătură cu care vorbeşte despre „negativismul social". Demonstrează faptul că fiecare cultură elaborează ceea ce R. Linton numise „modele de neconduită", un soi de devieri de la

normă corespunzînd incidenţei pe care o au tensiunile caracteristice unei culturi date asupra destinelor personale. În fine, pentru Devereux, materialul cultural legat de tulburări de personalitate e evocat şi manipulat într-o manieră specifică.

A. DELUZ

► 1961, *Mohave Ethno-psychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, United States of Government Printing Office, Washington DC. 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Mouton, Haga – Paris (trad. fr. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980). 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris. 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris. 1975, *Tragédie et poésie grecque*, Flammarion, Paris.

● HOOK R. (ed.), 1978, *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*, Academic Press, Londra.

DIAS A. Jorge

A. Jorge Dias (1907-1973) este fără îndoială principala figură a antropologiei portugheze. Într-adevăr, graţie lui s-a realizat tranziţia de la tradiţia evoluţionistă, îndreptată mai ales spre cultura populară, ce domina scena antropologică a Portugaliei la sfîrşitul secolului trecut, la apariţia în această ţară a unei antropologii sociale moderne, puţin timp după revoluţia democratică din 1974.

După ce a urmat cursuri de filologie germană la Universitatea din Coimbra şi după ce s-a format ca etnolog şi arheolog, Dias realizează o cercetare asupra originii uneltelor de muncă portugheze, cercetare în care sînt vizibile influenţa şcolii de etnologie naţională şi mai cu seamă cea a lui Leite de Vasconcelos. La München, unde pleacă în calitate de lector portughez, el redactează o monografie, publicată în 1948, consacrată satului Vilharinho da Furna. Această lucrare, una de pionierat la scara Peninsulei Iberice, analizează mai ales sistemul comunitar sătesc, considerat pînă atunci o reminiscenţă istorică. Se regăsesc aici interesul pentru cultura materială, ca şi marca *Volkskunde*-ului german. Această monografie va fi curînd urmată de o alta, despre satul Rio de Onor (1953), mult mai completă, în care începe să se facă simţită influenţa lui R. Thurnwald, precum şi cea a antropologiei culturale americane.

În 1956, Dias e numit profesor la Şcoala de Administraţie Colonială din Lisabona (care devine în 1961 Instituto Superior de Ciencias Sociais e Politica Ultramarina). Face astfel parte dintr-un nucleu de oameni ce se străduiau să modernizeze sistemul colonial portughez din Africa. Fără a înceta să se arate favorabil expansiunii coloniale portugheze, Dias devine progresiv un adversar al celor mai represive aspecte caracteristice regimului colonial din Africa. Primind misiunea să studieze populaţia maconde din nordul Mozambicului, el preia oarecum ştafeta maestrului său, Thurnwald, ale cărui cursuri le frecventase la Berlin şi care consacrase o lucrare acestui grup etnic de pe malurile Tanganyikăi. Cele patru volume publicate de Dias despre populaţia maconde (1964-1970), în colaborare cu soţia sa şi cu M.V. Guerreiro, prezintă un incontestabil interes, în ciuda decalajului faţă de ultimele realizări ale antropologiei africaniste. Tot pe seama excelentului organizator care era Dias trebuie pusă şi fondarea Muzeului de Etnologie din Lisabona.

J. de PINA-CABRAL

► 1948, *Os Arados Portugueses e as suas provaveis origens*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisabona. 1948, *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisabona. 1953, *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, Presença, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Moçambique. Aspectos históricos e económicos*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisabona. 1964 (coaut. M. Dias), *Os Macondes de Moçambique. Cultura Material*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisabona.

● OLIVEIRA E.V. de, 1974, „António Jorge Dias", în *In Memoriam António Jorge Dias*, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisabona.

DIETERLEN Germaine

Antropolog francez, Germaine Dieterlen se naște la Paris în 1903 într-o familie protestantă. Licențiată a École Pratique des Hautes Études (1940) și a École Nationale de Langues Orientales (1943, 1944), doctor în litere (1949), G. Dieterlen își începe activitatea în calitate de colaboratoare benevolă a Musée d'Ethnographie de la Trocadero, unde îl întîlnește pe M. Griaule. Între 1936-1937 și 1938-1939, participă la cea de-a patra și la cea de-a cincea misiune organizată de acesta. În timpul celei de-a doua expediții africane, cunoaște prima experiență de teren, la dogonii din Sudanul Francez (azi Mali). După război, începînd cu 1946, se întoarce cu regularitate pe teren, consacrîndu-și primele anchete personale studiului sistemului religios al bambarilor, din care va extrage materia principalei sale lucrări, *Essai sur la religion bambara* (1951). Interesul ei pentru societatea bambara nu va scădea (*cf.* mai ales Dieterlen, Cissé, 1972), însă, începînd cu anul 1949, își va desfășura activitatea în principal la dogonii din Sanga, în strînsă colaborare cu Griaule. În 1965, prima parte a analizei mitului cosmogonic dogon va fi publicată sub semnătura a doi cercetători (*Le renard pâle*, tomul I, fascicula 1 ; continuarea lucrării nu a fost editată). După moartea lui Griaule în 1956, G. Dieterlen va continua investigarea sistematică a culturii dogone, susținută fiind de intuiția profundei unități a sistemelor de gîndire sahelo-sudaneze. Deschide numeroase căi de cercetare ; una dintre cele mai fructuoase pentru antropologia contemporană va fi studiul reprezentărilor persoanei – abordat în 1947 cu prilejul studierii bambarilor –, care va constitui obiectul unui colocviu organizat de ea la Paris în 1971. Între 1966 și 1973, colaborează cu J. Rouch la realizarea unei serii de filme consacrate ritualului ceremonial dogon *sigi*.

Cariera academică a lui G. Dieterlen s-a derulat la Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) și la Secțiunea a V-a a École Pratique des Hautes Études. Grupul de cercetare pe care l-a condus la CNRS între 1969 și 1972 a devenit în 1973 laboratorul „Systèmes de pensée en Afrique noire" (CNRS și EPHE). G. Dieterlen a fost, între 1957 și 1974, secretar general al Société des Africanistes și, vreme de mai mulți ani, a ocupat funcții importante la International African Institute (Londra).

M. IZARD

● 1941, *Les âmes des Dogon*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1951, *Essai sur la religion bambara*, PUF, Paris. 1952 (coaut. M. Griaule), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1961 (coaut. A. Hampaté Ba), *Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul*, Mouton, Paris – Haga. 1965 (coaut. M. Griaule), *Le renard pâle* ; t. I, *Le mythe cosmogonique*, fasc. 1, *La création du monde*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1972 (coaut. Y. Cissé), *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Mouton, Paris – Haga. 1973 (Dieterlen ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris.

DIFUZIONISM

„Difuzionismul" e un termen prin care criticii acestui concept au desemnat tendința „istorico-culturală" a etnologiei, înfloritoare în prima jumătate a secolului al XX-lea. Opus evoluționismului, difuzionismul intenționa să demonstreze istoricitatea populațiilor așa-zise fără istorie, prin studiul distribuției lor în spațiu. Anunțate în 1882 de F. Ratzel (de la care G. Gerland va împrumuta conceptul de „difuziune", iar M. Wagner „teoria migrațiilor"), reluate în 1898 de către L. Frobenius (căruia i se datorează răspîndirea noțiunii de *Kulturkreis*), reconstrucțiile spațio-temporale ale ansamblurilor culturale pornind de la elemente socotite pertinente își au originea metodologică și în muzeografie (B. Ankermann și, mai ales, F. Gräbner, 1905 și 1911). Cea care le-a dat un puternic impuls a fost școala (așa-zisă) din Viena, care le-a integrat o largă documentație și le-a întemeiat pe intensive cercetări de teren (Schmidt, 1937 ; Koppers, 1955). Ultimii reprezentanți ai acestei școli au supus noțiunea unei aspre critici (Koppers, 1955 ;

Haekel, 1956). Dacă în aria culturologiei engleze a fost propus un hiperdifuzionism fără viitor (R.R. Marett, Elliot Smith, 1927), antropologia culturală americană, începînd cu F. Boas (1924), a diversificat foarte mult studiul proceselor de contact și de transfer cultural pe calea dispersiei migratorii, a împrumutului, a imitației și aculturației.

Principala critică adusă difuzionismului privește posibilitatea de a ști dacă diverse culturi, înțelese ca expresii convergente ale naturii umane, sînt invenții autonome (paralelisme) sau derivă din anumite centre de difuziune. În ciuda sofisticării crescînde a parametrilor utilizați (invariant/variante, centru/periferie, forme pure/forme mixte, concordanță calitativă/concordanță cantitativă) și în ciuda luării în considerare a unor arii din ce în ce mai reduse, a fost criticată imobilitatea unei ipoteze care, punînd accentul pe permanențele culturale, a subestimat inovația și creativitatea umană.

R. RUPP-EISENREICH

• BOAS F., 1924, „Evolution or Diffusion”, în *American Anthropologist*, 26 : 340-344. ELLIOT SMITH G., 1927, *Culture : The Diffusion Controversy*, Londra. – FROBENIUS L., 1898, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Bornträger, Berlin. – GERLAND G., 1875, *Antropologische Beiträge*, Hale/S. – GRÄBNER F., ANKERMANN B., 1905, „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien” și „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika”, în *Zeitschrift für Ethnologie*, 37 : 28-53 și 37 : 54-84. 1911, *Die Methode der Ethnologie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg. – HAEKEL J. (ed.), 1956, *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Viena. – KOPPERS W., 1955, „Diffusion : Transmission and Acceptance”, în W.L. Thomas Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York. – RATZEL F., 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială *La géographie politique. Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987). SCHMIDT W., 1937 (1939), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, Westf. – SCHMIDT W., KOPPERS W., 1924, *Völker und Kulturen*, Habbel, Regensburg. – WAGNER M.F., 1889, *Die Entstehung der Arten durch räumliche Sondenung*, Basel.

DIVINAȚIE

Numim „divinație” atît sistemul de interpretare culturalmente codificat a evenimentelor trecutului, prezentului și viitorului, cît și totalitatea mijloacelor de care uzează ghicitorii; vom vorbi de „tehnică” sau de „practică” divinatorie și de „instituție” divinatorie.

Tehnicile divinatorii permit revelarea evenimentelor pînă în acel moment nepercepute. Interpretările sînt adesea asociate unor prescripții (mai ales efectuarea de sacrificii), de pildă atunci cînd evenimentul e perceput ca o problemă ce trebuie rezolvată, o încălcare a unei porunci, un blestem. Această percepție, și deci evenimentul considerat, variază de la o cultură la alta. Cînd sînt diagnosticate cauzele nefericirii sau bolii, divinația e legată de instituțiile terapeutice. Aceste evenimente pot să transpară din sferele cele mai individuale (vise, premoniții personale) sau, la celălalt pol, din universul deciziilor colective ce privesc totalitatea unui grup (activități economice, conflicte, alegerea unui suveran). Divinația este astfel pusă în practică atît pentru evenimentele excepționale și neprevăzute, cît și pentru cele cotidiene, obișnuite : ea nu este doar o tehnică de descifrare, ci și o expresie standardizată, o raționalizare culturală a cauzalităților relative la ordinea lumii și a oamenilor. În Mesopotamia, divinația deductivă (oniromanție, fiziognomie, astrologie etc.) se realiza în privința activităților cele mai curente. Cea mai mare parte a societăților posedă instituții divinatorii, în cadrul aceleiași societăți putînd coexista mai multe tipuri. Tehnicile divinatorii sînt multiple : geomanție, observarea viscerelor după sacrificiu, observarea fenomenelor naturale sau a comportamentelor, a obiectelor emblematice, aritmomanție (ca în cazul *yi-king*-ului chinez), cuvinte ale oamenilor inspirați (oracole, vizionari, posedați), și datează din antichitatea cea mai timpurie. Originea scrierii este atribuită formelor bazate pe interpretarea semnelor grafice (divinația chineză în carapace de broască țestoasă). În fine, divinația poate fi o instituție inițiatică sau un dar individual netransmisibil și care nu necesită o ucenicie

prezentată, ea poate fi apanajul unui anumit sex sau categorie socială. Un ghicitor atribuie astfel numele unui terţ, presupus a fi adevăratul emiţător (zei, spirite), în virtutea unei facultăţi supraumane ori a unei ştiinţe dobîndite.

N. SINDZINGRE

▶ AHERN E.M., 1982, „Rules in Oracles and Games", în *Man*, 17 (2): 302-312. – CAQUOT A., LEIBOVICI M. (ed.), 1968, *La divination*, PUF, Paris. – JAULIN R., 1966, *La géomancie: analyse formelle*, Mouton, Haga – Paris. – MAUPOIL B., 1961, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris. – PARK G., 1963, „Divination and its Social Contexts", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93 (2): 195-209. – TURNER V., 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca – Londra. – VERNANT J.-P. *et al.*, 1974, *Divination et rationalité*, Le Seuil, Paris.

DOMESTICIRE → *Animale domestice. Creşterea animalelor. Haudricourt (A.G.). Plante cultivate*

DOUGLAS Mary

Născută în 1921 în Italia, antropologul britanic Mary Douglas, născută Tew, urmează la Oxford cursurile lui Evans-Pritchard. După încheierea formaţiei sale, alege să-şi realizeze cercetările de teren în Africa, în fostul Congo belgian (azi Zair) unde trăieşte în perioadele 1949-1950 şi 1953; obiectul cercetării sale este populaţia lele, societate matriliniară din Kasai. Acesteia îi va consacra o lucrare (1963) devenită clasică printre studiile africaniste, ca şi numeroase articole ce abordează diferite aspecte ale vieţii sociale şi ale simbolismului lele. În mod premeditat, întreaga sa operă ulterioară, care constă esenţialmente în antropologia comparată a modurilor de gîndire, se va organiza pornind de la reflecţia asupra categoriilor gîndirii lele. Profesor de antropologie la Londra (University College), M. Douglas părăseşte Anglia în 1977 pentru a-şi continua cariera în Statele Unite, mai întîi la New York, la Foundation Russel Sage, apoi, începînd cu 1981, ca profesor la Northwestern University, Illinois.

Numeroasele lucrări comparative scrise de Mary Douglas despre sistemele simbolice – dintre care prima, tradusă în franceză sub titlul *De la souillure* (1971), e fără îndoială cea mai celebră – dovedesc o anumită continuitate, dar şi o anumită ruptură faţă de preceptele şcolii britanice de antropologie. Fidelă învăţămintelor durkheimiene, ea nu pune la îndoială primatul ontologic şi explicativ atribuit sistemului social în raport cu activitatea simbolică. Totuşi, Mary Douglas respinge banalitatea funcţiilor sociologice atribuite adesea de predecesorii săi diferitelor produse ale acestei activităţi şi vede în logica de ansamblu ce organizează clasificările în interiorul unei societăţi adevăratul obiect al studiilor comparate.

M. Douglas respinge ideea că tipul de analiză preconizat de ea poate fi utilizat doar pentru formele de gîndire aşa-zis primitive. Chiar gîndirea noastră, în ciuda piedestalului ştiinţific pe care se plasează, nu mai dezvăluie lumea „aşa cum e ea". Aşadar, concepţiile occidentale despre lume se înscriu şi ele în cîmpul antropologiei, iar lucrările recente ale lui M. Douglas se străduiesc să demonstreze acest lucru.

G. LENCLUD

▶ 1963, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, Londra. 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971). 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Random House, New York. 1975, *Implicit Meanings, Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978, *Cultural Bias*, Royal Anthropological Institute, Londra. 1986 (în colaborare cu B. Isherwood), *Risk. Acceptability According to the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978 (în colaborare cu A. Vildavski), *The World of Goods; An Anthropological Approach of the Theory of Consumption*. 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.

DUMÉZIL Georges

Istoric al religiilor, specialist în mitologiile indo-europene şi în limbile din Caucaz, Georges Dumézil s-a născut la Paris în 1889. Admis primul pe listă la École Normale Supérieure în 1916, îşi ia licenţa după război şi îşi începe cariera de profesor de istorie a religiilor la Istanbul (1925-1931). După trei ani petrecuţi la Universitatea din Uppsala, este ales director de studii la Secţiunea a V-a a École Pratique des Hautes Études, fiind titular al catedrei de studii comparative ale religiilor popoarelor indo-europene. Profesor la Collège de France începînd cu anul 1949, e titular la catedra de civilizaţie indo-europeană pînă în 1968. În 1979 este primit în Academia Franceză. Moare la Paris în 1986.

În esenţă, opera lui Dumézil se organizează pornind de la o descoperire făcută la sfîrşitul anilor '30; evocînd geneza acesteia (1987), Dumézil distinge cinci momente: 1) apropierea dintre figura brahmanului (India) şi a flaminului lui Jupiter (Roma) pe baza omologiei dintre relaţiile brahmanului şi flaminului cu avatarii indieni şi, respectiv, romani, ai regelui (*raj/rex*, 1935); 2) ipoteza unei omologii între ierarhia celor trei „clase funcţionale" indiene şi trinitatea romană, şi ea la rîndul ei ierarhizată (1941); 3) ipoteza generală a unei trifuncţionalităţi identic prezente în reprezentările societăţii indiene, ca şi în teogonia romană; 4) reducţia pe cale filologică a unei contradicţii aparente între echivalenţa brahman – flamin şi existenţa la Roma a cîte unui flamin pentru fiecare dintre zeii aparţinînd trinităţii analizate; 5) ipoteza trifuncţionalităţii fiind validată pentru India şi Roma, extinderea analizei la trinitatea indo-iraniană Mitra-Varuṇa/Indra/gemenii Nasatya.

Importanţa lui Dumézil în spaţiul ştiinţelor umane depăşeşte totuşi cu mult domeniul indo-european căruia i-a dedicat esenţialul operei. Începînd cu anul 1924, el susţine, în studiul faptului religios, primatul combinaţiilor organizate de elemente şi al legăturilor dintre ele. Ideile de structură şi sistem sînt definite în anii '40: nici un fapt nu poate fi explicat ca izolat de sistemul ale cărui componente se susţin reciproc, nefiind juxtapuse, ci reunite în articulaţii care formează structura, singurul obiect de comparaţie. Compararea societăţilor cu un îndelungat trecut comun se inspiră şi ea din achiziţiile lingvisticii structurale: natura şi valoarea unui fapt observat în cadrul unei culturi date pot fi stabilite pornind de la locul pe care-l ocupă faptul analizat în structura unui sistem cultural diferit. Această metodă fundamentală a fost adesea greşit înţeleasă, specialiştii admiţînd cu dificultate că sensul unui grup de fapte poate fi modificat prin compararea cu un obiect exterior domeniului pe care-l studiază. Ideea, cu totul nouă, a unei creaţii perpetuu reînnoite s-a impus în gîndirea lui Dumézil pornind de la propria sa experienţă: structurile remanente pe o lungă durată ţin mai puţin de memorie, cît de reflecţiile succesive operate în aplicarea uneia şi aceleiaşi scheme generatoare. Cît despre noţiunea de „interdependenţă a faptelor sociale", ea o completează şi o precizează pe cea a „faptului total": o structură dată funcţionînd la toate nivelurile societăţii. În fine, la fel ca Durkheim, Dumézil îşi întemeiază analizele pe primatul explicaţiei sociologice: o anume concepţie despre societate îşi impune propria ei structură reacţiilor religioase, juridice, filosofice, estetice prin care se exprimă geniul unei civilizaţii.

Desigur, unele dintre aceste idei nu sînt noi, însă Dumézil este primul, şi poate singurul, care le-a urmat pînă la ultimele lor consecinţe, oricît de bulversante ar fi fost acestea.

G. CHARACHIDZÉ

► 1924, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Geuthner, Paris. 1935, *Flamen-Brahman*, Geuthner, Paris. 1940, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentasions indo-européennes de la souveraineté*, PUF, Paris. 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard.

1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris. 1953, *La saga de Hadingus. Du mythe au roman*, PUF, Paris. 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles. 1968-1973, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris. 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris. 1982, *Appolon sonore et autres essais : esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris. 1987, *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard, Paris.

DUMONT Louis

Antropolog francez născut la Salonic (Grecia) în 1911, Louis Dumont a urmat studiile la Paris, unde a fost elevul lui M. Mauss la Institut d'Ethnologie. Din 1936, lucrează la Musée de l'Homme. În 1945, după cinci ani de captivitate, își încheie formația și își reia activitatea de cercetare la Musée des Arts et Traditions Populaires, unde editează *Le mois d'ethnographie française* și coordonează un program de studiu despre mobilierul francez. Trimis în misiune în Provence, adună acolo materialul unei monografii (*La Tarasque*, 1951), consacrată unei credințe locale analizate prin prisma raporturilor sale cu practicile religioase ale regiunii, practici înrădăcinate în creștinismul mediteranean : acest studiu făcea parte dintr-un proiect de cercetare a dragonilor indo-europeni, proiect inspirat de lucrările lui G. Dumézil. În anii de după război, Dumont învață sanscrita cu L. Renou și studiază limbile hindi și tamul. În 1948 pleacă în sudul Indiei : cercetările de teren de la Pramalai Kallar îi furnizează materialul de bază pentru redactarea tezei sale de doctorat (*Une sous-caste de l'Inde de Sud*, 1957) ; în același timp, pe urmele lui Lévi-Strauss (*Structures élémentaires de la parenté*), continuă studierea paternității și a alianțelor în India. Din 1951 pînă în 1955, predă la Institute of Social Anthropology din Oxford ; în 1955, ca director de studii la Secțiunea a VI-a a École Pratique des Hautes Études, creează împreună cu D. Thorner Centre d'Études Indiennes, iar alături de D. Pocock, în 1957, fondează *Contributions to Indian Sociology*. Face mai multe călătorii în India de Nord (Uttar Pradesh). Publicarea în 1964 a eseului *La civilisation indienne et nous* marchează prima etapă a unei reflecții de ansamblu din care se vor naște operele ulterioare.

Homo hierarchicus (1967) este o sinteză a cunoștințelor noastre despre sistemul castelor și, în același timp, o valoroasă reflecție teoretică asupra principiului ierarhic. Dumont arată cum concepția globalizantă a valorilor proprii societății hinduse dă seamă de principiile de ordonare a castelor, de opoziția și interdependența categoriilor de pur și impur, ca și de disjuncția dintre sfera politicului și a religiosului. Dacă civilizația indiană se caracterizează prin prevalența unei gîndiri ierarhice și a unei ideologii holiste, Occidentul modern apare prin contrast ca dominat de valori egalitare și individualism. Dumont își va consacra munca ulterioară tocmai acestui studiu ideologic și comparării valorilor caracteristice acestor două universuri atît de diferite. Astfel, individul occidental, născut în primele secole ale istoriei Bisericii, e raportat la figura hindusă a nevoitorului. Diferitele cauze ce au precedat apariția fenomenului totalitar fac obiectul analizei (1983) ce reia și duce mai departe dezbaterea asupra relației dintre religios și politic. Plecînd de la un studiu asupra genezei și dezvoltării economiei liberale engleze – care-l conduce la o critică radicală a lui Marx (1977) –, Dumont își extinde analiza asupra idealismului și naționalismului german (1982, 1985), ca și asupra universalismului moștenit de la Revoluția franceză : lui *Homo hierarchicus* i se opune *Homo aequalis* (1977).

Devenit istoric al ideilor, preocupat de respingerea bazelor unei sociologii comparative a modernității noastre, Dumont nu a încetat să fie interesat de dezbaterile teoretice ale antropologiei, după cum o demonstrează seria contribuțiilor sale la cercetările asupra modelelor paternității și alianțelor. Lui i se datorează acordarea unui statut teoretic noțiunii de „relație ierarhică", pe care o dezvoltă inițial în studiul său asupra sistemului castelor și pe care o analizează în lumina supozițiilor ideologiei egalitariste. Propusă ca expresie constitutivă a legăturii sociale susceptibile să depășească atît

binarismul moştenit din lingvistica structurală, cît şi dualismul taxonomic (1978), relaţia ierarhică e manifestarea unei transcendenţe în miezul vieţii sociale: evidenţierea ei dă seamă de faptul că întregul sistem e fondat pe un principiu care-i este exterior.

J.-C. GALEY

► 1951, *La Tarasque: essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. 1957, *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Mouton, Haga – Paris. 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Armand Colin, Paris. 1967, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris. 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton, Haga – Paris. 1975, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et l'Australie*, Mouton, Haga – Paris. 1977, *Homo aequalis: genése et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris. 1978, „La communauté anthropologique et l'idéologie", în *L'Homme*, XVIII (3-4): 83-110. 1982, „Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz", în *Les fantaisies du voyageur. Variations Schaeffner*; t. XXXIII, Société Française de Musicologie: 66-78. 1983, *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*, University of Chicago Press, Chicago. 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris. 1985, „Identités collectives et idéologie universaliste, leur interaction de fait", în *Critique*, XLI: 506-518.

● BERTHOUD G., BUSINO G. (ed.), 1984, *L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont*, Droz, Geneva. – GALEY J.-C. (ed.), 1984, *Differénces, Valeurs, Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris. – MADAN T.N. (ed.), 1982, *Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in Honour of Louis Dumont*, Vikas, New Delhi.

DURKHEIM Émile

Émile Durkheim s-a născut la Épinal în 1858 într-o familie evreiască alsaciană profund religioasă. După terminarea studiilor gimnaziale, pleacă la Paris, unde se va împrieteni cu Jean Jaurès şi se va pregăti la Liceul „Louis-le-Grand" pentru admiterea la École Normale Supérieure. Admis în 1879, Durkheim este interesat mai ales de cursurile istoricului Fustel de Coulanges şi de cele ale filosofului E. Boutroux. Profesor de filosofie din 1882, îşi întrerupe activitatea la catedră în învăţămîntul gimnazial (1882-1886) pentru a studia psihologia şi ştiinţele sociale la Paris, apoi în Germania, cu Wundt. Numit în 1887 profesor de pedagogie şi de ştiinţe sociale la Bordeaux, Durkheim inaugurează, în Franţa, studierea sociologiei la nivel universitar. Îşi susţine în 1893 teza de doctorat, *De la division du travail social*, însoţită de o teză complementară, *Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*. În 1896, la un an după apariţia lucrării *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim fondează *L'Année Sociologique*, unde va publica eseurile: „La prohibition de l'inceste et ses origines", „La définition du phénomène religieux" şi „De quelques formes primitives de classification", acesta din urmă scris împreună cu nepotul său, M. Mauss. În 1897 apare *Le suicide*, lucrare ce pare să încheie o primă perioadă a operei autorului. În 1902, Durkheim este numit profesor suplinitor, iar din 1906 titular, la catedra de pedagogie de la Sorbona, transformată începînd din 1913 în catedră de sociologie. Mai multe articole, reluate în opera postumă *Sociologie et philosophie* (1925), articole precum „Représentations individuelles et représentations collectives" (1898), „La détermination du fait moral" (1907), „Jugements de valeur et jugements de réalité" (1911), ca şi conţinutul unor cursuri, anunţă apariţia, în 1912, a operei sale de căpătîi, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim moare în 1917, lăsînd în urma sa material pentru mai multe cărţi ce vor fi publicate în perioada interbelică, cărţi ce expun mai ales părerile sale critice asupra educaţiei, moralei şi socialismului, toate inseparabile de opera sa de sociolog.

Durkheim este adesea considerat fondatorul sociologiei franceze. Totuşi, ştiinţa socialului pe care aspiră să o constituie sub acest nume nu se situează în prelungirea

vechii filosofii sociale şi, cu atît mai mult, ea nici nu prefigurează studiile specializat despre societatea de tip modern, studii ce alcătuiesc cea mai mare parte a conţinutulu sociologiei contemporane. Prin amploarea proiectului său ştiinţific şi prin anexarea d materiale preluate din toate disciplinele ştiinţelor umane, sociologia durkheimiană exprim o ambiţie specific antropologică. Din această cauză, nici un aspect al operei lui Durkhein nu ar trebui lăsat la o parte de antropologia contemporană.

Etnologii nu-l pot ignora pe teoreticianul societăţii în general, care încearcă s reconstituie geneza ordinii sociale, care alcătuieşte o tipologie a formelor de integrar în funcţie de maniera de exercitare a conştiinţei colective şi care, proclamînd ireducti bilitatea întregului social, apare ca adevăratul iniţiator al holismului sociologic (conforr căruia fiecare individ este produsul societăţii), doctrină ale cărei postulate metodologic le va adopta antropologia în Franţa şi Marea Britanie. Nici istoricii antropologiei nu pot s subestimeze influenţa pe care o exercită asupra etnologiei epistemologia durkheimian se deduce din preeminenţa logică a societăţii în raport cu individul principiul preem inenţei sale explicative, propunînd un model al cauzalităţii sociale de la care se v reclama antropologia funcţionalistă. În ciuda separării dintre disciplinele sociologie ş etnologie, antropologii nu-i vor putea nega lui Durkheim nici rolul de cercetător a societăţii moderne şi al raporturilor, ameninţate de anomie, ce se stabilesc între indivi şi colectivitate. Tezele sociologului privitoare la criza lumii contemporane şi la lupta s pentru restaurarea unui consens de esenţă laică sub forma unei morale comunitar conforme cu exigenţele spiritului ştiinţific sînt rezultatul reflecţiei asupra societăţilo „primitive" şi asupra forţei caracteristice a reprezentărilor colective, mai cu seam a celor religioase, ce se manifestă în aceste societăţi. În fine, antropologia nu poat să nu-i rămînă îndatorată mentorului acelui „atelier critic şi de creaţie colectiv (J.-C. Chamboredon) care a fost *L'Année Sociologique*, publicaţie ce aduna în jurul co ducătorului de şcoală, Durkheim, specialişti precum C. Bouglé, G. Davy, P. Fauconne M. Halbwachs, R. Hertz, H. Hubert, M. Mauss, F. Simiand şi mulţi alţii, corresponden constanţi sau discipoli. Prezentînd cititorilor săi numeroase recenzii ale lucrărilo etnografice despre familie şi rudenie, organizare clanică sau religii arhaice, *L'Ann Sociologique* va contribui la legitimarea etnologiei ca ştiinţă.

Dar antropologia religioasă îi este îndatorată lui Durkheim în primul rînd în cal tatea sa de autor al lucrării *Formes élémentaires de la vie religieuse* şi de pionier sociologiei cunoaşterii. Fără a putea să vorbim de o ruptură propriu-zisă în cadr operei sale, o schimbare pare să se producă spre sfîrşitul secolului (T. Parsons). „De-ab în 1895, scrie Durkheim (în 1907), am avut sentimentul clar al rolului capital jucat religie în viaţa socială [...]; această schimbare s-a datorat pe de-a-ntregul studiilor istorie religioasă şi mai cu seamă lecturii scrierilor lui W. Robertson Smith şi ale şco sale." Descoperirea etnologiei de teren (C. Lévi-Strauss), ale cărei lucrări sînt comenta în *L'Année Sociologique*, joacă un rol la fel de important ca şi cel al istoriei religiil Aceste două discipline tind de acum înainte să ocupe un loc dominant în ordin ştiinţelor „anexate" de sociologia durkheimiană. O întreagă serie de reorientări însoţe această modificare a cîmpului de interes: abandonarea parţială a evoluţionismul sociologic în favoarea unui „evoluţionism metodologic" ce explică opţiunea lui Durkhei pentru o imagine de ansamblu a faptului religios pornind de la totemism („Civilizaţi primitive constituie [...] cazuri privilegiate, deoarece sînt cazuri simple"), atenţia îndre ptată în primul rînd asupra procesului de simbolizare şi abia apoi asupra mecanismel sociologice, locul central acordat în conceptualizare noţiunii de „reprezentare colectiv noţiune ce subliniază, pentru Durkheim, contribuţia decisivă a simbolizării în cons tuirea faptelor sociale, numite şi „sisteme obiective de idei".

Teoria generală a religiei, propusă în *Formes élémentaires de la vie religieuse* desprinsă prin inducţie exclusiv din analiza totemismului australian, a marcat o ruptu radicală faţă de o întreagă tradiţie de investigare a faptului religios, tradiţie obsedu de problema originilor. Oricît de criticată a fost pentru orientările sale fundamenta (afirmarea preeminenţei ontologice şi explicative a legăturii sociale), ca şi pentru un

L'Année Sociologique, 12 vol. (reed. PUF, Paris). 1923, *L'éducation morale*, Alcan, Paris. 1924, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1950, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, PUF, Paris. 1975 (ed. de V. Karady), *Textes*, 3 vol., Éditions de Minuit, Paris (cu o bibliografie exhaustivă a operelor lui Durkheim).

● ALPERT H., 1939, *Émile Durkheim and His Sociology*, Columbia University Press, New York. – ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris (ed. nouă, revizuită şi adăugită, Gallimard, Paris, 1982). – BESNARD P. (ed.), 1983, *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – CHAMBOREDON J.-C., 1984, „Émile Durkheim: le social, objet de science. Du moral au politique", în *Critique*, 445 445, *Aux sources de la sociologie*: 460-531. – DAVY G., 1931, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, PUF, Paris. – KARADY V., 1981, „French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", în *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, XII. – LÉVI-STRAUSS C., 1947, „La sociologie française", în G. Gurvitch, W.G. Moore, *La sociologie au XX^e siècle*, 2 vol., PUF, Paris. 1960, „Ce que l'ethnologie doit à Durkheim", în *Annales de l'Université de Paris*, I: 45-50 (reluat în C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris, 1973). – LUKES S., 1972, *Émile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harper & Row, Londra. – NISBET R.A. (ed.), 1965, *Émile Durkheim*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. – PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, New York. 1976, „À propos de Durkheim", în *Revue Française de Sociologie*, XII, 2. 1979, „Les Durkheimiens", în *Revue Française de Sociologie*, XX, 1.

dintre dezvoltările sale secundare (stabilirea unei rupturi între magie și religie, de pildă), ea constituie, chiar și în zilele noastre, o referință obligatorie pentru antropologia religioasă și în general pentru studiul antropologic al activității simbolice. Definiția durkheimiană a religiei, definiție ce nu include recunoașterea de către oameni a existenței divinităților sau a supranaturalului, este fondată pe împărțirea lumii în lucruri sacre și lucruri profane și pe reunirea, sub forma unei „comunități morale", a tuturor acelora care-și reprezintă sacrul în același fel și prin rit realizează această reprezentare comună. Acest al doilea criteriu l-a condus pe Durkheim la separarea sferei magiei de cea a religiei : după părerea lui, nu există o „biserică" magică. Cît privește interpretarea fenomenului religios, ea se rezumă la o singură formulă : „Ideea de societate este sufletul religiei" (Durkheim, 1912). Sacrul este reprezentarea socialului. Prin mijlocirea religiei ce se naște din și în intensitatea vieții colective, societatea „ideală" (sau reprezentată) ajunge să facă parte din societatea „reală" (sau organizată). Prima o exprimă pe cea de-a doua și în același timp o creează. Durkheim are grijă să precizeze că acea conștiința pe care o societate și-o formează despre ea însăși și din care, în concepția sa, se naște experiența religioasă nu constituie expresia idealizată a „bazei sale morfologice"; ea este produsul unei sinteze ireductibile a conștiințelor particulare, această sinteză „degajînd o lume de sentimente, de idei și de imagini care, o dată născute, se supun unor legi care le sînt caracteristice" (*ibid.*). Antropologia, și mai cu seamă școala britanică, se va conforma în multe privințe programului durkheimian, mai ales în domeniul interpretării riturilor, chiar cu riscul de a uita uneori că sociologul francez, considerînd religia un „lucru eminamente social", recunoștea totuși relativa autonomie a manifestărilor acesteia.

Antropologia religioasă a lui Durkheim își va depăși însă proiectul inițial pentru a realiza o teorie a cunoașterii. În acest fel se verifică faptul că tema fundamentală a reflecției durkheimiene este aceea a raporturilor dintre știință și religie (R. Aron), deoarece interesul acordat genezei religioase a funcției clasificatoare l-a condus în cele din urmă la ideea că „știința nu este decît o formă mai perfectă a gîndirii religioase". Într-adevăr, din examinarea modurilor de gîndire legate de sistemul totemic, Durkheim trage o concluzie ce fusese deja avansată în articolul despre clasificări scris în colaborare cu M. Mauss : există o reală afinitate între „sistemul social" și „sistemul logic". Refuzînd ideea, admisă în general în acea vreme, că primitivul ar fi putut „trăi, în mod cronic, în confuzie și contradicție", Durkheim afirmă că primitivul în chestiune a primit din partea religiei materialele pe care și-a exersat gîndirea logică și a conceput la școala societății tocmai instrumentul care face societatea posibilă : aptitudinea de a conceptualiza. Aptitudinea în cauză se exprimă în elaborarea categoriilor de gen, specie, spațiu, timp, cauzalitate. Aceste categorii nu sînt așadar înnăscute, ci sînt de *natură* socială. Primitivii „au clasificat lucrurile deoarece erau împărțiți în clanuri" ; „fratriile au fost primele genuri, clanurile – primele specii" („De quelques formes primitives de classification"). Societatea, prin intermediul imaginii de esență religioasă pe care o are despre sine, a servit drept cadru pentru funcția clasificatoare și, mai general, pentru constituirea armăturii logice a spiritului.

Durkheim a formulat în opera sa, sau cel puțin în segmentul ei de inspirație antropologică, o „teorie sociologică a simbolizării" (M. Sahlins), teorie ce va ghida multă vreme cercetările etnologice, Lévi-Strauss propunînd chiar o teorie simbolică a societății. Însă aceasta din urmă se afla deja în germene în gîndirea celui ce scria, în *Formes élémentaires de la vie religieuse*, că „facultatea de a idealiza este o condiție a existenței ca ființă socială".

J.-C. GALEY, G. LENCLUD

► 1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris (ed. adăugită, PUF, Paris, 1960). 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1897, *Le suicide*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1893-1913 (sub coordonarea lui Emile Durkheim),

E

ECOLOGIE CULTURALĂ

Expresia „ecologie culturală" desemnează, sub aparenţa unui domeniu de cercetare, o concepţie doctrinală prin care antropologul nord-american J.H. Steward vrea să explice dinamica sistemelor sociale pornind de la modalităţile de adaptare a acestora la mediu. Trei etape sînt necesare pentru a scoate la lumină „nucleele culturale" (*cultural core*), ansambluri de trăsături legate de activităţile de subzistenţă şi de organizarea economică: 1) analiza raportului dintre tehnicile productive şi mediu; 2) studierea comportamentelor (diviziunea muncii şi organizarea teritorială) generate de exploatarea unui mediu dat, cu ajutorul unei tehnologii specifice; 3) verificarea felului în care aceste comportamente afectează celelalte aspecte ale culturii (Steward, 1955). Nucleul cultural include instituţiile sociale, politice şi religioase care sînt aparent conectate la formele dominante ale activităţii economice; în schimb, alte trăsături distinctive ale unei culturi au o variabilitate potenţială mult mai mare, deoarece nu sînt atît de puternic dependente de nucleul cultural. Aceste trăsături secundare sînt determinate de factorii istorici – inovaţie accidentală sau difuziune – şi, datorită variaţiilor lor aleatorii, culturile ale căror nuclee sînt identice pot părea adesea foarte diferite. Ambiguitatea acestei metode, care îmbină un proiect evoluţionist (determinarea felului în care adaptarea culturii la mediu poate genera anumite schimbări) şi o interpretare difuzionistă a trăsăturilor culturale secundare, ţine în mare parte de faptul că Steward a devenit sensibil la problema determinării ecologice sub influenţa unor difuzionişti cum ar fi C. Wissler sau A.L. Kroeber. Numeroşii continuatori ai lui Steward au dorit să depăşească această limitare, căutînd să integreze trăsăturile secundare (ritualuri, tabuuri, canibalism etc.) în cîmpul determinismului ecologic. Acest lucru nu s-a putut realiza decît cu preţul abandonării parţiale a perspectivei diacronice şi recurgînd la un finalism biologic adesea foarte speculativ, de care Steward însuşi s-a ferit întotdeauna (Vayda, 1969; Rappaport, 1979; Harris, 1980).

P. DESCOLA

● HARRIS M., 1980, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York. – KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of North America*, University of California Press, Berkeley. – RAPPAPORT R.A., 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Richmond. – STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Universty of Illinois Press, Urbana; 1968, „Cultural Ecology", în D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Company – The Free Press, New York, 4. – VAYDA A.P. (ed.) 1969, *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, University of Texas Press, Austin. – WISSLER C., 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford University Press, New York – Londra.

ECONOMIC (SISTEM ~)

În secolul al XVIII-lea, prin lucrările lui Quesnay și Adam Smith, ia ființă o disciplină nouă, economia politică. Obiectul acesteia este analiza condițiilor de formare a bunăstării națiunilor „civilizate". Ne aflăm într-o perioadă în care bunăstarea se măsoară în bani, iar bunăstarea unei națiuni pare din ce în ce mai mult a-și avea rădăcinile în producția și acumularea de bunuri. Problema care se pune nu mai este, ca în secolul al XVII-lea, aceea de a ști să vinzi, ci de a ști să produci într-o manieră cît mai eficace, care să poată aduce cît mai mulți bani, cît mai mult profit. Analiza privește două niveluri ale societății, cel local, al întreprinderilor, și cel global, al pieței, interconectate de concurența ce apare între întreprinderi pe o piață supusă acțiunii ofertei și cererii sociale de mărfuri și evoluției costurilor de producție. Totul pare deci a fi reglat de o „mînă invizibilă" (A. Smith). Pentru prima oară, gîndirea occidentală lua cunoștință de existența unei logici globale care caracterizează producția și circulația bunurilor în cadrul unei societăți, pe scurt, își punea problema existenței „sistemelor economice". Dar pentru a evalua diversitatea faptelor pe care ni le oferă istoria și antropologia, trebuie ca economia să înceteze a se referi exclusiv la formele de producție comercială și să analizeze orice formă de producție și circulație a bunurilor materiale utile omului.

Un proces de producție material combină raporturile intelectuale și materiale ale omului cu natura și raporturile oamenilor între ei. Raporturile materiale constituie obiectul tehnologiei comparate, raporturile sociale – al economiei comparate. Raporturile sociale sînt „economice" dacă îndeplinesc cel puțin una din următoarele trei funcții, din a căror îmbinare rezultă structurile economice ale unei societăți, „sistemul economic" al acesteia: 1) accesul grupurilor și indivizilor la resursele naturale exploatate și la mijloacele de producție utilizate; 2) derularea diverselor procese de muncă prin care membrii unei societăți acționează asupra naturii înconjurătoare pentru a desprinde din aceasta anumite elemente materiale pe care să le folosească în scopul satisfacerii propriilor nevoi, fie în starea lor naturală, fie transformate de către om. Indivizii sînt repartizați în funcție de sex, vîrstă, grup social de apartenență (neam, caste, clase etc.) în diversele procese de muncă necesare producerii condițiilor materiale de existență ale fiecăruia și ale tuturor; 3) modalitățile specifice în care produsele muncii individuale sau colective circulă în societate și sînt apoi redistribuite.

Această definiție a economicului este formală și analitică și nu specifică în nici un fel natura raporturilor sociale care ar putea să îndeplinească aceste cerințe. Faptul că există raporturi „pur" economice, separate de alte raporturi sociale, este în istorie o excepție, corespunzînd doar modului capitalist de producție. În unele societăți, cum ar fi cazul aborigenilor australieni, relațiile de rudenie funcționează drept cadru social al apropierii naturii. În India, raporturile religioase și politice dintre caste cu funcții separate și ierarhizate – brahmanii, războinicii, țăranii, artizanii și negustorii etc. – conferă fiecărei caste drepturi particulare și inegale asupra pămîntului, asupra produselor muncii altora, și aceasta în funcție de serviciile aduse de fiecare în parte celorlalți. Unul din obiectivele fundamentale ale științelor sociale este de a descoperi rațiunile și procesele care au făcut ca funcțiile economice să ajungă în decursul istoriei să modifice locuri și forme și de a măsura efectele pe care le-au antrenat aceste modificări în evoluția societăților.

Trebuie să înțelegem cum au trecut anumite părți ale omenirii de la economia de exploatare a resurselor naturii (cules, vînătoare) la diverse forme de economie de producție, bazate pe valorificarea plantelor și animalelor domestice. Începînd cu anumite stadii de evoluție a acestor sisteme, o întoarcere generală la o economie întemeiată pe vînătoare, cules sau pescuit devine imposibilă. O dată cu trecerea la economia de producție, o parte a naturii, plantele cultivate și animalele domestice, a început să depindă de om pentru a se reproduce. De aici și importanța sporită acordată miturilor și ritualurilor destinate interpretării și îmblînzirii forțelor supranaturale răspunzătoare

și abundența recoltelor și fecunditatea turmelor. Pornind de la această bază materială mai solidă, numărul de oameni crește – sursă de conflicte mai numeroase și mai intense în jurul teritoriilor și al resurselor acestora. Probabil datorită acestor presiuni materiale și sociale, în unele societăți s-au separat atribuțiile religiei, războiului și producției, luînd astfel ființă societăți organizate pe ranguri, ordine, caste sau clase, cu funcții distincte și ereditare. Se constată în același timp că grupurile sociale care s-au eliberat total sau în parte de sarcinile materiale pentru a se consacra religiei sau războiului își păstrează, sub forme și în grade diverse, controlul asupra condițiilor și rezultatelor producției. Două exemple din Oceania ilustrează diversitatea gradelor acestui control. La Tikopia, șeful apare ca intermediar necesar între clanuri, strămoșii acestora și zei. Prin atribuțiile sale religioase, el asigură fertilitatea pămînturilor și a apelor. El participă la procesul muncii, însă cel mai adesea doar pentru a-l dirija. Nu se implică în sarcinile administrative mai dure sau nedemne de rangul său. În Hawai, șefii nu participă la procesul muncii. Podoabe prețioase, un limbaj special și tabuuri multiple îi disting de oamenii de rînd. O aristocrație religioasă și militară deține proprietatea asupra pămîntului și a apelor, lăsate în folosința restului societății, în schimbul prestațiilor în muncă sau în produse. Enorme cantități de bunuri sînt consumate sau distruse în mod ostentativ în cursul marilor ceremonii politico-religioase.

Aceste exemple ilustrează transformările fundamentale ale muncii omului. Alături de munca suplimentară prin care fiecare, în societățile fără caste sau fără clase, contribuie la perpetuarea societății (asigurînd mijloacele materiale necesare războiului, religiei etc.) și care este de fapt munca fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare, se mai dezvoltă formele de muncă suplimentară efectuată de aproape toți membrii societății în profitul celor care prestează funcții ce par esențiale pentru întreaga populație. De aici și multiplele forme de exploatare a muncii și de dominare a producătorilor care au însoțit separarea funcțiilor sociale și evoluțiile lor ulterioare. Aproape întotdeauna dominarea și exploatarea au îmbrăcat forma schimburilor dintre munca și bunurile unora și serviciile celorlalți, schimburi inegale, deoarece cei dominați le sînt întotdeauna datori celor care îi domină, fiind cîteodată nevoiți să-și dea pînă și viața acelora care par să le-o fi dăruit. În fiecare an Inca venea împreună cu descendenții săi în grădina din Templul Soarelui pentru a semăna și a recolta porumbul pe care-l oferea soarelui-tată ca să-i ceară belșug atît pentru poporul său, cît și pentru popoarele înfrînte. Dar oare nu tributul învinșilor îi umplea hambarele în fiecare an? Darul lor era mai apropiat de corvoadă decît de ofranda oferită în mod spontan.

Aceste exemple ne demonstrează de asemenea că formele de circulație a bunurilor sînt subordonate raporturilor sociale care guvernează procesul de producție. Aceste relații „de ordine” conferă structurilor economice ale unei societăți caracterul unui tot organic care trebuie să se reproducă ca atare. Supușii îi aduc tribut lui Inca din cauză că acesta are drepturi asupra pămîntului și existenței lor și dispune de mijloace de represiune. Toate formele de circulație a bunurilor sînt de altfel, cum a arătat-o K. Polanyi, variantele a trei forme de schimb: darul, redistribuirea, schimbul comercial cu sau fără monedă (trocul). Aceste forme coexistă în fiecare societate, dar avînd proporții și funcții diverse, în dependență de însăși natura raporturilor care guvernează condițiile sociale ale producției. Importanța tributului antrena la incași o limitare a schimburilor comerciale, iar la azteci subordonarea lor intereselor statului. În funcție de raporturile de forțe și de inegalități, darul devine *potlatch*, comerțul devine instrumentul de schimburi inegale între o metropolă și coloniile ei etc.

Rămîne totuși întrebarea: există, așa cum pretindea L.H. Morgan, relații generale de corespondență între un sistem economic și un sistem de rudenie sau un sistem religios? Cercetările nu au confirmat aceste teorii. Întîlnim una sau alta din cele patru forme generale ale sistemelor de filiație (patri-, matri-, bi-, nonliniare) asociate cu cele mai diverse forme de producție. Între formele sociale de producție, formele de rudenie și formele de gîndire, care sînt cel mai adesea rezultate ale unor epoci și contexte diferite,

există totuşi corespondenţe parţiale şi profunde, provenind din restructurări conştiente, care le fac compatibile pentru o perioadă. Istoria nu este alcătuită din determinări mecanice, dar nici nu este un simplu fruct al hazardului.

M.GODELIER

• DALTON G. (ed.), 1967, *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, The Natural History Press, Washington DC. – FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Tavistock, Londra. – GODELIER M., 1966, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris. 1984, *L'idéel et le matériel*, Fayard, Paris. – HERSKOVITZ M., 1940, *The Economic Life of Primitive Peoples*, A. Knopf, New York. – MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MURRA J., 1956, *The Economic Organization of the Inca State*, Chicago University Thesis. – OBERG K. (1933), 1973, *The Social Economy of the Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle. – POSPISIL L., 1963, *Kapauku Papuan Economy*, Yale University Press, Yale. – RICHARDS A., 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Oxford. – SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976).

ECONOMICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

„Viaţa materială" a societăţilor este o temă recurentă a etnografiei şi antropologiei începînd cu vastele reconstituiri comparative ale lui L.H. Morgan, Marx, É. Durkheim, F. Boas sau Max Weber. Totuşi, în accepţia sa precisă, antropologia economică a apărut tîrziu, atunci cînd acestei teme generale i s-a asociat o cunoaştere specializată a faptelor şi tehnicilor de producţie, de circulaţie şi de utilizare a bunurilor materiale. În anii '20, R. Thurnwald, B. Malinowski, M. Leroy, R. Firth şi M. Mauss au întreprins în premieră o analiză a acesteia – schiţînd o comparaţie între fenomenele economice, aşa cum apar ele descrise în ştiinţa economică, şi faptele de ordin economic, aşa cum se manifestă ele în societăţile familiare etnologilor. Încărcate de semnificaţii culturale, de reguli ceremoniale sau ostentative, de norme particulariste, ele apar ca *fapte sociale totale* (Mauss, 1923-1924), din care e dificil, dacă nu chiar eronat, să se izoleze un singur aspect economic. Pentru unii, totuşi, o asemenea procedură părea legitimă, punîndu-se problema de a compara, în cadrul diversităţii societăţilor, relaţiile dintre oameni şi organizarea lor economică (Leroy, Firth). Puţin mai tîrziu, D.M. Goodfellow şi M.J. Herskovits au încercat din această perspectivă să pună bazele „sociologiei economice" sau ale „antropologiei economice" comparate a societăţilor aşa-zis primitive. De-abia începînd din anii '40 s-a constituit antropologia economică ca domeniu specializat.

Un domeniu specializat al cunoaşterii antropologice

Născută din preocupările antropologiei anglo-saxone şi din consideraţiile orientate spre problema „dezvoltării" economice şi sociale, istoria antropologiei economice a fost marcată de polemici între un curent „substantivist" (Polanyi, 1957; Dalton, Bohannan) şi un curent „formalist" (Firth, 1967; Goodfellow, Herskovits, Parsons). Formaliştii admit o definiţie a economiei preluată direct din ştiinţa economică: orice fenomen prin care oamenii îşi gestionează puţinele resurse materiale în scopul de a atinge obiective bine determinate ţine de economie. În consecinţă, antropologia economică are sarcina, în principal comparatistă, de a analiza economiile arhaice din această perspectivă – cu ambiţia de a fonda în cele din urmă o teorie generală şi universală a raporturilor dintre economie şi societate (sau dintre economie şi cultură). La polul opus, substantiviştii resping atît valoarea explicativă a legii abstracte a utilitarităţii, cît şi comparatismul continuist fondat pe o asemenea premisă. După aceştia, sistemele economice se află, dimpotrivă, într-o relaţie de radicală discontinuitate. Acest lucru ţine de reglarea lor prin proceduri esenţialmente neeconomice. Totuşi, antropologul poate determina formele elementare, care fac dovada existenţei unor tipuri „de integrare a economiei în societate"

reciprocitate, redistribuire, piață), și le poate combina astfel încît să creeze o imagine a diversității sistemelor economice „reale" (Polanyi, 1957). Economia este astfel decompozabilă în sfere de produse și de schimb distincte: subzistență, bunuri matrimoniale, bunuri de prestigiu, bunuri destinate pieței (P. Bohannan, F. Barth). Opoziția dintre formalism și substantivism, deși prezentă încă, trebuie totuși relativizată. În primul rînd, studiile cele mai importante nu au vizat în mod exclusiv nici unul din cei doi termeni ai alternativei: numărul mic de mijloace economice la nivel mondial, respectiv determinarea nevoilor prin condiții neeconomice specifice. Apoi, polemica s-a datorat mai cu seamă unor formaliști influențați de microeconomia neoclasică: organizarea economică a unei societăți include în acest caz toate formele sociale rezultate dintr-o strategie de maximalizare a avantajelor (Gray, Cancian, Leclair, Schneider, 1974) înglobînd „avantajele sociale și simbolice" (Burling, Homans, Goode).

Antropologia economică s-a văzut confruntată și cu alte teme care se suprapun ariei sale sau îi uzurpă în mare măsură domeniul. Astfel, începînd din anii '50, ecologia culturală, etnoștiințele și antropologia ecologică au integrat economia în problematica mai generală a raporturilor societăților cu mediul lor material și biologic (Moran, 1979). De aici rezultă o nouă perspectivă asupra tipurilor de economie (vînătoare și cules de fructe, agricultură extensivă pe terenuri defrișate prin incendiere, exploatare agroforestieră etc.), caracterizate pînă atunci prin simplitatea tehnicilor și a organizării și prin starea lor de penurie cronică (Conklin, Vayda, Rappaport, Lee, De Vore, Sahlins, Nash, Ortiz, Barrau, Descola, Juillerat); se regăsește aici și tendința unei formalizări *utilitariste* împinse la extrem a raportului societate – mediu (Murphy, Harris). Pe de altă parte, au luat amploare studiile asupra temei *societăților țărănești*, caracterizate prin raportarea lor organică, economică, dar și culturală și politică, la o societate înglobantă sau dominantă (straturi și clase urbane, stat, metropole capitaliste). Prin locul acordat dominării și conflictelor economice ca fapte istorice și prin constituirea unei „economii mondiale" care înglobează cvasitotalitatea societăților calificate de acum drept „subdezvoltate", această temă tinde să acopere domeniul clasic al antropologiei economice (Balandier, Geertz, Wolf, Mintz, Hart, Hyden). Această deschidere spre istorie a marcat direcțiile de cercetare recente.

Revenirea la o problematică antropologică generală a economiei

Se operează astfel o întoarcere la o antropologie a economiei, al cărei conținut nu poate fi definit independent de modul de structurare global-social sau simbolic. Mai multe curente au contribuit la aceasta, chiar dacă foarte diferite ca tradiție științifică.

Deși considerată adesea – mai cu seamă de autorii anglo-saxoni (Clammer, Crumney, Stewart) – ca o „nouă antropologie economică", antropologia marxistă vizează, dimpotrivă, diluarea sa definitivă într-o antropologie materialistă și istorică ce ar înlocui antropologia socială și culturală tradițională. Însăși folosirea termenului de „antropologie economică marxistă", curent în Franța unde a apărut și s-a dezvoltat în mod deosebit această orientare teoretică, se dovedește pentru promotorii săi a fi nepertinentă. Despre acest termen se poate spune cel mult că este potrivit pentru a desemna un „sector" de cunoaștere particular: cel al societăților fără clase, studiate cu predilecție de antropologi (Godelier, Meillassoux, Terray).

Dezvoltările recente ale antropologiei marxiste îi conduc pe principalii săi reprezentanți la stabilirea unei teorii marxiste a ceea ce Marx numea „extraeconomicul": legăturile de rudenie și faptele domestice (Godelier, Bonte, Meillassoux), politicul (Terray, 1977; Rey, 1977), ideologicul (Godelier, 1984) sau juridicul (Newman, 1983). Astfel, în ciuda rupturii programate inițial, antropologia marxistă reia relațiile cu problematica antropologică generală a „holismului comparativ", „diluînd" în același timp obiectul unei antropologii economice specializate.

Într-o perspectivă mai generală, antropologia economiei nu poate ignora constituirea și dezvoltarea unei *istorii economice* a societăților privite pînă atunci din punctul de

vedere al „etnoistoriei". Principalele curente ale antropologiei economice sînt, de altfel, asociate în acest demers: studiul vechilor fenomene de piaţă şi de „capitalism rural" (Hopkins, Hill, Amselle), cercetări asupra modurilor de producţie istorice şi asupra istoriei economice recente (Amselle, Coquery-Vidrovitch, Hart, Terray, Meillassoux), formalizarea „economiei indigene" (*indigenous economics*, Chipeta) şi a sistemului indigen de cunoaştere economică (*indigenous knowledge*, Brokensha, Warren şi Werner, Richards).

Economia occidentală „revizuită"

Aportul perspectivei istorice este completat de cel al analizei propriu-zis antropologice a faptului economic în societăţile „occidentale", „dezvoltate", sau „moderne". La fel ca în orice alt sistem social, mijloacele materiale de existenţă şi reprezentările lor sociale nu reprezintă nici aici o sferă autonomă care să se impună ca atare ansamblului corpului social. Ele ţin de categorii culturale şi de configuraţii sociale care, bineînţeles, le diferenţiază în mod radical de economiile familiare etnologilor, dar se dovedesc a fi tributare unei metode de analiză similare – oarecum prin inversiune faţă de modelul de referinţă.

Printre primii care au propus o antropologie istorică a economiei de piaţă, Polanyi a subliniat ponderea constrîngerilor „socializării" asupra unui sistem economic care trece în mod abuziv drept autonom. Cunoaşterea economică apare ea însăşi ca un sistem de reprezentări tributar istoriei ideilor (Foucault, Dumont; despre agronomie, Dagognet). Hirschman pune astfel în relaţie dezvoltarea capitalismului şi emergenţa categoriilor morale specifice (interesul mai ales) pe care se fundamentează economia politică. Pentru Gudeman (1986), categoria universalistă a economiei nu este decît o construcţie culturală locală, comparabilă cu „economia culturală" (*cultural economics*) a societăţilor neoccidentale. Sahlins (1976) analizează dimensiunea culturală a înseşi raţionalităţii materiale, a „raţiunii utilitare" atît de puternic asociată, în mod greşit, cu societatea occidentală. Accentul pus pe dimensiunea culturală şi simbolică a vieţii economice privilegiază studiul „cererii" (Appadurai) şi al „consumului" (Douglas, Isherwood, Sahlins), în defavoarea „ofertei": producţia este ea însăşi purtătoarea unei „intenţii culturale" (Sahlins); schimbul este învestit cu funcţii sociale şi culturale ireductibile la aspectul lor material şi utilitar: nu produsul de valori este cel care îi preexistă, ci locul însuşi al genezei sociale a valorii. Prin aceasta, schimbul comercial nu diferă în natura sa de alte forme de schimb (Appadurai, 1986).

Perspectiva sistemelor economice occidentale asupra celor neoccidentale şi, invers, perspectiva sistemelor economice neoccidentale asupra celor occidentale au contribuit la o reactualizare a influenţei lui M. Mauss (mai cu seamă în Franţa, în revista *M.A.U.S.S.*). În multe privinţe, curentele precedente dezvoltă o interpretare simbolică a faptelor economice, a cărei pondere în opera lui Mauss a fost subliniată la timpul său de C. Lévi-Strauss. În acest caz însă, departe de a se rezuma la o simplă restituire a teoriilor locale asupra „economiei", antropologul este chemat să descopere regularităţile care acţionează în ansamblul configuraţiilor culturale cunoscute. Comparatismul lui L. Dumont (1977, 1985) se alătură, cel puţin în această privinţă, preocupării antropologilor marxişti de a oferi o imagine a cauzalităţii structurilor *globale* – atîta timp cît diluarea conceptului de „determinism economic" nu îi împinge spre o concepţie maussiană asupra categoriilor lui Marx (Terray, 1975).

Nefiind recunoscute ca domeniu specific de cunoaştere, faptele „economice" constituie pentru antropolog un *teren de studiu al raporturilor dintre oameni prin prisma raporturilor lor cu lucrurile*. Convergenţa, cel puţin în planul metodei, a tradiţiilor care vin dinspre Mauss şi Marx, realizările „istoriei economice" neoccidentale, importanţa acordată fenomenelor de contact şi de dominare, iată tot atîtea orientări noi, care fac din antropologia economică un domeniu de cercetare ale cărui consecinţe asupra problematicii antropologiei generale sînt departe de a fi epuizate.

J.P. CHAUVEAU

APPADURAI A. (ed.), 1986, *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge. – BOHANNAN P., DALTON G. (ed.), 1962, *Markets in Africa*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois. – BROKENSHA D., WARREN D.M., WERNER O. (ed.), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development*, University Press of America, Lanham – New York – Londra. – CHIPETA C., 1981, *Indigenous Economics : A Cultural Approach*, Exposition Press, Smithtown – New York. – DOUGLAS M., ISHERWOOD B., 1979, *The World of Goods. Towards and Anthropology of Consumption*, A. Lane, Londra. – DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris. 1985, „Identités collectives et idéologie universaliste : leur interaction de fait", în *Critique*, 456 : 506-518. – FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Tavistock, Londra. – GODELIER M., 1974, U*n domaine contesté : l'anthropologie économique*, Mouton, Haga – Paris. 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris. – GUDEMAN S., 1986, *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – HIRSCHMAN A.O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey (trad. fr. *Les Passions et les Intérêts*, PUF, Paris, 1980). – LECLAIR E., SCHNEIDER H.K., 1968, *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – MAUSS M., 1950 (1923-1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris. – NEWMAN K., 1983, *Law and Economic Organization. A Comparative Study of Preindustrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge. – POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983). 1957, „The Economy as Instituted Process", în K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (ed.), *Trade and Markets in the Early Empires*, The Free Press, New York (trad. fr. Polanyi K., Arensberg C., 1975, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, Paris). – POUILLON F. (coord.), 1976, *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Maspero, Paris. – PRYOR F.L., 1977, *The Origins of the Economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies*, Academic Press, New York. – REY P.-P., 1977, „Contradictions de classe dans les sociétés lignagères", în *Dialectiques*, 21*: Anthropologie tous terrains*: 116-133. – RICHARDS P., 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, Hutchinson, Londra. – SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Tavistock, Londra (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). – SCHNEIDER H.K., 1974, *Economic Man*, The Free Press, New York. – TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés „primitives". Deux études*, Maspero, Paris. – VAN DER PAS H.T., 1973, *Economic Anthropology 1940-1972. An Annotated Bibliography*, Anthropological Publications, Oosterhout.

EDUCAȚIE

Din anii '30, educaţia constituie un domeniu important al cercetărilor în antropologie, mai cu seamă în Statele Unite, unde a fost definită şi explorată de şcoala numită „Culture and personality". Publicarea în 1930 a lucrării lui M. Mead, *Growing up in New Guineea*, s-a aflat la originea acestui curent. Demersul constă în principal în studierea felului în care un grup uman inoculează copiilor, a căror personalitate nu este încă formată, valorile, credinţele, gesturile şi atitudinile care le vor fi necesare pentru a duce o viaţă de adult în cadrul societăţii în care trăiesc. Pentru a afla răspuns la această întrebare, se cerea să fie analizate nu numai cultura în chestiune şi modul de transmitere a acesteia către noile generaţii – cu alte cuvinte cadrul educaţiei –, ci şi psihologia copilului, modul de dezvoltare a personalităţii sale şi formele precoce de învăţare. Pornind de la principiul că viziunea freudiană asupra omului se poate aplica tuturor popoarelor, susţinătorii şcolii „Culture and personality" recunosc că fiecare grup uman are de transmis o cultură aparte şi foloseşte pentru aceasta metode care îi sînt specifice. Această perspectivă, numită a „transmiterii culturii", s-a impus multă vreme şi a oferit

largi posibilităţi de explicare a „structurii caracterului" adult într-o societate dată şi a orientărilor de bază ale culturii pe care o trăieşte această societate (Whiting, 1941; Spindler, 1963; Spiro, 1958). M. Mead şi succesorii săi nu au reuşit totuşi să evite capcana unui raţionament de tip circular, asociind faptele şi interpretările, în parte datorită postulatului de omogenitate culturală pe care se sprijineau şi care i-a condus la conceperea culturii şi a individului ca decurgînd din una şi aceeaşi entitate psihică. Pentru a ieşi din acest impas, teoreticieni precum A. Kardiner (1939) au căutat să elaboreze un model general al dezvoltării personalităţii în interiorul căruia s-ar articula sistemul educativ, „personalitatea de bază", şi producţiile ideologice (religie, credinţe). Acest model, care stabileşte legături strînse între sistemul de întreţinere, practicile educative şi structurile socio-economice, a fost criticat în Franţa, mai cu seamă de către C. Lefort (1969) şi A. Zempléni (1972) din cauza determinismului său şi a aspectelor sale reducţioniste. Aportul şcolii sociologice franceze, mai ales prin introducerea noţiunii de *habitus*, preluată de la M. Mauss (1950), reluată şi precizată de P. Bourdieu (1972), trebuia să propună o concepţie mai dinamică asupra sistemului educativ, punînd accentul atît pe procedurile implicite, cît şi pe cele explicite de inculcare a arbitrarului cultural şi determinînd apariţia de procese diferenţiate (educaţie formală – educaţie informală) şi totodată paradoxale (deculturaţie – reculturaţie) în sistemele pedagogice. Definită ca un ansamblu de dispoziţii durabile în care se integrează experienţele trecute, susceptibile astfel de a fi rectificate, sau ca o matrice de percepţii, de judecăţi şi de acţiuni, noţiunea de *habitus* permite accesul la „raţiunea pedagogică" a unei culturi, mai exact la logicile şi strategiile pe care aceasta le dezvoltă pentru a se transmite şi a se perpetua. Cercetările lui P. Bourdieu în Kabilia (1972) şi ale lui J. Rabain în Senegal (1979) au scos în evidenţă modul de funcţionare a raţiunii pedagogice, aflat la îndemîna tuturor, care constă tocmai în „a extrage esenţialul sub aparenţa că urmăreşte nesemnificativul" (Bourdieu, 1972).

O a doua problematică, apărută în Statele Unite după cel de-al doilea război mondial, punea accentul pe instituţiile educative moderne considerate drept fenomene culturale şi, de aceea, susceptibile de a fi abordate prin intermediul metodelor clasice ale etnologiei. Preluînd de la M. Mead teoria că scopul educaţiei este transmiterea culturii, antropologii au avansat ideea că asemenea cercetări puteau furniza o cale de acces privilegiată pentru cunoaşterea valorilor centrale ale societăţii. Mulţi dintre ei nu au ezitat să se folosească de acest tip de cercetare pentru a critica materialismul şi conformismul pe care, în opinia lor, America postbelică îl vehicula şi îl perpetua prin sistemul său educativ. Alţi antropologi s-au ocupat de instituţiile de învăţămînt, al căror studiu oferă un material bogat în legătură cu valorile culturale dominante (Herdt, 1982; Rohlen, 1983; Varenne, 1983). Mai recent, în timp ce mitul *melting pot*-ului îşi pierde din forţă, iar pretenţia culturii WASP (White Anglo-Saxon Protestant) de a fi adevărata cultură nord-americană este contestată, antropologii au început să vadă în şcoală un loc de conflicte şi de antagonisme culturale.

Deşi a treia problematică a fost întotdeauna prezentă în antropologia educaţiei în proporţii variabile, ea a dobîndit abia în ultima vreme o importanţă de prim-plan: este vorba de studierea proceselor de învăţare. Contrar a ceea ce a fost admis o perioadă de timp, antropologii au observat că transmiterea culturii este de multe ori – chiar dacă nu întotdeauna – imperfectă şi că, în situaţiile pluriculturale, diversitatea apartenenţelor culturale ale profesorilor şi elevilor poate afecta profund rezultatele dorite ale învăţării (Rosenfeld, 1983). Cercetări de acest tip au fost utilizate de antropologia cognitivă, care la rîndul ei a influenţat desfăşurarea acestora. Studiul lui J. Gay şi M. Cole (1967) asupra predării matematicilor occidentale în mediul liberian tradiţional a avut ca rezultat o reflecţie generală asupra raporturilor dintre cultură şi formele de gîndire şi a permis să se deschidă noi cîmpuri de investigaţie: asupra cunoştinţelor nonformale, asupra cunoştinţelor cotidiene şi asupra gradului de generalizare potenţială a acestora (Rogoff, Lave, 1984). Studiile privind procesele de învăţare vizează adesea o consecinţă

acestea își propun să contribuie la soluționarea problemelor de ordin cultural (Heath, 1983), unele dintre ele (Greenfield, Lave, 1979) încercînd să distingă tipuri de învățare în interiorul aceleiași culturi.

P. RIESMAN

• BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Geneva. – GAY J., COLE M., 1967, *The New Mathematics and an Old Culture*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – GREENFIELD P.M., LAVE J., 1979, „Aspects cognitifs de l'éducation non scolaire", *Recherche, pédagogie et culture*, 44 : 16-35. – HEATH S.P., 1983, *Ways with Words : Language, Life and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge University Press, Cambridge. – HERDT G. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley. – KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). – MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Payot, Paris, 1973). – RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Payot, Paris. – ROGOFF B., LAVE J. (ed.), 1984, *Everyday Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – ROHLEN T.B., 1984, *Japan's High School*, California University Press, Berkeley. – ROSENFELD G., 1983, „Shut Those Thick Lips!", în *A Study of Slum School Culture*, Waveland Press, Heights. – SPINDLER G. (ed.), 1963, *Education and Culture. Anthropological Approaches*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – SPIRO M.E., 1958, *Children of the Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – VARENNE H., 1983, *American School Language : Culturally Patterned Conflicts in a Suburban High School*, Irvington, New York. – WHITTING J.W.M., 1941, *Becoming a Kwona : Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*, Yale University Press, New Haven, New Jersey. – ZEMPLÉNI A., 1972, „Milieu africain et dévelopement", în F. Duyckaerts, C.B. Hindley *et al.* (coord.), *Milieu et développement*, PUF, Paris : 151-213.

EGGAN Fred

Antropolog american născut la Seattle în 1906, Fred Eggan și-a făcut studiile la Universitatea din Chicago (1923-1933) unde avea să devină mai apoi profesor. Studiile sale se axează mai ales pe indienii din America de Nord ; Eggan a analizat mai cu seamă sistemele de înrudire a acestora, luînd în considerație atît societățile particulare (cheyenne, choctaw, arapaho), cît și grupurile de societăți provenind dintr-o arie culturală comună (indienii din Cîmpii, indienii din zona Marilor Lacuri, pueblos). Eggan și-a fixat drept obiectiv distingerea universalului de contingent în formarea și reproducerea societăților, pornind de la analize limitate la variațiile de structură în interiorul unei arii culturale relativ omogene. Comparatismul lui Eggan se înrudește prin metodă și scop cu cel al lingvisticii istorice și cu unele aspecte ale evoluționismului biologic modern.

Adesea prezentat drept funcționalist, întrucît a fost influențat de cursurile ținute de A.R. Radcliffe-Brown la Universitatea din Chicago, Eggan ar trebui mai degrabă situat în punctul de convergență dintre antropologia britanică, preocupată de structurile sociale, și antropologia americană ce a privilegiat studiul culturilor. Pentru el, structura socială dă seamă de felul în care un grup structurează relațiile dintre membrii săi cu scopul ca între aceștia să ia naștere o cooperare în vederea satisfacerii nevoilor fiecăruia. Cultura este ansamblul convențiilor admise de toți, grație cărora o asemenea „structurare" devine posibilă. Pentru Eggan nu există decît un număr limitat de forme de structură socială, în timp ce formele culturii pot varia în mod considerabil. Fără a neglija problema integrării sociale privilegiată de funcționaliști, Eggan se ocupă în principal de modalitățile de transformare a societăților. El se sprijină în mod sistematic pe arheologie și istorie, evitînd să cedeze tentației difuzionismului, prezentă la C. Wissler și A.L. Kroeber, sau celei a istoriei culturale, în maniera lui F. Boas.

D. LEGROS

► 1937 (Eggan F. ed.), *Social Anthropology of American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago (ed. adăugită : *Social Anthropology of North American Tribes*, 1955). 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago. 1966, *The American Indian : Perspective for the Study of Social Change*, Aldine, Chicago.

ELVEȚIA. Antropologia elvețiană

Cuvîntul „etnologie" a fost inventat și definit pentru prima dată de pastorul din Lausanne A.C. Chavannes (1731-1800), în a sa *Anthropologie ou science générale de l'homme*, apărută în 1788, însă se pare că această „premieră" elvețiană nu a avut nici un efect asupra dezvoltării disciplinei. În Elveția, la fel ca în restul Europei, primele muzee de etnografie au fost create în orașele universitare abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea și tot în această perioadă au fost organizate primele misiuni de cercetare științifică și de colectare de obiecte.

Basel, orașul unde s-a născut J.J. Bachofen (1815-1887), autorul lui *Das Mutterrecht*, poseda încă din acea vreme unul dintre cele mai bogate muzee de etnografie din Europa, iar conservatorii săi succesivi au fost, începînd cu 1914, printre primii care au predat cursuri la universitate.

Neuchâtel și-a inaugurat muzeul de etnografie în 1904 și a creat în 1912 o catedră de „etnografie și istorie comparată a civilizațiilor" pentru A. Van Gennep, singurul post universitar pe care marele folclorist îl va fi ocupat vreodată; însă predarea acestei discipline a fost întreruptă în 1915. Muzeul de etnografie din Geneva a fost deschis în 1901 și conservatorul său, Eugène Pittard, a devenit din 1916 titularul catedrei de antropologie. Zürich-ul nu a organizat decît în 1935 cursuri de etnologie, susținute de directorul colecțiilor universității. Legăturile strînse dintre muzee și învățămînt au fost o regulă în întreaga Elveție universitară pînă la începutul anilor '70. În 1938, *Anschluss*-ul l-a obligat pe părintele W. Schmidt să se refugieze la Fribourg, unde va rămîne și va preda pînă la moartea sa, în 1954. Prezența în Elveția a magistrului școlii de la Viena și a redacției revistei *Anthropos* nu a putut să nu exercite o oarecare influență asupra dezvoltării locale a antropologiei.

Astăzi, în Basel, Berna, Fribourg, Lausanne, Neuchâtel și Zürich există catedre complete de etnologie (denumirea cea mai frecventă) sau de antropologie culturală și socială (două catedre, la Zürich și la Berna ; în plus, la Neuchâtel există și un Centre de Recherches Ethnologiques pentru ansamblul Elveției de limbă franceză).

Fondatorii etnologiei elvețiene au creat în 1920 Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, care dispunea de două publicații : *Bullletin* și *Archives suisses d'anthropologie générale*. Majoritatea acestora au fost formați în Germania în tradiția științelor naturale și a geografiei școlii lui Ratzel. Însă generația de etnologi din anii '60 se revendică de la alte curente de gîndire: antropologia culturală americană și structuralismul francez ; ea s-a aflat la originea creării, în 1971, a Société Suisse d'Ethnologie și a publicării seriei *Ethnologica Helvetica*, care reflectă lucrările și dezbaterile membrilor noii societăți.

Vechile specializări, legate de centrele de interes geografic reprezentate în colecții, sînt prezente și astăzi, principalele lor puncte de reper fiind Indonezia, Africa saheliană, Africa neagră, Papua-Noua Guinee, America Latină. Lor li se alătură astăzi noi abordări tematice: antropologia urbană (Berna, Neuchâtel), antropologia dezvoltării (Geneva, Basel, Zürich), antropologia domeniului alpin, aceasta din urmă beneficiind de apropierea dintre disciplina noastră și cercetătorii care studiază etnologia Elveției (*Volkskunde*). Participarea mai multor echipe de antropologi și etnologi la programele naționale elvețiene de cercetare a regiunilor muntoase, precum și la cele consacrate identității naționale atestă întoarcerea cercetărilor dinspre regiunile exotice înspre societatea elvețiană contemporană.

P. CENTLIVRES

Archives suisses d'anthropologie générale, Geneva, 1914-1922 ; 1928. – *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie*, Geneva, 1924-1925 ; 1972. – *Bulletin, Société Suisse des Américanistes*, Geneva, 1950. – CENTLIVRES P., 1976, „Aperçus sur l'ethnologie suisse aujourd'hui et sur la Société Suisse d'Ethnologie", în *Bulletin de la Société Suisse des Sciences Humaines et de la Société Suisse des Sciences Naturelles*, 2: 29-32 ; 1980, *Beiträge zur Ethnologie des Sweiz / Contributions à l'ethnologie de la Suisse*, Société Suisse d'Ethnologie, Berna, 1985, *Der grosse Archipel, schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien / Le grand archipel, recherches ethnologiques suisses en Indonésie*, Société Suisse d'Ethnologie, Berna. – *Genève-Afrique*, 1982, 20 (2): *1962-1982, vingt ans de dialogue*. – *Geographica Helvetica*, 1979, 34 (2), număr special, *L'ethnologie suisse*. – GLOOR P.-A., 1970, „A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme ethnologie en 1787 (à propos d'une note de Topinard en 1888)", în *L'Anthropologie*, LXXIV (3-4): 263-268. – *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie*, Neuchâtel, 1982.

ENDOGAMIE → *Alianță. Castă. Căsătorie*

ETNIE

În uzul științific curent, termenul „etnie" desemnează un ansamblu lingvistic, cultural și teritorial de o anumită mărime, termenul de „trib" fiind în general rezervat grupurilor de dimensiuni mai reduse. Evocată în mod constant întrucît se referă la unitatea de bază a studiilor antropologice, în Franța ea se numără totuși printre noțiunile cele mai puțin teoretizate ale disciplinei. Încetul cu încetul, se pun bazele unei investigații explicite a conținutului și implicațiilor termenului, concomitent cu o repunere în discuție a demersului monografic cu care acesta se află în strînsă legătură. În schimb, ideea de etnicitate alimentează deja de mai multe decenii o literatură bogată (Bennett, 1975 ; Despres, 1975 ; Cohen, 1978), pe măsura mizei politice cu care s-a identificat între timp ; însă raportul dintre etnie și etnicitate este departe de a fi unul simplu, atît în planul teoriei, cît și în cel al faptelor.

Derivată din grecescul *ethnos*, latinizată, apoi adaptată la sistemul fonetic al limbilor moderne, noțiunea de „etnie" (ca și cea de „trib") va fi utilizată mult timp exclusiv în mediul ecleziastic. Ea trimite la popoarele păgîne – în opoziție cu cele creștine –, care, în limbaj laic, vor purta la început denumirea de națiuni sau popoare, apoi, începînd din secolul al XIX-lea, pe cea de rase și triburi, în timp ce știința însărcinată cu studiul lor se numește, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, etnologie sau etnografie. La începutul secolului al XX-lea, acești termeni sînt progresiv concurați sau subminați de diverse neologisme, cum ar fi franțuzescul *ethnie*, (re)inventat de către Vacher de Laporege în 1896, sau termenii germani *Ethnicum* și *Ethnikos*. Apariția lor se produce concomitent cu o evoluție semantică a substantivelor folosite înainte : termenul de „națiune" este rezervat de acum încolo statelor „civilizate" din Occident, cel de „popor", în sensul de subiect al unui destin istoric, este mult prea nobil pentru a fi atribuit sălbaticilor (cel puțin în limba franceză), iar substantivul „rasă", centrat acum pe criterii pur fizice, este prea general ; un fel de „națiune" cu rabat, etnia a ajuns să se definească printr-un ansamblu de trăsături negative. Apariția sa se pretează deopotrivă exigențelor de încadrare administrativă și intelectuală a colonizării : noua terminologie ce se elaborează permite „punerea la punct" a populațiilor cucerite, fragmentarea și izolarea lor în definiții teritoriale și culturale univoce (Amselle, M'Bokolo, 1985).

În timp ce în Germania, în țările slave și în nordul Europei, derivatele lui *ethnos* pun accentul pe sentimentul de apartenență la o colectivitate, în Franța criteriul determinant al etniei este comunitatea lingvistică. Din vechiul uz al vocabulei „rasă", subzistă totuși ideea că aceasta reprezintă o esență cvasinaturală și deci imuabilă. Substantivul nu există în engleză ; termenul compus *ethnic group* este de dată recentă și desemnează în mod special o minoritate culturală. Totuși, noțiunea de *tribe* (laicizată de mai mult timp decît în Franța) sau cea de *people* (mai tîrziu *society*) pe care engleza continuă să le folosească țin de același demers naturalist și reificant.

Această viziune substantivistă care face din fiecare etnie o entitate discretă înzestrată cu o cultură, o limbă, o psihologie specifice – şi cu un specialist pentru a o prezenta va domina îndelung antropologia şi continuă pînă în prezent să modeleze organizarea instituţională şi profesională a acesteia. Totuşi, lucrările lui F. Barth (1969) şi ecoul pe care l-au avut îndată după apariţie în rîndul comunităţii ştiinţifice sînt expresia reconsiderării critice din anii '60. Alăturîndu-se demersului dinamist şi interacţional dezvoltat de mai multă vreme de savanţii sovietici şi germani (îndeosebi de Müklmann, 1964), inspiraţi şi de lucrările lui E. Goffmann, Barth şi discipolii săi încearcă să demonstreze că etnia este înainte de orice o categorie ascriptică, a cărei continuitate depinde de menţinerea unei frontiere, şi deci a unei codificări reînnoite în mod constant, a diferenţelor culturale între grupuri învecinate.

Dezvoltarea unei perspective istorice în antropologie permite aprofundarea criticii aduse etniei ca substanţă şi deplasarea accentului de pe procesele de autodefinire şi „etnogeneză" înspre mecanismele de „etnificare", care le precedă atît logic, cît şi cronologic. Mai cu seamă africaniştii au devenit conştienţi de faptul că mai multe etnii presupuse a fi tradiţionale nu sînt decît rezultatul unei lovituri în forţă venite să traducă în limbaj savant stereotipiile răspîndite printre populaţiile vecine (Amselle, M'Bokolo, *op. cit.*). În general, s-a observat că cristalizarea „etniilor" trimite dintotdeauna la procese de dominare politică, economică sau ideologică a unui grup asupra altuia: chiar şi în zilele noastre, discursul etnicist ţinut atît de clasele conducătoare ale statelor neocoloniale, cît şi de mass-media occidentale are drept ţintă să descalifice mişcările de revoltă ale căror mize nu au de altfel nimic comun cu „tradiţionalele dificultăţi" invocate de obicei (Mercier, 1961; Amselle, M'Bokolo, *op. cit.*).

În definitiv, termenul „etnie" nu ar desemna nimic altceva decît un anumit nivel de organizare socială, al cărui exorbitant privilegiu epistemologic nu este deloc justificat şi cu atît mai puţin procesul de reificare la care a fost supus. Aceste „etnii" deconstruite cu răbdare de antropologi au devenit totuşi subiecte în sine, asumîndu-şi în multe situaţii – fie printr-un efect dialectic, fie pentru că „nu aveau altă modalitate de a-şi exprima revendicările economice şi politice – discursul eticist (sau indigenist, sau tribalist) folosit în legătură cu ele de către clasele dominante. Astfel, din raţiuni multiple – accelerarea emigraţiei urbane (Cohen, 1974), eşecul luptelor de clasă, eşuarea procesului de formare a unui proletariat sau a unei ţărănimi însufleţite de speranţe revoluţionare, incriminarea unor aspecte ale ideologiei naţionale sau naţionaliste , etnicitatea a ajuns să fie considerată o valoare pozitivă de identitate.

Analiza acestor fenomene dă naştere unor vii dezbateri în rîndul etnologilor. Avînd întotdeauna ca motiv denunţarea nedreptăţilor sociale şi economice, mişcările etniciste au adoptat totuşi, uneori pînă la exagerare, viziunea substantivistă a faptului etnic pe care ştiinţa încearcă acum să o respingă. Întreaga problemă este de a şti dacă etnicitatea revendicată are o natură cu adevărat distinctă de cea care îi este impusă. Ar trebui oare să vedem în amploarea acestor mişcări un artificiu al Statului (sau al Capitalului) în vederea manipulării maselor rurale sau urbane, sau semnul unei expresii politice cu totul noi? Pentru unii, ideologiile „etniciste" nu servesc decît la zăvorîrea minorităţilor înăuntrul arhaismului lor (Gral/Ciela, 1982). Dimpotrivă, alţi cercetători, mult mai sensibili la valorile pluralismului cultural văd în acestea o rezervă extraordinară de alternative ideologice. în măsura în care definiţia etnicităţii este de acum înainte făurită din interior, în loc de a-i fi atribuită din afară (Gral/Ciela, *op. cit.*). Din această perspectivă, conştiinţa etnică ar fi urmarea unei conştiinţe de clasă, a cărei naştere nu a fost permisă de istorie, continuînd, prin mobilizarea şi solidaritatea pe care le încurajează, să joace acelaşi rol în lupta împotriva nedreptăţilor.

În definitiv, dacă proliferarea actuală a „etnicismelor" îi aminteşte uneori într-un mod dureros etnologiei de complicitatea sa iniţială la întreprinderea de „etnificare" a societăţilor neoccidentale, ea confirmă totuşi într-o manieră strălucită una din concluziile la care disciplina a ajuns prin cercetările sale: „semnificant variabil" prin excelenţă, etnia nu reprezintă nimic în sine, nefiind decît ceea ce unii şi alţii încearcă

din ea. Tocmai de aceea, retrăgîndu-se din întrebuinţarea care i-a fost îndelung rezervată de către administraţia colonială şi antropologia clasică, ea poate fi aplicată de acum înainte unor conţinuturi sociale foarte eterogene.

A.C. TAYLOR

• AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris. – BARTH F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget – George Allen & Unwin, Bergen – Oslo – Londra. – BENNETT J. (ed.), 1975, *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, 1973, Proceedings of the American Ethnological Society, West Publishing, St. Paul, Minnesota. – COHEN R., 1978, „Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology”, în *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-404. – DESPRES L. (ed.), 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, Haga – Paris. – GRAL/CIELA TOULOUSE, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Éditions du CNRS, Paris. – MERCIER P., 1961, „Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire”, în *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXI: 61-80. – MÜHLMANN K., 1964, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied. – VACHER DE LAPOUGE G., 1896, *Les sélections sociales*, Paris.

ETNII MINORITARE

1. *Probleme antropologice*

Asociate una alteia, cele două noţiuni, de „etnie” şi „minoritate”, ne invită să le considerăm împreună şi pe cele de „grup” şi „relaţie”. Grupul poate fi definit după criterii obiective interne (comunitatea de origini, de cultură, de religie, legăturile de rudenie dintre membrii grupului) sau externe (parcurs istoric comun, situaţia în interiorul societăţii globale, rolul economic etc.) şi după criterii subiective, care pot fi şi ele interne (sentimentul de apartenenţă, legăturile de solidaritate dintre membri etc.) sau externe (atenţia îndreptată asupra grupului de către societatea din jur). Fenomenologia grupurilor astfel identificate evidenţiază o diversitate extremă de situaţii. Există minorităţi ajunse în această situaţie pe propriul lor teritoriu (indienii din America de Nord) şi altele care, la origine, erau străine de ţara în cauză, fie că e vorba de minorităţi formate din urmaşii deportaţilor (negrii din America), din refugiaţi sau exilaţi (originari din Asia de Sud-Est) sau din imigranţi (muncitorii străini din ţările industrializate). Uneori tradiţională (comercianţii din Africa Orientală şi Australă originari din India, siriano-libanezii din Africa de Vest, chinezii din Pacific şi din Asia de Sud-Est), imigraţia poate fi un răspuns la o situaţie economică (a ţării de origine şi/sau a ţării de adopţie) sau politică. Anumite minorităţi se identifică cu teritoriul pe care îl ocupă şi nu sînt „minoritare” decît din perspectivă politică (kurzii, sahrauii): există „naţiune” sau „naţionalitate”, nu însă şi stat. În alte cazuri, relaţia cu un teritoriu statal sau nu este inerentă existenţei minoritare: albanezii sînt prin definiţie majoritari în Albania şi, fiind majoritari în provincia Kosovo, ei constituie una din minorităţile iugoslave. Diaspora armeană face referinţe la o Armenie străveche împărţită politic în trei state, republica sovietică a Armeniei fiind cea care a preluat „moştenirea lingvistică şi culturală” a ţării de obîrşie; evreii din diaspora întreţin o relaţie de acum dublă cu unul şi acelaşi teritoriu: fostul ţinut al evreilor şi statul Israel. Există, în sfîrşit, minorităţi foarte dispersate, fără o bază teritorială comună (ţiganii). În interiorul uneia şi aceleiaşi ţări vom putea întîlni minorităţi avînd aceeaşi origine cu membrii societăţii dominante sau avînd origini diferite: în Japonia, minoritatea ainu este formată din descendenţii celui mai vechi strat al populaţiei, burakuminii sînt excluşi din societatea japoneză, iar coreenii nu sînt decît lucrători imigranţi. Grupul minoritar nu îşi pune problema existenţei prin raportare la alte grupuri echivalente, ci prin prisma relaţiei sale cu societatea globală, care la rîndul ei nu se afirmă a fi de natură „etnică”. „Etnia minoritară” este considerată de societatea globală ca fiind purtătoarea unor caractere ce o îndepărtează de norma pe care aceasta o defineşte cel mai adesea ca pe o integrare în statul-naţiune.

Un examen critic al noţiunii de „etnie" ar putea ajunge să ne facă să ne îndoim de existenţa sa efectivă (Amselle, M'Bokolo, 1985): astfel, ea nu ar fi decît o categorie de analiză care permite înţelegerea unei realităţi sociale schimbătoare. Prin comparaţie dacă noţiunea de „etnie minoritară" pare a avea mai multă consistenţă, aceasta se întîmplă deoarece realitatea socială pe care o desemnează este produsul unui raport de forţe. Şi totuşi, această desemnare apare ca fiind ideologică: ea face referire mai degrabă la grup decît la relaţia în care grupul reprezintă unul din termeni; punînd accentul pe criteriile interne de definire, ea face să dispară referinţa la procesul istoric care a produs situaţia de minoritate. Desemnarea este un enunţ de atribuire: a grupului privit ca un ansamblu de diferenţe şi a diferenţei văzută ca o manifestare de caractere imuabile (numai individul singular îşi poate depăşi condiţia şi se poate elibera de statutul său iniţial); ea este de asemenea un enunţ de excludere vizînd atît grupul minoritar, cît şi sentimentele trăite de acesta. În timp ce această dublă determinare funcţionează perfect atunci cînd este aplicată celor pe care îi întîlnim la marginile societăţii, ea pare nepotrivită atunci cînd vizează persoane care, deşi au origini şi cultură comune, sînt repartizate în toate straturile populaţiei. Fiind performativă, desemnarea creează grupuri: chicanos în Statele Unite, maghrebienii în Franţa, aborigenii în Australia, fără a ţine cont de felul în care cei astfel etichetaţi îşi pun problema propriei identităţi. Ca răspuns la această procedură, revendicările motivate prin identitatea etnică, venite din partea grupărilor naţionale, regionale, sociale, pot, în mod similar, să încerce să instaureze o colectivitate, dînd cîştig de cauză mai cu seamă registrului cultural: astfel, ele vizează anularea disparităţilor existente între membrii societăţii.

Există mai multe exemple care arată că asumarea unei identităţi etnice simultan cu participarea la viaţa societăţii globale este posibilă graţie unor strategii adecvate. Urmînd, cu mai mult sau mai puţin succes, modalităţi variabile în funcţie de situaţie, valorile şi modul de organizare a unei comunităţi (în opinia lui F. Fönnies) se pot înscrie în contextul societăţii globale. De cînd au apărut, grupurile de ţigani continuă să se perpetueze, conturîndu-şi fără încetare cultura şi forma de organizare. Imersiunea nu este neapărat sinonimă cu dezagregarea. Situaţia unei minorităţi trebuie evaluată stabilind natura relaţiilor existente între dinamismul intern propriu grupului minoritar şi constrîngerile venind dinspre societatea globală. O asemenea evaluare oferă mai degrabă o deschidere spre stabilirea unei genealogii a fiecărei entităţi considerate decît o tipologie a etniilor minoritare: primul demers pune în discuţie rolul jucat de grupările majoritare, lucru pe care al doilea demers nu îl abordează.

P. WILLIAMS

● AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, Paris. Association Française des Anthropologues (AFA), 1987, *Vers des sociétés pluriculturelles: étude comparative et situation en France*, Actes du colloque de l'AFA, Éditions de l'ORSTOM, Paris. – BARTH F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget – George Allen & Unwin, Bergen – Oslo – Londra. – Groupement pour les Droits des Minorités, 1985, *Les minorités à l'âge de l'État-Nation*, Librairie Arthème – Fayard, Paris. – MUGA D., 1984, „Academic Subcultural Theory and the Problematic of Ethnicity: A Tentative Critique", în *The Journal of Ethnic Studies*, 12 (1): 1-51. – PARK R.E., 1964, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois. – VAN DEN BERGHE P. (ed.), 1972, *Intergroup Relations: Sociological Perspectives*, Basic Books, New York – Londra.

2. *Probleme juridice şi politice*

Nu există etnii minoritare în sine, ele sînt astfel doar prin raportare la alte grupuri cu care sînt asociate în interiorul unui angrenaj guvernat de aceleaşi legi (statul). Cel mai adesea, această încorporare se află la originea dificultăţilor de afirmare şi de existenţă: etniile minoritare sînt victimele dominării şi abuzurilor din partea societăţilor globale, propriile lor interese fiind întotdeauna subordonate viziunilor hegemoniste ale statelor-naţiuni. Această dominare culturală, economică şi politică se răsfrînge în negarea

identităţii etniilor minoritare, în supravegherea teritoriilor şi a resurselor aces... ...a deplasărilor efectuate de membrii lor. O abordare juridică şi politică a ... problemei ar reţine în primul rînd diversitatea extremă a situaţiilor întîlnite.

Ca urmare a legilor sau comportamentelor în vigoare, unele grupuri (pigmeii, boşi... devin obiectul discriminărilor diverse din partea membrilor societăţii înconju... sau a unora dintre ei, sau sînt supuse unor reglementări „naţionale" care lov... propriile tradiţii şi împiedică funcţionarea armonioasă a vieţii lor economice şi ... (populaţiile nomade, masaii din Kenia). Există alte minorităţi care, dispunîn... ...de o autonomie de fapt, sînt expuse spolierilor funciare sau altor diverse fo... ...constrîngere care le ameninţă existenţa (indienii din Amazonia) sau care le ... renunţarea integrală sau parţială la fostele lor teritorii (minoritatea kanak di... Caledonie, aborigenii din Australia, boşimanii). Cum o sugerează unele din exe... ...citate, aceste situaţii atît de variate nu se exclud reciproc.

Natura şi ţinta revendicărilor etniilor minoritare pot varia enorm, în fun... prejudiciile ce au fost aduse drepturilor lor, de durata în timp a integrării lor for... societatea globală etc. Aceste revendicări se pot limita la obţinerea de garanţii ... anumitor ameninţări, pot viza concesionarea unor drepturi de natură economică, ... politică, sau, dimpotrivă, egalitatea în drepturi cu cetăţenii statului-naţiune dom... În sfîrşit, ele pot fi expresia unor pretenţii mai radicale, de autonomie sau indeper... În paralel, mijloacele puse în serviciul revendicărilor pot merge de la acţiuni ... ...interiu în limita legislaţiei ţării respective şi pînă la lupta armată.

Noţiunea de „protecţie juridică internaţională", garantînd etniilor minoritare ... ...area drepturilor şi satisfacerea revendicărilor vitale este de dată relativ rec... dispoziţiile actuale nu oferă deocamdată decît garanţii restrînse. Numeroşi fa... economici, socio-culturali, politici – constituie încă un obstacol în calea elaboră... doctrine universale în materie.

În afara organizaţiilor indigene şi indigeniste naţionale care reprezintă int... etniilor minoritare în interiorul guvernelor lor, trebuie semnalată importanţa or... ţiilor internaţionale nonguvernamentale. Unele dintre acestea sînt formate e... din autohtoni, cum ar fi International Indian Treaty Council, creată în 1... rezervaţia indiană Standing Rock (naţiunea dakota, SUA) şi reprezentantă p... Naţiunile Unite a aproximativ o sută de naţiuni indiene din cele două Ameri... World Council of Indigenous People, fondată în 1975 în timpul primei conferinţe i... ţionale a populaţiilor indigene de la Port Albertini (Columbia Britanică). Altele ... reprezentarea acestor popoare pe lîngă instituţii ale căror decizii le-ar putea ... viitorul. Printre acestea, International Work-group for Indigenous Affairs (IWGIA) ... în 1968, în timpul Congresului americaniştilor de la Copenhaga, publică încep... 1971 o serie de documente prezentînd situaţia etniilor minoritare în lume (... *Newsletter, IWGIA Documents Series*), iar Survival International, creată la Lo... 1969 şi reprezentată în aproximativ cincizeci de ţări, îşi asumă responsabilitatea ... ...melor de asistenţă şi publică în mai multe limbi dosare cuprinzînd informaţii (*B... d'action urgente*), documente şi reviste (*SINews* în Marea Britanie, *Ethnies* în F...

J.P.

● BENNETT G., 1978, *Aboriginal Rights in International Law*, The Royal Anthrop... Institute/Survival International, Londra. – CARATINI R., 1986, *La force des faibles*, L... Paris. – CARNEIRO DA CUNHA M., 1987, *Os direilo do Indio. Ensaios e documentos*, ... Brasiliense, São Paulo. – COE P., 1987, „Aborigines Demand Self-determination", în ... *Yearbook 1986*, Copenhaga. – COLCHESTER M., 1986, „Unity and Diversity: Ind... Policy towards Tribal Peoples", în *The Ecologist*, Tapol – Survival International, ... nr. 2-3. – IWGIA, 1987, *Self-determination and Indigenous Peoples. Sami Rights and N... Perspectives*, IWGIA, document nr. 58, Copenhaga. – MAYBURY-LEWIS D. (ed. ... *The Prospects for Plural Societies*, Stuart Plattner, Proceedings Editor, Washingto... Naţiunile Unite, Consiliul Economic şi Social, Comisia Drepturilor Omului, 1985, ... *final (ultima parte)*, prezentat de J.R. Martinez Cobo, Geneva.

ETNOCENTRISM

Termenul „etnocetrism" a fost folosit pentru prima dată de către W.G. Summer în 1907. În mod obişnuit el desemnează o atitudine colectivă ce constă din „repudierea [...] formelor culturale: morale, religioase, sociale, estetice, mai diferite" de cele ale unei societăţi date. Barbarul lumii greco-romane, sălbaticul civilizaţiei occidentale sînt termeni dataţi istoriceşte şi oarecum metaforici care transpun un refuz al diversităţii culturale şi o respingere în afara culturii, în natură, a celui care nu se conformează normelor societăţii ce foloseşte aceşti termeni.

O asemenea judecată de valoare pare a fi universală. Pentru fiecare grup social, omenirea ia sfîrşit la frontiera sa lingvistică, etnică, chiar la frontiera de clasă sau de castă. Foarte adesea, popoarele se numesc între ele „oamenii", „lumea cumsecade", „adevăraţii", categorii din care un străin este prin natura sa exclus. Etnocentrismul poate da naştere intoleranţei – adeziune oarbă şi exclusivă la propriile valori –, poate lua forme extreme sau chiar extremiste (religioase, politice, culturale), mergînd pînă la negarea şi distrugerea altor culturi şi altor popoare (etnocid, genocid) sau chiar la justificarea acestor acţiuni prin teorii pseudoştiinţifice (rasismul). O altă formă a etnocentrismului, mai subtilă şi mai atenuată, a constat în recunoaşterea diversităţii culturale din momentul cînd a fost ierarhizată fie logic (mentalitatea prelogică), fie ontologic (primitivismul), fie chiar istoric (stadiile de civilizaţie), fie, în sfîrşit, retoric („societăţi făcute să dispară"). Acest punct de vedere a fost reluat de ştiinţele umane apărute în secolul al XIX-lea, care au anexat diversitatea culturală etapelor unei deveniri sociale uniforme, comparabilă cu vîrstele vieţii. Astfel, erau desconsiderate istoria umană şi procesul de hominizare: „primitivii" actuali nu sînt nici copii mari întîrziaţi în afara timpului şi nici martori vii ai timpurilor preistorice, care trebuie să devină adulţi, „maturi", integrîndu-se civilizaţiei occidentale. Prejudecăţii etnocentrice îi lua locul norma ştiinţifică etnocentristă, ca în cazul lui L.H. Morgan, E.B. Tylor, H. Spencer, J.G. Frazer sau L. Lévy-Bruhl, aceasta ajungînd, printr-o curioasă răsturnare, unul din principiile de bază ale demersului etnografic, care postulează că orice cultură poate fi înţeleasă şi analizată de cineva străin culturii în cauză.

F.M. RENARD-CASEVITZ

● HERSKOVITS M.J., 1939, *Man and His Works*, A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967); 1952, *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York. – JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris. – KLUCKHOHN C., 1949, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, New York. – LÉVI-STRAUSS C. (1952) 1961, *Race et histoire*, Gonthier, Paris. – MAQUET J., 1964, „Objectivity in Anthropology", în *Current Anthropology*, 5: 47-55. – MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

▶ *Relativism cultural*

ETNOGENEZĂ → *URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică*

ETNOMUZICOLOGIE

În sens larg, etnomuzicologia analizează fenomenul muzical în toate culturile, exceptînd muzica savantă occidentală. G. Rouget (1968) a definit-o drept muzicologia civilizaţiilor al căror studiu constituie domeniul tradiţional al etnologiei. Cîmpul său de investigaţie acoperă trei arii distincte, însă complementare: muzica privită ca fapt social (folosire, funcţii, reprezentări), instrumentele sau organologia muzicală (factură, acordare, întrebuinţare), sistematica muzicală (timbre, ritmuri, trepte, moduri şi forme). Spre deosebire de muzicologia *stricto sensu*, care dispune de texte de referinţă fixe – partiturile –, etnomuzicologia se întemeiază pe documente înregistrate şi culese în marea lor majoritate

ului în contextul socio-cultural care le-a produs. Atît abordarea, cît şi demersul au deci fost în sens invers: în muzicologie, teoria care susţine un corpus scris este cunoscută dinainte de către cercetători; în etnomuzicologie, doar analiza aprofundată a corpusului transcris în prealabil permite degajarea trăsăturilor care îl singularizează şi deducerea principiilor teoretice care îl ghidează. Problemele cu care se confruntă etnomuzicologia privind deci elaborarea şi desfăşurarea unor instrumente metodologice adaptate subiectului, adesea „inedite". De exemplu, cum se poate ajunge la evidenţierea criteriilor în funcţie de care membrii unei culturi determină ceea ce este sau nu semnificativ din punct de vedere muzical în interiorul acesteia? Răspunsul la această întrebare ar însemna de fiecare dată un pas important în cunoaşterea unui repertoriu sau a unui stil muzical propriu unei societăţi, ori chiar unei arii culturale date.

Sub denumirea de „etnomuzicologie", disciplina există doar de aproximativ patru decenii. Adesea desemnată şi prin termenii „etnologie muzicală" (Schaeffner, 1929) sau „antropologie muzicală" (Merriam, 1964), aceasta îşi datorează atît multiplicarea şi diversificarea ariilor sale de cercetare, cît şi reînnoirea problemelor privind statutul său epistemologic expansiunii geografice a misiunilor de investigare şi progresului de după 1945 în domeniul tehnicilor de înregistrare şi tratare a materialului sonor. Pentru a clarifica unele aspecte ţinînd de latura practică, un număr crescînd de etnomuzicologi au recurs la discipline înrudite cum ar fi lingvistica şi acustica, ceea ce a permis rafinarea tehnicilor de descriere şi a procedurilor de analiză a fenomenului muzical. Aspectele teoretice şi metodologice şi implicaţiile activităţii etnomuzicologice fuseseră deja observate şi dezbătute în perioada cuprinsă între sfîrşitul secolului al XIX-lea şi cel de-al doilea război mondial. Acesta este momentul cînd disciplina – care îşi recunoaşte atunci precursorii în J.J. Rousseau, J.J.M. Amiot şi W. Jones – ia naştere ca adevărat, sub numele de „muzicologie comparată". Sub impulsul unor adevăraţi pionieri ca F.J. Fétis, A.S. Ellis, G. Adler, C. Stumpf, activitatea din această perioadă se caracterizează prin importante culegeri de date şi prin apariţia a diverse şcoli. Din 1890 graţie inventării gramofonului, cercetătorii americani, unguri şi ruşi efectuează primele înregistrări pe teren.

La începutul secolului se constituie arhive sonore la Viena, apoi la Paris şi Berlin. În perioada interbelică, colecţiile se diversifică, mai ales în America de Nord, în Polonia şi în Ungaria. Atît prin referinţele filosofice, cît şi prin practicile de cercetare, şcoala din Berlin – reprezentată în special prin J. Kunst, M. Kolinski, C. Seeger şi M. Hood şi caracterizată la origine prin teoriile evoluţioniste ale lui E. von Hornbostel şi C. Sachs precum şi prin studiile făcute adesea pe materiale culese de altcineva –, exercită o influenţă importantă în Europa şi America de Nord. În Franţa, Schaeffner ridică etnomuzicologia la rangul unei discipline în sine şi fondează, în 1929, departamentul de etnologie muzicală al Musée d'Ethnographie de la Trocadero (devenit departamentul de etnomuzicologie al Musée de l'Homme). În aceeaşi perioadă, în Europa de Est, B. Bartók, Z. Kodaly şi C. Brăiloiu combină sistematic colecţii, analize ale materialului muzical şi preocupări metodologice. Antropologul F. Boas, la rîndul său, va influenţa în mod durabil o parte demnă de luat în seamă a şcolii americane (îndeosebi F. Densmore, H. Roberts, G. Herzog, D. McAllester, B. Nettl şi A. Merriam, care vor acorda o importanţă specială aspectului social al muzicii), atît prin diversitatea centrelor sale de interes, cît şi prin opţiunile sale metodologice. Recent, etnomuzicologia a asistat la dezvoltarea interesului pentru o abordare cognitivistă a faptului muzical şi pentru metode de analiză de tip semiologic.

Primatul oralităţii este cel care stabileşte linia de demarcaţie între etnomuzicologie sau antropologie muzicală şi muzicologie. Acesteia din urmă i-ar reveni tot ceea ce priveşte studiul muzicii savante occidentale, a cărei consemnare grafică prezintă un *caracter prescriptiv*. Muzicologiei comparative şi continuatoarelor acesteia i s-ar subscrie muzica „exotică" şi/sau populară şi transcrierile cu scop descriptiv. În domeniul oralităţii, unii cercetători privilegiază doar studiul documentelor muzicale, alţii observarea şi descrierea contextului socio-cultural; mai există şi o a treia categorie, care încearcă să pună în evidenţă legătura *organică* dintre cele două ordini. Diversităţii subiectelor

de studiu îi corespunde diversitatea instrumentelor metodologice şi conceptuale adecvate. Astfel, instrumentele muzicale pot fi studiate atît dintr-un unghi evoluţionist, cît şi dintr-o dublă perspectivă, sociologică şi tehnică. La fel, opoziţia dintre perspectiva comparativă şi cea care se ocupă strict de studiul corpusului unui grup etnic se bazează pe atitudini funciar diferite. Interesul pentru reprezentările muzicale poate duce fie la manifestarea unei preocupări exclusive pentru discursul „indigen" asupra faptelor muzicale, fie la studierea acestuia în raportul său cu practicile. Atitudinea care privilegiază relaţia dintre datele muzicale şi contextul cultural se vede confruntată cu două opţiuni divergente: fie stabilirea unei legături între materialele care ţin de cele două ordini ale realităţii după ce fiecare dintre acestea va fi fost bine delimitată; fie, chiar în cadrul analizei, facilitarea unei circulaţii constante între datele celor două ordini. Opţiunea favorizată îşi va exercita influenţa asupra manierei în sine de culegere a informaţiilor. Nici studiul specificităţilor, nici cel al unor eventuale universalii nu pot neglija preocuparea pentru raporturile dintre materialul pe care asemenea cercetări îl iau drept obiect, instrumentele pe care le folosesc şi modul de organizare internă a datelor. O retrospectivă vizînd istoria ideilor ar conduce la evidenţierea demersurilor şi opţiunilor conceptuale şi practice pe care etnomuzicologia le împarte parţial cu alte discipline ale ştiinţelor umane.

După ce modalităţi este inserată practica muzicală în cadrul ei socio-cultural şi care sînt elementele constitutive ale sistematicii muzicii în sine? Înainte de a aborda aceste chestiuni, este important să reamintim că muzica de tradiţie orală se află la îndemîna noastră: în multe regiuni ale Europei ea duce, chiar şi în zilele noastre, o existenţă specifică şi vivace. În plus, din punct de vedere istoric, acest fel de muzică transmis pe cale orală de la o generaţie la alta este cel care, în mare parte, a zămislit muzica occidentală. Practicată din timpuri imemoriale de civilizaţii extrem de diferite, muzica tradiţională este şi ea la fel de variată, în planul funcţiilor colective sau individuale cărora le corespunde, al reprezentărilor al căror obiect îl face, al instrumentelor pe care le realizează şi le foloseşte, al materialelor şi procedeelor puse în practică sau al formelor prin care se manifestă. Ritmul, vocea sau instrumentul pot fi fiecare privilegiate, în funcţie de cultura respectivă. În ceea ce priveşte timpul, acesta poate apărea fie ca un simplu element de fundal, fie structurat în mod aritmetic. Unele societăţi datează originea operelor, le atribuie un autor real sau mitic, stabilesc înlănţuiri, recurg la amplificare, dispun de o teorie explicită transmisă pe cale orală sau prin manuscrise; altele nu le recunosc operelor nici vîrsta, nici autorul, acordă un loc preponderent improvizaţiei, principiului variaţiei sau al reiterării periodice a uneia şi aceleiaşi „materii prime", se referă la o teorie care poate să nu fie decît parţial formulată, sau chiar total implicită. Dar dincolo de aceste diversităţi, muzica tradiţională provine în ansamblul său dintr-o sistematică. Pentru „fabricarea" muzicii, fiecare arie geografică privilegiază un anumit număr de constituenţi şi de procedee.

Coerenţa muzicii tradiţionale se manifestă sub două aspecte complementare – extrinsec şi intrinsec –, ordonate pe două niveluri: cel mai general, social şi cultural, este definit prin funcţie (o anume muzică este asociată unei anume circumstanţe) şi prin reprezentările utilizatorilor; cel de-al doilea, tehnic, priveşte instrumentele şi materialele şi trimite la structura obiectului însuşi, adică la muzica privită ca sistem formal. Ansamblul care înglobează aceste două aspecte constituie un *cod*.

În unele culturi, deşi codul este accesibil tuturor, puţini sînt aceia care ştiu să-l folosească: este apanajul specialiştilor, consideraţi sau nu profesionişti. Aşa stau lucrurile mai ales în cazul muzicilor savante din India şi Japonia. În alte culturi, nu numai că acest cod – ca şi limba – este cunoscut de către toţi, dar poate fi pus în practică de majoritatea adulţilor. Astfel, în societăţile tradiţionale din Africa Centrală – ca şi în comunităţile evreieşti care respectă tradiţia – oricine este muzician, altfel spus poate participa de o manieră mai mult sau puţin activă la practica muzicală sau la un tip de practică muzicală, astfel că fiecărei funcţii îi corespunde un repertoriu muzical care ţine numai de ea. De aceea, atunci cînd se trece la inventarierea

contextelor în care muzica intervine într-o societate sau alta, se procedează și la realizarea unei taxonomii, deoarece, prin însăși destinația ei simbolică sau pur și simp sentimentală, muzica rămîne asociată unei anumite funcții. Cît privește sistemati muzicală, ea se preocupă, pe de o parte, de modalitățile de combinare a parametril pe care o anumită comunitate i-a selectat în elaborarea muzicii sale, iar pe de al parte, de modalitățile de utilizare a tehnicilor instrumentale sau vocale cu ajutor cărora respectiva comunitate realizează muzica. Fie că e vorba de planul melodic s de cel ritmic, acești parametri sînt definiți prin combinarea de înălțimi și de dura și prin alegerea între procedee monodice și procedee multipartite. Apoi intervi modalitatea de folosire a acestor mijloace, adică repartizarea unui material sonor înt timbre diferite (în primul rînd între voce și instrumente) și multiplele combinații care se poate preta această repartiție. Această parte a codului include atît tipur de gamă folosite, cît și principiile de ordonare a timpului, elaborarea structuril ritmice, timbrul și combinațiile de timbre – cel mai adesea predeterminate –, cît diversele combinații posibile între linie (linii) melodică (melodice) și ritm (ritmur în sfîrșit, aparțin sistematicii muzicale formele la care se recurge și modalitatea care substanța sonoră este distribuită în interiorul acestora, ceea ce definește îns structura muzicii.

Diversitatea procedeelor muzicale – dintre care unele nu sînt încă inventariate – care se vede confruntată etnomuzicologia și care reclamă de la aceasta punerea practică a unor noi instrumente de investigație conduce în cele din urmă la o readuce în discuție a unui număr de idei preconcepute asupra muzicii. Este deci evident etnomuzicologia are de jucat un rol preponderent în elaborarea unei muzicologii gen rale, așa cum intuise Schaeffner.

S. AROM, ALVAREZ-PÉREYI

• AROM S., 1981, „New Prespectives for the Description of Orally Transmitted Music", *The World of Music*, XXIII (2). – BLACKING J., 1973, *How Musical Is Man ?*, University Washington Press, Seattle (trad. fr. *Le sens musical*, Éditions de Minuit, Paris, 1980). BOILES C., NATTIEZ J.-J., 1977, „Petite histoire critique de l'ethnomusicologie", în *Musiq en Jeu*, 28. – BRĂILOIU C., 1973, *Problèmes d'ethnomusicologie*, Minkoff Reprint, Geneva HOOD M., 1971, *The Ethnomusicologist*, McGraw-Hill, New York. – LOMAX A., 1968, *Folk So Style and Culture*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC MERRIAM A.P., 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston NETTL B., 1983, *The Study of Ethnomusicology*, University of Illinois Press, Urbana Chicago – Londra. – ROUGET G., 1968, „L'ethnomusicologie", în J. Poirier (ed.), *Ethnolog générale*, Gallimard, Paris; 1980, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris. – SACHS (1962, *The Wellsprings of Music*, Martinus Nijhoff, Haga. – SCHAEFFNER A., 1929, „D instruments de musique dans un musée d'ethnographie", în *Documents*, 5 : 248-254 ; 19 *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musiq instrumentale*, Payot, Paris.

ETNOPSIHIATRIE

Etnopsihiatria poate fi definită ca studiere din perspectivă antropologică a maladi mentale, în măsura în care aceasta din urmă ține de o perspectivă specifică unei cultu determinate. În acest sens, etnopsihiatria trebuie considerată o ramură a antropologi maladiei și/sau a antropologiei medicale sau chiar a etnomedicinei : ea este în acest c apropiată de psihiatria transculturală, de psihopatologia transculturală, de psihiatr interculturală sau chiar de sociologia maladiilor mentale și de psihiatria socială, atu cînd nu se confundă cu una sau alta din aceste discipline.

Această abordare clinică a maladiei mentale a condus la introducerea noțiunii „maladie mentală etnică", de tipul *amok*-ului malaiezian. În anii '60, la spitalul p hiatric din Dakar-Fann, care, împreună cu spitalul din Abeokuta (Nigeria), era unul d laboratoarele etnopsihiatriei africane, H. Collomb și colaboratorii săi au identific

forme de febră delirantă necunoscute nosologiei occidentale şi care îşi preia elementele din culturile africane înconjurătoare (Collomb, 1965). În Europa – mai ales în Franţa –, diagnosticarea bolilor emigranţilor a beneficiat din plin de această abordare (Bastide *et al.*, 1974). Din această perspectivă, etnopsihiatria încearcă să răspundă la întrebările pe care clinicienii le pun antropologiei.

Natura însăşi a maladiei mentale – contradicţia dintre caracterul generalizabil al diagnosticului şi singularitatea manifestării sale – i-a făcut pe specialiştii în ştiinţe umane, şi mai ales pe antropologi, să repună în discuţie deosebirea dintre individ şi social sau, mai exact, dintre ceea ce, în studierea societăţilor particulare, ţine de persoană şi de destinul acesteia, pe de o parte, şi ceea ce ţine de cultură, pe de altă parte. Astfel, observarea cîtorva manifestări considerate a fi legate de intervenţia supranaturalului – posedare, transe şamanice etc. –, dar care decurg în mod evident din evoluţia bolii privită din perspectiva simptomatologiei occidentale, a servit ca punct de pornire pentru o reflecţie antropologică asupra diferenţei dintre normal şi patologic în cîmpul psihicului.

Etnopsihiatria s-a constituit astfel la răspîntia mai multor demersuri clinice şi teoretice. La început, curentului culturalist iniţiat de F. Boas, împreună cu M. Mead şi R. Linton în primul rînd, i se datorează faptul de a fi plasat în centrul reflecţiei antropologice problema interacţiunii culturii cu personalitatea. Inspirîndu-se foarte liber şi adesea într-o manieră implicită din psihanaliză, unii reprezentanţi ai culturalismului – ca A. Kardiner, unul din principalii teoreticieni ai „personalităţii de bază" (Kardiner, 1936) – nu au ştiut totuşi să evite întotdeauna reducerea antropologiei culturale la psihologie.

În 1934, G. Bateson analizează ceremonia *naven* la populaţia iatmul din Noua Guinee în termeni care prefigurează teoria sa asupra comunicării, teorie aplicată în continuare studiului schizofreniei. În aceeaşi perioadă, G. Roheim, un psihanalist iniţiat în antropologie provenit din anturajul lui Freud, efectuează simultan lucrări clinice de psihanaliză şi cercetări antropologice asupra aborigenilor australieni (rituri de iniţiere, vise, mituri, şamanism etc.). Dintr-o multitudine de cercetări făcute în general dintr-un punct de vedere mai degrabă antropologic (de exemplu, Henry, 1974; Corin, 1976; Fortes, 1977; Zempléni, 1984; Spiro, 1987) decît psihologic, opera lui G. Devereux se detaşează ca ţinînd de o „antropologie" înţeleasă în sensul total al termenului, denumirile ca „etnopsihiatrie", „antropologie psihanalitică" sau „etnopsihanaliză" nefiind decît etichete folosite pentru a marca etapele majore ale unei cercetări.

A. DELUZ

• BASTIDE R., MORIN F., RAVEAU F., 1974, *Les Haïtiens en France*, Mouton, Haga – Paris. – BASTIDE R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris. – COLLOMB H., 1965, „Bouffées délirantes en psychiatrie africaine", în *Psychopathologie africaine*, I, 2, 167-239. – CORIN E., 1976, „Zebola, une psychotérapie communautaire en milieu urbain", în *Psychopathologie africaine*, XII, 3, 349-389. – DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris; 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris; 1975, *Tragédie et poésie grecque*, Flammarion, Paris. – FORTES M., 1987, „Custom and Conscience", în *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge: 175-617. – ORTIGUES M.-C. şi E., 1966, *Œdipe africain*, Plon, Paris. – ROHEIM G., 1950, *Psycho-analysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychologie et anthropologie. Culture, inconscient, personalité*, Payot, Paris, 1969). – SPIRO M., 1987, *Culture and Human Nature*, University of Chicago Press, Londra – Chicago.

ETNOŞTIINŢĂ

În ciuda scurtei sale istorii, termenul „etnoştiinţă" a primit accepţii diferite, în funcţie de spaţiu şi epocă. Cînd a apărut, în anii '50, existau şi alţi termeni, construiţi în mod similar, adăugînd „etno" numelui unei discipline recunoscute. Primul cuvînt de acest tip a fost, fără îndoială, „etnobotanică", creat în 1895 de către J.W. Harshberger şi

destinat arheologilor, pentru a desemna studiul plantelor folosite de populaţiilor primitive, repartizarea şi răspîndirea lor în trecut, şi pentru a sugera alte utilizări, mai bine adaptate timpurilor actuale. Doar în timp a reuşit etnobotanica să devină studiul concepţiilor „celorlalţi" asupra plantelor.

Termenul „etnoştiinţă" a fost folosit pentru prima dată în 1950 de către G.P. Murdock în indexul din *Outline of Cultural Material* pentru a desemna, în fişierul pe care îl organiza pe culturi umane (*Human Relation Area Files*), secţiunea 82, al cărei titlu este „Idei pe tema naturii şi omului", cu următorul comentariu : „Această secţiune este destinată să acopere noţiunile speculative şi populare privind fenomenele lumii exterioare şi ale organismului uman". În această secţiune 82 se întîlnesc etnoanatomia, etnobotanica, etnometeorologia, etnozoologia etc., fără însă ca termenul „etnoştiinţă" să apară.

Folosirea acestor termeni a rămas învăluită în ambiguitate. Au fost utilizaţi pentru a desemna studiile raporturilor dintre diferitele etnii şi obiectele, fenomenele sau activităţile la care se referă a doua parte a cuvîntului. Astfel, după J. Millot, etnobotanica este ştiinţa raporturilor reciproce dintre om şi lumea vegetală; la fel, J. Ruffié defineşte etnobiologia ca studiu al incidenţelor biologice ale anumitor fapte culturale. J. Barrau (1985) a criticat folosirea greşită a termenului „etnoştiinţă", adesea întîlnit la plural, pentru a desemna ansamblul tuturor abordărilor care vizează raportarea omului la natură. Foarte aproape, probabil, de această din urmă accepţie, cei pentru care toate „*etno* + disciplină ştiinţifică" reprezintă ştiinţele despre „ceilalţi" aplică aceşti termeni nu obiectului de studiu, ci demersului ştiinţific care permite studierea acestuia : nu se fac cercetări asupra etnoştiinţelor, ci se face etnoştiinţă, cum se face şi etnobotanică.

Acest demers propriu etnoştiinţei a fost definit de către H. Conklin, fără îndoială primul care a pretins a-i fi adept, astfel : parcurgerea categoriilor semantice indigene, pentru a studia apoi cunoştinţele unei societăţi despre mediul său înconjurător. Prin analogie cu lingvistica, aceste categorii semantice sînt considerate unele faţă de celelalte ca şi trăsăturile distinctive ale sunetelor limbii în interiorul unui sistem fonologic (*phonemic*, în engleză); este ceea ce anglo-saxonii numesc abordarea *emic* a unei culturi, pornind exclusiv de la conceptele pe care aceasta din urmă le reţine, în opoziţie cu abordarea *etic*, care porneşte de la felul cum este percepută realitatea din exterior (analiză fonetică).

Etnoştiinţa ca demers ştiinţific a dobîndit o mare importanţă în antropologie din momentul în care s-a extins asupra ansamblului cunoaşterii sociale. A fost numită atunci „noua etnografie", al cărei obiectiv era să îi confere etnologiei un aspect mai „ştiinţific", prin introducerea unor metode preluate din lingvistică. Stabilind o analogie între codul lingvistic şi codul cultural, se cerea elaborarea în cazul fiecărei societăţi a unei „gramatici culturale", permiţînd înţelegerea şi anticiparea, în funcţie de circumstanţe, a comportamentului membrilor săi. Termenul „cultură" era privit într-o accepţie specială : „diferită de moştenirea biologică, [...] ea este ceea ce popoarele trebuie să înveţe, [...] este vorba de construirea mentală de obiecte, de modele de percepţie, de punerea în relaţie şi de interpretarea acestor obiecte" (Goodenough, 1964). Deoarece această metodă considera culturile ca fiind constituite din domenii cognitive izolabile, se spera reconstituirea fiecăreia dintre ele, pornind „de la suma clasificărilor populare aplicate tuturor acestor domenii" (Sturtevant, 1964). Totuşi, studiile întreprinse în această perspectivă au rămas limitate la anumite domenii (rudenie, boli, culori, plante, animale), şi niciodată nu s-a ajuns în felul acesta la reconstituirea unei societăţi în ansamblul ei. Etnologii s-au îndepărtat repede de acest demers care, fără îndoială, era prea tributar fascinaţiei faţă de teoriile comunicării şi cibernetică, aflate în plină expansiune la momentul respectiv.

Anul 1969 reprezintă un moment de cotitură pentru dezvoltarea etnoştiinţei, deoarece au apărut în acest an o culegere de texte dintre cele mai marcante ale „noii etnografii", sub titlul *Cognitive Anthropology* (S.A. Tyler, ed.) şi lucrarea lui B. Berlin şi P. Kay, *Basic Colours Terms. Their Universality and Evolution*, care urma să devină punctul de plecare al unui nou demers. În cadrul „ordonării lumii" nu mai urmau să fie

studiate principiile proprii fiecărei culturi, ci, dimpotrivă, ceea ce depinde de moştenirea biologică comună tuturor oamenilor.

Studiile etnoştiinţifice asupra modului de cunoaştere a naturii în diferite societăţi s-au succedat independent de avatarurile noii etnografii şi nu s-au limitat la colectarea clasificărilor populare ale obiectelor şi fenomenelor naturale. Etnologii s-au ocupat de asemenea de cunoştinţele privitoare la biologia plantelor, la comportamentul animalelor, şi în general de fenomenele naturale. Observaţiile făcute în acest domeniu sînt cu mult anterioare creării termenului „etnoştiinţă". C. Lévi-Strauss, care s-a folosit mult de această „ştiinţă a concretului" în analiza sa asupra miturilor, a evocat în *La pensée sauvage* (1962) o mare parte din informaţiile disponibile la acea vreme.

În ciuda imperfecţiunilor sale, termenul „etnoştiinţă" continuă să fie utilizat pentru a desemna o anumită metodă de abordare a cunoştinţelor naturaliste. Etnoştiinţa reuneşte două tipuri de analiză; unul din acestea urmăreşte atingerea categoriilor şi conceptelor implicite din punctul de vedere al celor care le utilizează; cel de-al doilea presupune abordarea aceloraşi obiecte şi fenomene pornind de la categorii şi concepte ştiinţifice. Pentru a distinge aceste două direcţii este preferabil să se vorbească de analiză „interioară" şi „exterioară", neimplicînd nici o ipoteză *a priori* privind natura a ceea ce se observă, şi să nu se facă referiri la antinomia *emic/etic*. Într-adevăr nu poate să existe realitate *etic* în stare brută; operînd cu criteriile de distincţie pe care i le furnizează cultura observatorului, percepţia este întotdeauna de ordin *emic*.

Confruntarea acestor două puncte de vedere, cel al actanţilor şi cel al ştiinţei, duce la punerea sub semnul întrebării a legitimităţii limbajului pe care se bazează analiza. De exemplu, în cadrul unui studiu asupra practicilor terapeutice populare, putem ajunge la efectuarea unei analize fiziologice a tulburărilor care, în concepţia celor la care acestea apar, nu intră în categoria „boală", cum s-ar presupune *a priori*, ci sînt o consecinţă a absenţei ritualului, fiind posibilă şi invocarea altor evenimente, de exemplu o recoltă proastă care, din punct de vedere ştiinţific, ţine de o analiză agronomică.

Această confruntare poate avea de asemenea un interes practic; de exemplu, comparaţia dintre categoriile indigene de sol şi analiza pedologică poate permite o mai bună evaluare a posibilităţilor agricole ale unui teritoriu. În plus, unele fenomene – cum ar fi comportamentul animalelor sălbatice, evoluţia vegetaţiei în mediile antropizate, consecinţele climei etc. – scapă analizei ştiinţifice şi nu sînt cunoscute decît prin acumularea de observaţii de-a lungul mai multor generaţii. O anumită formă de etnoştiinţă, cea care, căutînd să identifice universalul, nu se preocupă decît de categoriile independente de contextul cultural care le-a produs, este respinsă de către informatori deoarece pare să prezinte ca nelegitim modul lor de cunoaştere. La etnologii francezi, graţie lui C. Lévi-Strauss şi A.H. Haudricourt, studiile de etnoştiinţă au rămas ancorate în cele ale practicilor tehnice şi simbolice. Cunoştinţele sînt examinate în relaţie cu abilităţile şi reprezentările simbolice şi, într-o manieră sistemică, în interiorul ecosistemelor socio-culturale şi economice în care s-au dezvoltat. Ele sînt considerate revelatori ai apartenenţei la o structură socială specifică şi mai puţin reflectări ale unei structuri mentale universale.

În Franţa, în ciuda sau poate datorită unei profunde transformări a societăţii rurale, cunoştinţele naturaliste tradiţionale (fie că se referă la plantele medicinale, la gestiunea zonelor împădurite, la varietăţile de legume sau fructe pe cale de dispariţie, la rasele de animale adaptate unui mediu specific etc.) devin miza unei identităţi regionale, afirmîndu-se totodată ca un mijloc de a pătrunde într-o modernitate condusă din interior şi nu impusă de o tehnocraţie exterioară.

C. FRIEDBERG

• BARRAU J., 1985, „À propos du concept d'ethnoscience", în *Les savoirs naturalistes populaires*, Actes du Séminaire de Sommières, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles. – FRIEDBERG C., 1987, „Les études

ethnoscience”, în *Le courrier du CNRS*, supliment la nr. 67 : 19-24. – GOODENOUGH W.H. (ed.), 1964, *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York – San Francisco – Toronto – Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MILLOT J., 1968, „L'ethnobotanique”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. – STURTEVANT W.C., 1964, „Studies in Ethnoscience”, în *American Anthropologist*, 66 (3): 99-131. – TYLER S.A. (ed.), 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

EUROPA

Antropologia nu a acordat Europei un loc comparabil cu cel pe care îl ocupă în domeniu celelalte mari regiuni ale lumii. Studiile europene nu au același statut ca etnologia africanistă, de exemplu, sau ca studiile indianiste. Chiar dacă abundente, lucrările consacrate Europei se prezentau, pînă de curînd, ca o colecție eteroclită de investigații de inspirații diverse, folclorice, sociologice, istorice, geografice, lingvistice etc.

Etnologiile și antropologia Europei

Această situație specială a studiilor europene se explică prin mai multe niveluri de rațiuni. Unele țin de geneza și dezvoltarea științelor umaniste și, implicit, a antropologiei. Constituite de mult timp în discipline, istoria, geografia, sociologia, lingvistica, filozofia chiar, nu i-au lăsat etnologiei decît un spațiu instituțional restrîns, ea însăși dedicîndu-se mai mult studiului societăților neeuropene decît studiului societăților care au asistat la nașterea sa.

Apărută tîrziu, această etnologie a Europei a fost în plus marcată de o extremă diversitate de tradiții științifice, epistemologice și academice. Acest caracter diversificat se manifestă mai ales la nivelul cîmpului conceptual. Unii termeni-cheie ai disciplinei organizează configurații semantice diferite de la o țară la alta, cum o arată exemplul complexului format din noțiunile de „popor”, „națiune” și „etnie”. La fel, importanța conferită cercetărilor asupra Europei variază extrem de mult: în această privință este suficient să se compare poziția pe care universitatea germană o recunoaște lui *Volkskunde* cu situația marginală în care se află folclorul în Franța. În sfîrșit, etnologia europeană a întreținut cu etnologia „exotică” raporturi diverse, în funcție de epoci și, mai ales, de țări. Contrastul este deosebit de clar, fie că este vorba de state care se confruntă cu problema naționalităților (cum ar fi URSS) sau cu problema colonială (Franța, Marea Britanie, Olanda etc.). Opoziția dintre „civilizați” și „primitivi”, apărută o dată cu etnologia, își găsește totuși echivalentul în etnologia Europei în opoziția dintre „savant” și „popular”, care se află încă în centrul lucrărilor efectuate de către un mare număr de școli de folclor și etnologie națională.

Acestor motive – întîrziere istorică și diversitate științifică – li se adaugă altele, care țin de însăși istoria Europei, de pluralismul cultural dominant, de concepțiile diferite despre faptul etnic și de motivele interesului pentru acesta. Apariția timpurie a statelor naționale, confruntate cu existența grupurilor etnice și a culturilor hegemonice sau minoritare a făcut ca etnologiei Europei, ca și istoriei, de altfel, să i se atribuie foarte devreme o funcție politică de legitimare sau contestare a ordinii stabilite. Poverii diverselor ideologii i s-a adăugat aceea a revendicărilor de ordin politic, mai ales în cadrul regimurilor autoritare și totalitare. Numeroase cercetări au fost inițiate cu unicul scop de a susține sau de a infirma revendicările etnice, de a proiecta o clasă socială ca agent exclusiv al creației culturale. Într-o manieră încă și mai generală, influența exercitată de anumite curente de gîndire a făcut ca mult timp etnologii Europei să interpreteze diferențele culturale prin ierarhizări. Astfel, studiul raselor a ajuns să servească în Europa drept model pentru studiul culturilor (Beddoe, 1912). Mai aproape de zilele noastre, s-a ajuns să se stabilească superioritatea sau inferioritatea din punct de vedere științific a anumitor grupuri culturale sau „biologice” (Gerndt, 1987). Această permeabilitate aparte a etnologiei Europei la o formă de ideologie, chiar dacă nu îi este proprie, a fost agravată de faptul că – exceptîndu-i pe călătorii etnografi de pe vremuri

şi, mai recent, pe reprezentanţii unor şcoli mai mult dialectologice decît etnografice, cum ar fi şcoala germanofonă „Wörter und Sachen" din anii '30 – puţini etnologi au întreprins cercetări în afara ţării lor de origine.

Aceşti factori s-au conjugat aşadar pentru a întîrzia apariţia unei etnologii a Europei şi a împiedica unificarea ei, cel puţin relativă. Pe de altă parte, istoria antropologiei, în sensul modern şi de acum specializat al termenului, explică de ce Europa este încă o idee nouă, sau aproape nouă în cadrul disciplinei. Deoarece proiectul antropologic, născut în Europa, ţinea să considere că omenirea exotică nu provine din aceeaşi formă de cunoaştere ca şi lumea zisă civilizată. S-a estimat mult timp că întreprinderea antropologică, cu fundamentul său etnografic, nu este în esenţă adaptată cunoaşterii societăţilor şi culturilor continentului european, cu excepţia supravieţuirii locale a unor instituţii străvechi sau a unor particularisme etnice ameninţate de dominaţia statelor-naţiuni şi a modelelor de civilizaţie pe care acestea le propagă. Deşi devreme contestată în teorie, mai cu seamă în Statele Unite, această convingere exista încă în vremea cînd debutează primele cercetări asupra Europei, reclamîndu-se clar din metodele de gîndire şi investigaţie ale antropologiei sociale şi culturale.

Mişcarea începe să prindă formă imediat după al doilea război mondial, apoi se accentuează graţie interesului etnologilor anglo-saxoni, adesea şi al celor americani, manifestat faţă de culturile europene. Societăţile riverane mediteraneene, de la Peninsula Iberică la Balcani, au fost dintre cele mai studiate, însă în prezent se înmulţesc de asemenea cercetările întreprinse în Insulele Britanice, în Franţa, în Norvegia, în Elveţia, dar şi în mai multe societăţi din Europa de Est (*Europe and Its Cultures*, 1963; Theodoratus, 1969; Nixdorf, Hauschild, 1982). Aceste lucrări sînt, mai ales în Franţa, dovada unei rupturi cu tradiţia intelectuală moştenită de la etnologiile naţionale şi investigaţiile folcloriştilor, adoptînd într-o manieră destul de generală modelul etnologiilor cu vocaţie colonială (G. Stocking). Marea lor majoritate se prezintă sub formă de monografii locale. Doar de curînd manifestă tendinţa de a se diversifica şi de a aborda aspecte instituţionale, politice şi culturale ale societăţii de tip modern, surprinse la o scară mai largă. Şi mai puţini etnologi au încercat să elaboreze sinteze regionale, în maniera lui J. Davis asupra Mediteranei (1977), sau să întreprindă cercetări comparative de o oarecare amploare; fac excepţie cîteva lucrări, în esenţă tot din aria mediteraneană, care analizează fenomene ca onoarea (Peristiany, 1965), utilizările segmentare ale violenţei, *feud* sau *vendetta* (Black-Michaud, 1975; Boehm, 1984) sau chiar organizarea familială (Peristiany, 1976), însă aceste lucrări depăşesc clar cîmpul european, pentru a cuprinde şi celălalt ţărm al Mediteranei.

În prezent, deşi nu este cu adevărat autonomă în organizarea sa ştiinţifică şi nici nu constituie o specializare antropologică cu legitimitate asigurată, etnologia Europei nu încetează totuşi să existe. Ea oferă însă o imagine a continentului prea puţin fidelă profilului Europei reale. Pînă de curînd, imensa majoritate a monografiilor etnologice aveau drept obiect comunităţile săteşti şi ţărăneşti; erau preferate în general regiunile din sud celor din nord, masivele muntoase cîmpiilor, ţările unde se practică agricultura sau creşterea extensivă a animalelor regiunilor deschise şi industrializate. Lucrările efectuate au privilegiat în studiul societăţilor locale trăsăturile trimiţînd la trecutul acestora, pe de o parte, şi particularităţile sau autonomia lor relativă (sau presupusă), pe de altă parte – domenii de fapte (rudenia, sistemele simbolice etc.) a căror cercetare a fost iniţiată de antropologia generală în alte regiuni ale lumii. Europa antropologilor nu este cea a industrializării, a urbanizării, a transformării statului, a birocratizării, a mobilităţii geografice, a conflictelor de clasă sau a diverselor forme de integrare supraregională (Boissevain, 1975). Aceste fenomene majore, cu toate că se pot constitui în obiecte de studiu etnologic, nu sînt luate în considerare decît prin prisma instituţiilor „interstiţiale" (Wolf), cum ar fi, în domeniul politic, clientelismul.

Dezvoltarea în interiorul disciplinei a unei antropologii vizînd problemele lumii urbane şi industriale a antrenat totuşi o deplasare progresivă a terenurilor de cercetare în Europa. De cîţiva ani, studiile europeniste încearcă să descrie unele aspecte ale

proceselor de urbanizare şi industrializare care au transformat profund Europa cîm-[illegible] agricole. Acest curent este mai puţin rezultatul unei reflecţii anume asupra Europei – multe din modelele sale au fost elaborate de altfel în Statele Unite –, cît al ambiţiei nutrite de antropologi în general pentru analizarea şi înţelegerea formelor moderne ale societăţii şi culturii.

Cadre intelectuale şi instituţionale

Chestiunea legitimităţii unei etnologii europeniste continuă să fie discutată. Domeniul societăţilor şi culturilor europene care prezintă totuşi, dincolo de multiplele sale linii de ruptură, şi tocmai datorită acestora, o unitate de ansamblu comparabilă celei a Africii negre, de exemplu, nu este recunoscut în general drept un cadru de referinţă pertinent. Se pare că faptul de a studia societăţi cu o puternică bază demografică, supuse unor principii de organizare la scală diferită şi rezultate dintr-o lungă istorie strict arhivată, continuă să antreneze o dispersie a cercetărilor şi a şcolilor. Fenomenele privilegiate de analiză variază de la o ţară la alta; nu se ajunge la un acord nici în legătură cu legitimitatea epistemologică a investigării lor, nici în legătură cu modul în care trebuie explicat. Cercetările par astfel a fi un mozaic de lucrări al căror scop în ansamblu este dificil de stabilit, în cazul că acesta ar exista. Doar în mod excepţional, mai ales în zilele noastre, se observă o oarecare unificare a problematicilor. Acest fapt îşi are originea în propagarea curentelor de gîndire antropologică şi a unor modele teoretice şi metodologice majore ale disciplinei.

Nu există de fapt nici un cadru intelectual sau măcar instituţional care să permită studiilor europene să-şi construiască obiectul de cercetare într-o manieră globală. Problema existenţei antropologice a continentului european nu poate fi formulată din perspectiva ariilor culturale. Noţiune depăşită din punct de vedere metodologic în ciuda aparentei vitalităţi pe care i-o conferă nenumărate atlase etnografice, ea îşi întemeiază utilizarea, aici mai mult decît oriunde altundeva, pe concepţii teoretice contestabile (*Kulturkreise*, difuzionism etc.) şi pe eşafodajul arbitrar, dacă nu chiar simplist, de corelaţii între diferitele aspecte ale realităţii. Dezvoltarea în prezent a unei abordări preluate din antropologia socială şi tinzînd să neglijeze repartizarea în spaţiu a faptelor de cultură a accentuat şi mai mult dificultatea. Nu este o pură întîmplare faptul că tradiţia etnocartografică rămîne în picioare în ţările Europei de Nord, Centrale şi de Est, în timp ce în ţările din Vest şi Sud a decăzut. Această tradiţie a încercat cel mai adesea să surprindă pe o scară foarte restrînsă logici de sistem şi structuri de ordonare. Grija pentru raportarea imediată a lucrărilor la problematica antropologiei generale, dimensiunea redusă a unităţilor de observare, respectarea frontierelor naţionale, problema limbilor, toate acestea au frînat considerabil evoluţia demersului comparativ în interiorul europenismului (Freeman, 1973). În definitiv, puţinele lucrări provenind din antropologia socială sînt fără îndoială diferite ca principii, însă echivalente ca rezultate cu acelea care caracterizează etnologiile naţionale şi investigaţiile folclorice. Oricît de legitime şi promiţătoare ar părea, aceste cercetări – referindu-se la Europa în întregime sau la una ori alta dintre regiunile sau ariile sale lingvistice, la configuraţiile originale ale căror „trăsături diferenţiale”, adevărate obiecte ale antropologiei în viziunea lui C. Lévi-Strauss, sînt susceptibile de a fonda o antropologie europenistă – se întîlnesc încă în număr foarte redus. Printre cele cîteva excepţii, citămstudiile întreprinse asupra instituţiei casei în Pirinei (*Los Pireneos*, 1986).

Se dovedeşte astfel că asamblarea datelor localizate furnizate de lucrările etnologilor cu nenumăratele tentative de ordonare a diversităţii europene, făcute în afara cîmpului disciplinei şi urmînd criterii eterogene, este imposibilă. Cele cîteva delimitări empirice propuse de către etnologi (Arensberg, 1963, de exemplu) nu se suprapun decît aproximativ hărţilor Europei, întocmite în funcţie de criterii geografice, de repartizarea elementelor de cultură materială, de familiile lingvistice, de marile arii religioase sau chiar de ansamblurile istorice, cu frontiere slab conturate şi schimbătoare, purtînd

însemnele evenimentelor majore ale trecutului european. Chiar dacă fac uneori referire la harta substraturilor „etnice", care trimite mai mult înspre iluziile „vînătorii de strămoşi" (J. Geipel) decît la o realitate pertinentă, delimitările operate nu coincid – mai trebuie oare precizat? – cu aceasta. Nimeni nu-şi imaginează astăzi că ar putea să întocmească un „manual" al culturilor europene după modelul *handbooks* din antropologia nord-americană.

Cadrul instituţional al cercetării nu este deloc mai unitar. Un element comun studiilor întreprinse în diferite ţări este relaţia instaurată între cercetarea etnologică propriu-zisă, practica muzeografică în formele sale tradiţionale (muzee naţionale, regionale, locale etc.) şi mai recente (ecomuzee, centre de cultură ştiinţifică şi tehnică etc.) şi politicile culturale: politica patrimoniului etnologic în Franţa, a bunurilor culturale în Italia, a moştenirii culturale în Marea Britanie. Stabilirea acestei conexiuni reflectă preocupările pentru conservarea fenomenelor tradiţionale pe cale de dispariţie (forme ale vieţii sociale, culturale şi materiale) care este nevoie să fie studiate de urgenţă şi salvate, în măsura în care acest lucru este posibil. Probabil în acest domeniu întîietatea tradiţională a folclorului rămîne evidentă în etnologia Europei.

Şcolile etnologice europene sînt slab organizate din cauza conflictelor internaţionale şi a diviziunilor politice. După încheierea primului război mondial a fost creată Comisia Internaţională a Artelor Populare (CIAP). Treizeci de ani mai tîrziu, Societatea Internaţională de Etnologie şi Folclor (SIEF) i-a urmat celei dintîi. Ea şi-a propus drept scop studierea culturii popoarelor europene şi a grupurilor care descind din acestea. Secretariatul său general se află actualmente la Institut för Follivskorfung din Stockholm, spaţiu reprezentativ pentru predominanţa curentelor proprii etnologiei Europei de Nord. SIEF furnizează un cadru activităţii mai mult sau mai puţin regulate a comisiilor specializate care se ocupă de etnocartografie, utilajele agricole, literatura orală şi basmele populare, cultura Carpaţilor şi Balcanilor şi, în sfîrşit, de arhitectura rurală.

Publicaţiile şi instrumentele de documentaţie în etnologia Europei sînt puţin numeroase. *Ethnologia Europaea* este un periodic apărut în 1967 la Paris, la iniţiativa lui G. de Rohan-Csermak; inspiratorul său a fost suedezul S. Erixon care, încă din 1937, în *Regional European Ethnology* încerca să definească finalităţile unei etnologii a Europei. *Ethnologia Europaea* apare în prezent în Danemarca, sub îndrumarea lui B. Stoklund. Pe plan bibliografic îi corespund două publicaţii: *Bibliografia artelor şi tradiţiilor populare* care apare din 1948 şi a cărei redacţie este asigurată de J.R. Dow, la Department of Foreign Languages and Literatures (Iowa State University, Statele Unite), şi revista bibliografică *Demos*, publicată la Berlin (RDA), care oferă informaţii despre publicaţiile ţărilor din Est. Printre instrumentele specializate vom cita *Enzyklopädie des Märchens* (Enciclopedia basmului) care apare, începînd cu 1978, sub coordonarea lui K. Ranke şi H. Bausinger.

I. CHIVA, G. LENCLUD

● ANDERSON R.T., 1971, *Traditional Europe. A Study in Anthropology and History*, Wadsworth Publishing Company, Belmont. – ARENSBERG C.M., 1963, „The Old-World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography", în *Anthropological Quarterly*, 36 (III), *Europe and Its Culture*: 75-100. – BEDDOE J., 1916 (1985), *Anthropological History of Europe*, The Cliveden Press, Washigton DC. – BOISSEVAIN J., 1975, „Towards a Social Anthropology of Europe", în J. Boissevain, J. Friedl (ed.), *Beyond the Community*, Department of Educational Science of the Netherlands, Amsterdam. – BROMBERGER C. *et al.*, 1982-1983, „L'ethnocartographie en Europe: coups d'œil rétrospectifs et questions ouvertes", în *Technologies, idéologies, pratiques*, IV (1-4), *L'ethnocartographie en Europe*: 15-41. – CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Mission du Patrimoine Ethnologique, Paris. – CUISENIER J. (ed.), 1979, *Europe as a Cultural Area*, Mouton, Haga – Paris – New York. – DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – FREEMAN S.T., „Introduction", în *American Anthropologist, Studies in Rural European Social Organization*. – GERNDT H. (ed.), 1987, *Volkskunde und Nazional-Sozialismus*, Münchner Vereinizung für Volkskunde, München. –

MAGET M., 1968, „Problèmes d'ethnographie européenne", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. – NIXDORF H., HAUSCHILD T. (ed.), 1982, *Europäische Ethnologie*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin. – 1986, *Pireneos (Los), Estudios de Anthropología e Historia*, Casa de Velasquez, Madrid. – THEODORATUS R.J., 1979, *Europe : A Selected Ethnographic Bibliography*, Human Relations Area Files, New Haven.

EUROPA ATLANTICĂ

Partea atlantică a Europei, de la Insulele Britanice la vestul Peninsulei Iberice, cuprinde în primul rînd două ansambluri culturale bine diferenţiate în raport cu culturile dominante ce le înconjoară : regiunea bască pe de o parte, rămăşiţe ale vechii Europe celtice pe de altă parte : Irlanda, Scoţia, Ţara Galilor, Cornwall-ul britanic şi Bretania franceză.

Trăsăturile principale ale vechii organizări sociale celtice ne sînt cunoscute graţie culegerilor de texte juridice din evul mediu timpuriu, irlandez şi galez. Regăsim aici îndeosebi descrierea parentalităţii (*kindred*), unitate de consangvinitate reunind toţi descendenţii, pe linie paternă, ai unui strămoş comun, de-a lungul a patru generaţii. În acest cadru de ansamblu, statutul individual, proprietatea asupra pămîntului, împreună cu un mare număr de drepturi şi îndatoriri erau transmise în linie agnatică. Aceste elemente de organizare au existat sub o formă aproape identică în Irlanda şi Ţara Galilor şi prezintă trăsături comune cu sistemul anglo-saxon de arendare a pămînturilor bazat pe familia extinsă (Charles-Edwards, 1972 ; Howell, 1976 ; Goody, 1983). Identificarea legăturilor de rudenie social în filiaţie cognatică şi pe un număr de patru generaţii a caracterizat în mod durabil terminologia de înrudire celtică : ea a rezistat mai multor secole de colonizare britanică în Irlanda, deşi sub o formă oarecum schimbată. Găsim, pînă în secolul al XIX-lea, un sistem de folosire a pămînturilor, numit *rundale*, bazat pe familia extinsă, cu redistribuirea terenurilor la fiecare generaţie (Cresswell, 1969 ; Fox, 1978).

Marea foamete din 1845-1846 a antrenat dispariţia sistemului *rundale* din societatea rurală irlandeză, creşterea considerabilă a vîrstei de căsătorie, dar şi apariţia instituţiei moştenitorului unic în locul vechiului mod egalitar de repartizare a bunurilor. Aceste transformări au fost însoţite de o expansiune a celibatului şi de un flux important de emigraţie (Arensberg, 1968 ; Cresswell, *op. cit.*).

În lucrarea sa asupra societăţii rurale englezeşti din evul mediu, G.C. Homans (1975) distinge două mari tipuri de structuri agrare şi de ocupare a spaţiului. Primul, numit *woodland*, asociază terenurile îngrădite de mici dimensiuni cu habitatul dispersat după modelul francez al fermelor împrejmuite. Al doilea, numit *champion*, combină culturile în *openfield* cu habitatul concentrat. În zonele *woodland* predomină sistemul de transmitere egalitară, în timp ce în regiunile *champion* instituţia moştenitorului unic era considerată drept normă.

Istoria socială engleză a favorizat studiul transformărilor economice legate de declanşarea revoluţiei industriale. Cea mai importantă dintre aceste transformări este generalizarea unei agriculturi practicate pe vaste întinderi împrejmuite, ceea ce a condus la proletarizarea ţăranilor şi la urbanizarea satelor. Presiunile economice şi demografice rezultate de aici au contribuit la succesul reformei şi la revoluţia puritană din secolul al XVII-lea.

În Bretania, diferitele sisteme de arendare a terenurilor au coexistat de la sfîrşitul feudalismului, fiecare dintre acestea fiind asociat cu un anume tip de închiriere a fermei şi cu un mod specific de succesiune patrimonială. Lucrările etnografice au reliefat existenţa strategiilor matrimoniale bazate pe „refaceri" ale alianţelor în interiorul ansamblurilor familiale stabile. Aceste strategii au drept efect perpetuarea identităţii ansamblurilor locale, pentru a le permite să se afirme în calitate de susţinători „pe linie genealogică" ai intereselor economice şi politice specifice (Burguière, 1975 ; Segalen, 1985). Căsătoria era un element major al acestei identităţi a ansamblurilor familiale, după cum o dovedeşte importanţa socială şi rituală ce îi revenea.

Există foarte multe texte datînd din evul mediu, cum ar fi ciclurile din Ulster și cel fenian sau *Mabinogion*-ul galez, care permit accesul la vechile fonduri mitologice ale Europei Atlantice. Ele subliniază prezența elementelor precreștine, dar și trăsături ale culturii materiale ajungînd pînă la epoca fierului. Cercetătorii sînt confruntați și cu „tradiții" a căror autenticitate este îndoielnică, cum ar fi celebrele poeme dedicate lui Ossian, de James MacPherson (Trevor-Roper, 1983). În Bretania, numeroase tradiții populare au fost descoperite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de către P. Sebillot, F.M. Luzel și A. Le Braz.

J. GAUGHAN

● ARENSBERG C.M., 1968 (1937), *The Irish Countryman: An Athropological Study*, The Natural History Press, Garden City – New York. – BURGUIÈRE A., 1975, *Bretons de Plozevet*, Flammarion, Paris. – CHARLES-EDWARDS T.M., 1972, „Kinship, Status and the Origins of the Hide", în *Past and Present*, 56. – CRESSWELL R., 1969, *Une communauté rurale de l'Irlande*, Musée de l'Homme, Paris. – FOX R., 1978, *The Tory Islanders: A People of the Celtic Fringe*, Cambridge University Press, Cambridge. – GOODY J., 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985). – HOMANS G.C., 1975 (1941), *English Villagers of the Thirteenth Century*, W.W. Norton, New York. HOWELL C., 1976, „Peasant Inheritance Customs in the Midlands, 1280-1700", în J. Goody, J. Thirsk, E.P. Thompson (ed.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1280-1700*, Cambridge University Press, Cambridge. – SEGALEN M., 1985, *Quinze générations de bas-Bretons. Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980*, PUF, Paris. TREVOR-ROPER H., 1983, „The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland", în E. Hobsbawm, T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST

Doar prin intermediul unor individualități marcante, precum B. Malinowski, S.F. Nadel sau K. Polanyi, a reușit Europa Centrală și de Est să-și lase amprenta tradițiilor sale intelectuale asupra dezvoltării antropologiei. Căci, în mod curios, țările lor de origine au fost neglijate în calitate de obiecte de studii etnologice. Antropologia la care au contribuit aceste personalități era produsul unei Europe Occidentale dominante din punct de vedere intelectual. A fost nevoie ca aceasta din urmă să-și piardă din influență pentru ca Europa Centrală și de Est să devină în sfîrșit loc de cercetări pentru etnologii veniți din alte părți. Istoricii din Vest vorbeau despre ea ca despre o „regiune intermediară" sau chiar o „frontieră de stepă a Europei". Mai tîrziu, ei au abordat-o prin prisma aspectului său de relativă subdezvoltare sau de „capitalism periferic". Chiar și astăzi, Europa Centrală și de Est este considerată ca o zonă-tampon între economiile de piață occidentale și economiile centralizate și planificate din Est, cam așa cum altădată această regiune era văzută ca un pod aruncat între feudalismul occidental și imperiile asiatice. Pe scurt, Occidentul a fost rareori dispus să trateze *Mitteleuropa* ca pe o lume în sine.

Trebuie totuși menționată o excepție: studiul de pionierat al lui W. Thomas și F. Znaniecki (1918), rezultat din colaborarea dintre cercetători originari din regiune și cercetători străini. Acest studiu a contribuit la proiectarea regiunii ca arhetip al societății și economiei țărănești, abordare care trebuia să aducă rezultate. Totuși, trebuie să recunoaștem că marea parte a ceea ce trece drept antropologia Europei Centrale și de Est este produsul specific al unor țări diferite. Este vorba în cea mai mare parte de cataloage reunind elemente de cultură materială și de „folclor" care aparțineau în general *etnikum*-ului dominant, deși erau adeseori considerate în cadrul grupurilor etnologice localizate. Am putea, pentru mai multă claritate, să comparăm aceste lucrări cu *Volkskunde*, în măsura în care apariția „etnografiei naționale" a fost direct sau indirect influențată de exemplele germane, în contextul general al marilor mișcări naționaliste și populiste din epoca presocialistă. Persistența acestor tradiții de cercetare

societăţile socialiste contemporane constituie în sine un fenomen remarcabil, demn de o analiză antropologică în adevăratul sens al cuvîntului. Ştiinţa unor etnografi naţionali precum J.S. Bystroń în Polonia, K. Weis în Cehoslovacia, V. Hnatjuk în Rutenia subcarpatică şi K. Visky în Ungaria a rezistat probei timpului. Unele lucrări, cum ar fi cele ale lui K. Moszyński, încearcă un studiu de ansamblu al lumii slave. De curînd s-a trecut la prezentarea reunită a documentaţiei etnografice asupra societăţilor rurale tradiţionale (J. Burszta). Alţi cercetători au recurs la analize de tip comparativ (de exemplu, B. Gunda). Aceste monografii sînt îmbogăţite prin compilaţii remarcabile, ca recentul *Magyar Néprajzi Lexicon*. Numeroşi etnografi se consacră ani la rînd aceleiaşi regiuni, însă există foarte puţine studii remarcabile despre comunităţi, care să se asemene cu studiile în manieră „holistică" ce caracterizează antropologia occidentală. Vom cita totuşi lucrările lui Z.T. Wierzbicki (1963) despre un sat catolic din Galiţia de est, ca şi cele ale lui E. Fél şi T. Hofer despre un sat calvinist din Marea Cîmpie maghiară. Puţine din aceste cercetări au fost traduse, iar cei mai marcanţi etnografi, ca Hofer în Ungaria, sînt conştienţi de prăpastia ce separă practica lor etnografică de studiile comparative şi generalizante ale antropologiei occidentale.

Doar de puţin timp au început antropologii străini să se ocupe de Europa Centrală şi de Est. În ciuda unui interes aproape exclusiv acordat modernizării comunităţilor rurale (Hann, 1980; Bell, 1984; Vasary, 1987 sau Hollos, Maday, 1983, al căror volum cuprinde contribuţiile cercetătorilor maghiari), Ungaria a fost studiată în mod special. Numeroase lucrări au fost întreprinse de asemenea în Polonia. În timp ce C. Hann (1985) scoate în evidenţă supravieţuirea structurilor ţărăneşti în statul socialist necolectivizat, cercetările lui J. Wedel (1986), centrate pe fenomenul urban, constituie un exemplu foarte util, arătînd maniera în care trebuia să procedeze antropologia occidentală pentru a reda şi a înţelege istoria contemporană în contexte puternic politizate. Aşadar, europeniştii din Est trebuie să facă faţă nu numai problemelor specifice apărute pe teren, ci şi celor ivite „la ei acasă", în confruntarea cu publicul occidental. În sfîrşit, lui Z. Salzmann şi V. Scheufler (1974) li se datorează un studiu foarte preţios asupra unui sat din Boemia, care reuneşte trei aspecte: antropologic, etnografic şi istoric.

Este evident că rămîn încă multe de făcut atît pentru cercetătorii naţionali, cît şi pentru cei din străinătate, iar eforturile lor ar trebui să se completeze. Este nevoie mai ales de o regîndire a importanţei pe care ar putea-o avea contribuţia cercetătorilor străini. În afara studiilor privind comunităţile săteşti, identitatea etnică a fost de asemenea un subiect foarte des abordat, şi la fel şi minorităţile, precum minoritatea ucraineană lemko din Polonia, slavii şi ungurii din Burgenlandul austriac sau grupurile „paria", cum ar fi ţiganii unguri. Totuşi, ritualurile şi simbolismul au fost aproape ignorate, deşi importanţa lor în cazul ţărilor socialiste a fost de nenumărate ori semnalată. De asemenea, puţine lucrări s-au axat pe schimbările intervenite în privinţa înrudirii şi în domeniul relaţiilor interpersonale. Antropologia urbană este cvasiinexistentă: nu se ştie aproape nimic despre noile forme de habitat, nici despre locurile de muncă socialiste, deşi cercetările privind „economiile secundare" iau amploare pe zi ce trece.

Antropologia Europei de Est mai are încă mult de lucru. Apărută tîrziu în scenă, ea nu poate ignora contribuţiile altor discipline şi mai ales ale etnografiei locale. Ea trebuie de asemenea să se sustragă influenţei unei propagande active, fără însă a cădea într-un relativism absolut. Bilanţul său în prezent este extrem de redus. Antropologii care s-au consacrat acestei regiuni marginale, pentru a nu se rupe de tradiţiile disciplinei lor, au ales în mod deliberat grupuri „exotice" şi s-au limitat la studiul micilor comunităţi rurale sau, unii mai îndrăzneţi, la aspectele „deviante" ale comportamentelor economice în mediul urban. Aceasta nu este însă de ajuns pentru a cunoaşte *în profunzime ţara*. Asemenea cercetări pot oferi perspective preţioase şi pot corecta teoriile ştiinţifice avansate de savanţi recunoscuţi oficial, însă o antropologie consacrată instituţiilor *centrale*, simbolurilor şi valorilor ar cîntări mult în cunoaşterea societăţilor socialiste contemporane din Europa Centrală şi de Est.

C. HANN

• BELL P.D., 1984, *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivized Hungarian Village*, University of California Press, Berkeley. – FÉL E., HOFER T., 1969, *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*, Aldine, Chicago. – HANN C.M., 1980, *Tázlár: a Village in Hungary*, Cambridge University Press, Cambridge; 1985, *A Village without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*, Yale University Press, New Haven. – HOLLOS M., MADAY B.C. (ed.), 1983, *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivization*, Brooklyn College Press, New York. – SALZMANN Z., SCHEUFLER V., 1974, *Komarov; a Czech Farming Village*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – THOMAS W., ZNANIECKI F., 1918, *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Chicago Press, Chicago. – VASARY I., 1987, *Beyond the Plan. Social Change in a Hungarian Village*, Westview Press, Boulder. – WEDEL J., 1986, *The Private Poland. An Anthropologist's Look at Everyday Life*, Facts on File Publications, New York. – WIERZBICKI Z.T., 1963, *Żmiaca w pół wieku później*, Ossolineum, PAN, Wroclaw.

EUROPA DE NORD. Etnologia Europei de Nord

În țările Europei de Nord, termenul de „etnologie" se aplică în general lucrărilor consacrate domeniului scandinav, pe cînd cercetările efectuate în societăți și culturi diferite țin de antropologia socială.

Dacă se poate vorbi de *o* etnologie a țărilor nordice, ca o consecință a paralelismului direcțiilor de studiu în Suedia, Norvegia, Danemarca și Finlanda, aceasta nu înseamnă că există o unitate culturală a Scandinaviei. Această etnologie este străveche: Nordiska Museet, fondat în 1873, își prezentase o parte a colecțiilor sale la Expoziția universală de la Paris, iar după modelul său s-a creat Musée d'Ethnographie de la Trocadero în 1878. Cît despre Skansen, care a adunat în 1901 modele de arhitectură rurală culese din toate regiunile Suediei, acesta a dobîndit statutul de pionier cu muzeul său în aer liber, a cărui concepție va fi preluată de către muzeografii germani.

Prima catedră de etnologie, asociată la Nordiska Museet, a fost creată la Stockholm în 1919; direcțiile de studiu sînt axate în esență pe viața rurală tradițională, mai cu seamă în aspectele sale tehnologice și materiale. Sigurd Erixon, al doilea titular al catedrei, va face din cercetările folclorice o ramură a etnologiei; sub direcția sa va fi publicat un *Atlas al culturii folclorice suedeze*. În Danemarca, sub îndrumarea lui Troels-Lund, va fi elaborat atît un *Dicționar al culturii nordice*, cît și un *Dicționar al culturii istorice a Scandinaviei medievale*. Să notăm și faptul că la Lund, C.V. von Sydow este inventatorul unui sistem de clasificare a literaturilor orale, bazat pe principiul taxonomiilor botanice. Influența germană, mai ales cea a geografiei lingvistice, este ușor sesizabilă în aceste lucrări.

La sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, la inițiativa lui F. Barth care preda la Bergen și într-o perspectivă metodologică ce datorează mult antropologiei funcționaliste engleze, etnologia scandinavă se orientează spre studierea societății contemporane și a formelor sale de integrare. Lucrările lui A. Daun (1969) sau B. Ehn (1983) marchează părăsirea vechilor orientări. Alte curente de cercetare iau naștere la catedrele de etnologie de la Lund (fondată în 1946), Uppsala (1948), Göteborg (1969) și Umea, specializată în studiul culturii lapone (1975). În 1972, termenul *Folklivsforksning* (folclor) a fost înlocuit cu cel de „etnologie", fapt ce marchează sfîrșitul privilegiului acordat pînă atunci studiilor folclorice.

Printre principalele lucrări reprezentative ale etnologiei domeniului scandinav, le vom cita pe cele ale lui N.A. Bringéus. Cercetările colective asupra alimentației, literaturii orale, ritualurilor și sărbătorilor pe care le inițiază asociază studiului culturii și reprezentărilor o abordare materialistă temperată (Lofgren, 1981). Lucrările în chestiune trimit atît la R. Barthes sau M. Foucault, cît și la N. Elias, M. Douglas sau R. Sennett. *Den Kultijverade Manniskan* (*The Civilised Man*, 1979) este o ilustrare a acestei antropologii a culturii, consacrată analizei proceselor cognitive, în măsura în care acestea orientează comportamentele burgheziei victoriene în zorii secolului al XX-lea.

dădeau fundament teologic unei evanghelizări care îi privea pe toţi oamenii. Cea de-a doua opţiune a ieşit biruitoare, în mare parte graţie operei lui Pavel, considerat a fi primul misionar, chiar dacă această titulatură ar trebui să-i revină lui Toma, care a răspîndit Evanghelia în Kerala. Tensiunea dintre credinţa universală şi reprezentările culturale particulare va persista totuşi şi întotdeauna va rămîne o miză crucială atunci cînd această universalitate va fi impusă de către străini.

Creştinismul se răspîndeşte profitînd de hegemonia romană. Începutul secolului al VII-lea îl găseşte deja bine implantat de jur împrejurul Mediteranei, pînă în Europa de Nord, de la Marea Caspică pînă în Etiopia, animat de diverse popoare ce străbat rutele comerciale înspre India şi Asia Orientală. O dată cu expansiunea islamului, creştinătatea se vede lipsită de rădăcinile sale şi îngrădită în Europa. Eforturile cruciaţilor pentru recucerirea Ţării Sfinte şi numeroasele tentative de a redeschide căile comerciale orientale şi a ocoli astfel ţările musulmane ale Eurasiei Centrale rămîn zadarnice. Abia în secolul al XVI-lea creştinătatea îşi reia mişcarea de expansiune. În zorii secolului al XVII-lea există enclave creştine în India, Malaiezia, Filipine, Japonia şi China. Numeroase convertiri au loc în timpul marilor călătorii ale lui F. Xavier (1506-1552). R. de Nobili (1577-1656) în India şi M. Ricci (1552-1606) în China se străduiesc să adapteze culturilor locale o religie creştină ancorată de acum încolo în valorile sale europene; este vorba aici de o problemă pe care Roma o recunoaşte în 1659, recomandîndu-le misionarilor să răspîndească credinţa şi nu obiceiurile culturale ale Europei (Neill, 1964).

Bine înrădăcinată în India de Sud şi în Filipine, prezenţa creştină se menţine la Malacca şi Macao, însă dispare în China pînă cînd, începînd cu 1890, misionarii francezi şi americani vor reintroduce creştinismul. „Secolul creştin" al Japoniei (şi cele 300.000 de convertiri) se sfîrşeşte în 1637 prin persecuţii şi masacre; misionarii, acuzaţi de a fi intrat în comerţ şi în viaţa politică, sînt expulzaţi, iar religia lor interzisă. De-abia în jurul anului 1900 va avea loc o nouă tentativă de evanghelizare. Descendenţi ai creştinilor scăpaţi de persecuţiile din secolul al XVII-lea se mai întîlnesc încă în insulele situate în largul portului Nagasaki.

În Asia, misionarii îşi exercită apostolatul în rîndul marilor civilizaţii care cunosc scrierea, unde creştinismul nu se poate impune cu adevărat. Totuşi, pretutindeni unde islamul nu îi devansase, misionarii îndeplinesc o muncă de convertire cu adevărat remarcabilă, care va supravieţui perioadelor de persecuţie şi de izolare.

În Americi, în Africa sud-sahariană şi în Oceania, misionarii, urmaţi sau însoţiţi de colonişti şi administratori, se văd confruntaţi în general cu popoare ce nu cunosc scrierea, ceea ce îi obligă la o reconsiderare a metodelor lor de evanghelizare. Credinţa creştină şi cultura europeană puteau fi în unele cazuri impuse, lucru care de altfel s-a întîmplat adeseori. Totuşi, de la începutul acestei evanghelizări, Las Casas (1474-1566), revoltîndu-se împotriva tratamentului impus indigenilor, a mers pînă la a declara că nici un popor nu se naşte pentru a fi sclav şi că toţi oamenii sînt, în aceeaşi măsură, copiii lui Dumnezeu (Hanke, 1959).

Misionarii catolici pătrund în majoritatea regiunilor lumii, explorînd pămînturi, evanghelizînd oameni şi consemnînd în scris obiceiurile şi limbile pe care le descoperă (Sagard, 1632; Lafitau, 1724). În America de Nord, ei îşi croiesc drum din Noua Franţă pînă la Oceanul Arctic, traversează Cîmpiile pentru a atinge coasta vestică a Pacificului, evanghelizează Louisiana şi Florida. Sub îndrumarea lui Junípero Serra (1713-1784), franciscanii întemeiază comunităţi creştine în California, înainte de a li se alătura dominicanilor şi altor ordine pentru a purta mesajul credinţei în America Centrală şi în America de Sud.

Exceptînd munca de evanghelizare întreprinsă de Ziegenbalg (1682-1719) în India şi de fraţii Moraves sub îndrumarea contelui Zinzendorf (1700-1760) în Africa Occidentală şi Labrador, protestanţii nu se lansează în aventura misionară decît prin anii 1830, o dată cu începuturile expansiunii coloniale moderne; de acum încolo, ei vor fi prezenţi în toată Africa sud-sahariană, în Oceania, pe Coasta nord-vestică a Pacificului şi în diverse

Alți etnologi, precum S.B. Ek (1971), la Göteborg, întreprind cercetări de etnologie urbană, ocupîndu-se mai ales de condițiile de muncă ale diverselor categorii de muncitori.

Norvegia și Danemarca, mai rurale decît Suedia, favorizează studiul comunităților țărănești, însă în paralel apar și cercetări privind proletariatul sau chiar studii ale unor comunități supuse unei observări de durată (Christiansen, 1978 ; Stocklund, 1985). La Bergen, sub influența lui B. Alvar, lucrările de etnomedicină cunosc un avînt puternic. Printre personalitățile marcante ale etnologiei scandinave îl mai amintim pe finlandezul L. Honko. U. Hannerz este cu siguranță cel mai cunoscut dintre etnologii scandinavi contemporani, datorită contribuției sale la reflecția asupra etnologiei urbane.

Muzeografia scandinavă este larg deschisă acestor noi cîmpuri de studiu. Astfel, de la crearea sa, un departament din Nordiska Museet a fost consacrat „claselor superioare" și, începînd cu anii '30, au fost întreprinse aici cercetări asupra mediului urban și culturii sale. În anii '40, muzeul a inițiat o vastă acțiune de colectare de autobiografii proletare, actualmente în curs de interpretare. În 1985, *Modell Sverige* (Modelul suedez) propunea o meditație asupra transformărilor sociale și culturale din țară, sprijinindu-se pe o muzeografie inventivă. Muzeele s-au asociat pentru punerea în aplicare a proiectului „Samdok" (Astăzi pentru mîine), care-și propune să adune o documentație asupra lumii contemporane prin intermediul unei politici de achiziționare sistematică a obiectelor sale cele mai semnificative.

M. SEGALEN

● BRINGÉUS N.-A., 1958, *Klockringningsden i Sverige* (Obiceiurile legate de bătutul clopotelor în Suedia), Nordiska Museet, Stockholm ; 1987, *Livets Hogtider*, Forlag, Stockholm. – DAUN Å., 1969, *Upp till kamp i Batskarnas! En etnologisk studie av ett samhalle industrinedlaggelse* (Sus și luptați la Batskarnas! Studiu etnologic asupra unei comunități industriale amenințate cu închiderea), Prisma, Stockholm. – CHRISTIANSEN P.O., 1978, „Forms of Peasant Dependency in a Danish Estate", în *Peasant Studies*, 7, 1, 38-66. – ERIXON S., 1957, *Atlas over svensk folkkultur*; t. I, *Materiel och social cultur* (Atlasul culturii populare suedeze), Kungl. Gustav Adolfs Akademien, Stockholm. – EHN B., 1983, *Ska vi leka tiger? Daghemsliv ur kulturell synvinkel* (Vreți să vă jucați cu tigrul? Perspective culturale asupra vieții într-o creșă), Liber, Lund. – EK S.B., 1971, *Noden i Lund* (Noden la Lund), Gleerups, Lund. – *Ethnologia Europaea*. – *Ethnologia Scandinavica*. – FRYKMAN J., 1977, *Horan i bondesamhallet* (Tîrfele în societatea țărănească), diss., Lund. – FRYKMAN J., LÖFGREN O., 1979, *Den kultiverade manniskan* (Omul civilizat), Liber, Lund (trad. engl. *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1987). – HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Éditions de Minuit, Paris, 1983. – LOFGREN O., 1981, „On the Anatomy of Culture", în *Ethnologia Europaea*, XII, 1 : 26-46. – STOCKLUND B., 1985, „Economy, Work and Social Roles. Continuity and Change in the Danish Island Community of Laeso, C. 1200-1900", în *Ethnologia Europaea*, XV (2) : 129-163. – SYDOW C.W. von, 1948, *Selective Papers on Folklore*, Rosenkilde & Bagger, Copenhaga. – „Trends in Nordic Tradition Research", în *Studia Fennica*, 1983, 27.

EVANGHELIZARE

În accepția sa cea mai largă, termenul de „evanghelizare" desemnează astăzi propagarea oricărei forme de ideologie. Uzajul strict îl rezervă totuși predicării Evangheliilor, incluzînd aici și preocupările misionare. Primirea Evangheliei înseamnă acceptarea unei credințe care, în principiu și dincolo de orice grad de scepticism și de convingere, este susceptibilă de a se exprima în orice cultură : acesta este fundamentul universalismului creștin. Prin aceasta se explică fără îndoială diversitatea formelor religioase și culturale pe care le ia creștinismul în fiecare din culturile unde este întîlnit, cît și diviziunile sale în diferite ramuri și secte, atît de des asociate cu grupurile socio-culturale.

În vremurile de început ale istoriei Bisericii au apărut discuții care i-au opus pe cei care înscriau învățătura lui Cristos în iudaism, ceea ce excludea orice prozelitism în rîndul străinilor, celor care, considerînd că mesajul Său avea o destinație universală,

regiuni din Asia şi America. Mai puţin tolerantă în privinţa culturilor şi religiilor indigene decît cea catolică, activitatea misionară a protestanţilor este în plus tributară divizării protestantismului într-un mare număr de confesiuni. Ca şi catolicii, misionarii protestanţi vor lua parte la expediţii de explorare înainte de a înfiinţa centre permanente cu caracter religios, medical şi social. În momentul cînd antropologia începe să se dezvolte ca ştiinţă autonomă, un protestant pe nume G. Warnek (1834-1910), căruia i se datorează elaborarea sistematică a unui discurs misionar modern, înfiinţează în 1874 *Allgemeine Missions Zeitschrift*.

Şcoala, alfabetizarea, asistenţa medicală, însuşirea de noi tehnici şi apariţia ideilor noi însoţesc pretutindeni procesul de evanghelizare, făcînd inevitabile schimbările culturale. Fondatori ai antropologiei, misionarii se află de asemenea la originea programelor de ajutor şi dezvoltare, aşa cum sînt ele înţelese astăzi. În rîndul popoarelor fără cultură scrisă mai ales, evanghelizarea suscită numeroase mişcări mesianice şi milenariste, fiecare căutînd să reinterpreteze creştinismul în relaţie cu valorile indigene locale. Asemenea mişcări, care le copiază pe cele din primele secole ale Bisericii şi sînt obiectul întrebărilor ce traversează întreaga istorie a creştinismului european (credinţa universală faţă în faţă cu diversitatea culturilor), ar trebui să fie considerate inerente creştinismului, în loc să fie puse exclusiv pe seama reacţiilor împotriva colonialismului şi conflictelor de tip economic, care ar opune societăţile ţărăneşti nemonetarizate, Occidentului industrial şi comercial.

Şi astăzi, ca şi în timpul lui Las Casas, misionarii sînt de fapt criticaţi mai mult de proprii lor compatrioţi, care le consideră prezenţa drept o ameninţare pentru interesele lor politice şi economice, decît de popoarele cărora le adresează mesajul religios. Dacă e adevărat că, o dată cu expansiunea civilizaţiei occidentale, creştinismul are ocazia de a răspîndi Evanghelia, fiind de fapt asociat întreprinderii coloniale, trebuie totuşi recunoscut şi faptul că misionarii au căutat adeseori să apere interesele popoarelor indigene împotriva exceselor imigranţilor europeni.

Consideraţi altădată drept antropologi, avînd în vedere masa de informaţii lingvistice şi etnografice adunate, misionarii au astăzi în antropologi pe unii din detractorii lor cei mai severi, cel puţin dacă e să dăm crezare declaraţiei din Barbados (1971). Reproşurile care li se adresează – şi care nu sînt făcute altor forme de prozelitism: propagandă marxistă, convertiri la islam, hinduism şi budism – vizează mai puţin schimbările economice şi sociale care pot fi imputate pretutindeni celor ce au pus în practică exploatarea resurselor naturale, dezvoltarea agriculturii de export şi a mîinii de lucru imigrante, cît activitatea religioasă propriu-zisă, care ar fi distrus autenticitatea culturilor şi existenţa sistemelor simbolice, a căror cunoaştere ar fi definitiv pierdută.

Numărul misionarilor creştini – clerici sau laici – se ridică astăzi la aproximativ 138.000 de catolici şi 85.000 de protestanţi, dintre care mulţi nu sînt de origine europeană. Legate în principal de diferenţele de naţionalitate, rivalităţile dintre Biserici, care s-au aflat la originea atîtor certuri şi lupte în perioada colonială, lasă treptat locul unui nou spirit ecumenic. Marea majoritate a popoarelor indigene, atît în Americi, cît şi în Oceania, se declară a fi creştine. În Asia şi Africa creştinii rămîn totuşi minoritari (Barrett, 1982). Exersînd o influenţă politică, culturală şi ideologică fără egal prin numărul şi bogăţia lor, misionarii creştini continuă să fie denigraţi de către apărătorii identităţii euro-americane. Schimbările pe care le-au adus, altădată bine primite, sînt astăzi recuzate.

K. BURRIDGE

● BARRETT D.B., 1982, *World Christian Encyclopaedia*, Oxford University Press, Oxford. CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles (trad. fr. *Maurice Leenhardt : personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987). – DENG F.M., 1980, *Dinka Cosmology*, Cornell University Press, Londra, Ithaca. – HANKE L., 1959, *Aristotle and the American Indians*, Holis & Carter, Londra. – 1971, *International Work Group for Indigenous Affairs, Declaration of Barbados*, document nr. 1. – LAFITAU J.-F., 1724, *Mœurs des sauvages americains comparées aux mœurs*

des premiers temps, Sangrain l'aîné, Paris (reed., 2 vol., La Découverte, 1983, Paris). LATOURETTE K.S., 1937-1945, *A History of the Expansion of Christianity*, 8 vol., Harper & Brothers, New York – Londra. – LESTRINGANT F., 1990, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de religion*, Aux Amateurs de Livre, Paris. – NEILL S., 1964, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Oxford. SAGARD G.T., 1632, *Le grand voyage du pays des Hurons situé en l'Amérique vers la mer douce, les derniers confins de la Nouvelle France dite Canada*, Émile Chevalier, Tross, Paris.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan

Specialist în populațiile sud-sudaneze din regiunea Nilului Alb (azande, nuer, dinka, shilluk, anuak, luo), teoretician al sistemelor puterii în societățile nestatale, inventator al unui model de analiză comparativă care asociază teoria grupurilor de unifilație cu cea a grupurilor teritoriale, Edward Evan Evans-Pritchard deține un loc important în istoria etnologiei africaniste și în cea a antropologiei politice. Opera, personalitatea și cariera sa îl recomandă, în plus, drept fondator incontestabil al antropologiei structurale britanice.

Născut în 1902 în Sussex, fiu al unui păstor anglican de origine galeză, Evans-Pritchard studiază istoria modernă la Oxford, apoi antropologia la London School of Economics, unde își dă doctoratul în 1927. Elev, apoi colaborator al lui C.G. și B.Z. Seligman, întreprinde sub îndrumarea lor primele sale misiuni în Sudanul anglo-egiptean, nu înainte de a urma cursurile lui B. Malinowski – în privința căruia va rămîne întotdeauna destul de rezervat – și ale lui A.R. Radcliffe-Brown. Prin acesta din urmă îl descoperă pe É. Durkheim și sociologia franceză, însă Evans-Pritchard va elimina curînd din studiile sale proiectul unei antropologii concepute ca știință naturală a societăților. La departamentul de antropologie de la University College din Londra – unde îl reîntîlnește pe A.M. Hocart, fostul său coleg de la Oxford –, urmează cursurile lui G. Elliott Smith și W.J. Perry.

Din 1926 în 1940, Evans-Pritchard efectuează numeroase misiuni în Sudan, neîntrerupîndu-și lungile șederi pe teren decît prin foarte scurte perioade de studiu la London School of Economics, la Universitatea Fuad I din Cairo – unde ocupă catedra de sociologie (1932-1934) –, apoi la Oxford, unde se va apropia din ce în ce mai mult de Institute of Social Anthropology înființat de Radcliffe-Brown.

În 1940, guvernul britanic se folosește de competența lui Evans-Pritchard pentru a organiza revolta populației anuak împotriva italienilor care ocupau Etiopia, înainte de a-l trimite apoi în Siria la beduinii aleviți. Din 1942 pînă în 1944, consilier al administrației militare în Cirenaica, Evans-Pritchard studiază confreria musulmană sanussi: lucrarea asupra acesteia pe care o publică în 1942 demonstrează și preocupări istorice, inseparabile în ochii autorului de orice antropologie.

După o scurtă trecere pe la Cambridge în 1945, E.P. – cum îl numesc de acum încolo elevii și colegii săi – îi succedă în anul următor lui Radcliffe-Brown la catedra de antropologie socială de la Oxford, pe care o va ocupa pînă la pensionare. Moare în 1973, lăsînd o bibliografie de peste patru sute de titluri.

Publicată în 1973, prima monografie a lui Evans-Pritchard reprezintă o expunere a credințelor și practicilor rituale ale populației azande. El încearcă mai puțin să definească magia în ea însăși, cît să observe căror aspecte li se opune ea, pentru a interpreta raporturile convenționale pe care le întrețin, într-o cultură dată, registrul reprezentării și cel al unei cunoașteri orientate spre acțiune. Această lucrare va provoca în Marea Britanie, în anii '70, o dezbatere pasionată asupra problemei „raționalității" (*rationality*) credințelor, dacă nu științifice, cel puțin eficiente din punct de vedere practic, ce pot fi regăsite în societățile neoccidentale (MacIntyre, Winch, în Wilson, 1970).

În esență, numele lui Evans-Pritchard rămîne totuși legat de etnologia populației nuer, la care ajung în 1930, după ce mai multe campanii militare de represiune le distruseseră țara, „nu numai ca străin, ci chiar ca dușman" și cărora nu le va cîștiga niciodată încrederea de care se bucurase la populația azande; le va consacra acestora trei lucrări și aproximativ o sută de articole.

Prima dintre aceste cărţi, *The Nuer* (1940), a devenit o lucrare clasică a antropologiei, datorită analizei făcute sistemului segmentar şi influenţei pe care a exercitat-o asupra studierii sistemelor politice africane. A doua (1951), bogată în materiale privind alcătuirea grupurilor locale, concepute ca reţele de rudenie şi de alianţă, va fi oarecum neglijată din cauza atenţiei aproape iconoclaste pe care Evans-Pritchard o acorda afinităţii, în opoziţie cu teoriile dominante ale consangvinităţii. Pînă la reexaminarea sa din perspectiva lucrărilor asupra populaţiei azande, a treia carte (1956), care se apleacă asupra religiei nuerilor, nu va fi decît obiectul unui interes formal: partea de preocupări personale ale autorului pentru religie a fost găsită atunci prea voluminoasă şi, în ciuda analizei fine a ritualurilor şi sacrificiului, unii au văzut în ea o abandonare a metodei sociologice atît de strălucit expuse în lucrările precedente.

În anul în care apare *The Nuer* (1940), Evans-Pritchard publică o analiză a instituţiilor politice anuak şi conduce împreună cu M. Fortes publicarea lucrării colective *African Political Systems* care pune bazele unui proiect comparativ avînd ca model cercetările asupra populaţiei nuer.

După ce descrisese în lucrările sale dubla morfologie sezonieră a grupurilor locale nuer, în strînsă legătură cu mediul lor natural şi sistemul de descendenţe care nu întreţin decît un raport indirect, Evans-Pritchard reia într-o manieră mai abstractă studiul organizării genealogice şi politice. Această pluralitate de perspective care dictează însăşi ordinea de expunere a primei lucrări a părut a fi uneori semnul unei evoluţii în itinerarul intelectual al autorului (Dumont, 1971; Evens, 1984). Ea îi permite să pună în evidenţă caracterul virtual al grupurilor sociale care, în funcţie de circumstanţe, sînt definite din perspectiva teritorialităţii sau sînt concepute ca unităţi genealogice întemeiate pe legături de sînge. Manifestarea tendinţei particulare spre fisiune şi fuziune, care remodelează în mod constant grupurile, nu le permite decît o realitate şi o semnificaţie relative din punct de vedere structural. Într-un asemenea sistem social, *feud*-urile şi conflictele se reglează în funcţie de alianţele dintre diferitele segmente genealogice şi teritoriale implicate, întotdeauna susceptibile de a manipula, în funcţie de circumstanţe, propriile niveluri de afiliaţie în unităţi mai largi. Din această formă de „anarhie ordonată", Evans-Pritchard deduce noţiunea de „distanţă structurală" pe care o consideră a fi principiul explicativ al societăţilor segmentare. Se remarcă astfel interpretări cu un caracter juridic şi politic, chiar economic, ce vor fi asociate apoi acestor sisteme: structura nu mai reprezintă o traducere directă a organizării sociale, ci o realitate mentală.

Sub influenţa lui M. Fortes, A. Southall şi a lucrărilor celor care, în jurul lui M. Gluckman, vor întemeia şcoala de la Manchester, interesul pentru categoria politicului se va detaşa progresiv de dimensiunea sociologică susţinută iniţial de Evans-Pritchard. Trebuia însă să apară *Marett Lecture* în 1950 („Social Anthropology Past and Present", publicată în 1962) pentru ca ruptura cu Radcliffe-Brown şi, mai mult, cu tradiţia de studiu în mod clar funcţionalistă a societăţii, la a cărei înnoire îşi adusese contribuţia propria sa operă, să devină publică. Evans-Pritchard provoacă astfel o veritabilă revoluţie, constînd în trecerea „de la funcţie la semnificaţie" (Pocock, 1961), a cărei importanţă va fi descoperită în acelaşi timp, însă pe căi diferite, de structuralismul francez. Tot din perioada imediat postbelică (*Frazer Lecture*, 1948) datează o altă scriere importantă a lui Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, în care, pornind de la un exemplu deja folosit de Frazer pentru a explica noţiunea de „regalitate sacră", este revocat caracterul ritual al regicidelor atestate în istorie. Acolo unde J. G. Frazer vedea în ritualurile uciderii sacralitatea regalităţii, Evans-Pritchard vede un „asasinat politic travestit în ucidere rituală" (Adler, 1982). Acest reducţionism acela politic a fost puţin convingător, însă Evans-Pritchard a avut totuşi meritul de a relansa dezbaterea pe această temă şi, în mod paradoxal, de a da o nouă actualitate operei lui Frazer.

Spre sfîrşitul vieţii, Evans-Pritchard a reluat etnologia poporului azande (1967, 1971, 1974). El desăvîrşea astfel punerea în practică a unui proiect comparativ, conceput

cu treizeci de ani în urmă şi în care lucrările asupra nuerilor nu reprezentaseră decît o etapă. Astfel, el conferea operei sale o nouă actualitate care nu s-a dezminţit de atunci; aceasta se justifică atît prin calitatea analizelor sale, cît şi prin diversitatea temelor pe care le-a abordat: raporturile dintre antropologie şi istorie – una din constantele gîndirii sale –, relaţiile dintre ritual şi dans (1965b), situaţia femeilor în societate (1965a), rudenie, schimburi, jocuri de cuvinte, deviaţii, cărora trebuie să li se adauge atenţia acordată instituţiei căsătoriei şi conceptului de „paternitate", care l-au făcut să fie considerat succesorul lui H. Maine şi W. Robertson Smith.

J.C. GALEY

▶ 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972). 1940a, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple Nilote*, Gallimard, Paris, 1968). 1940b, *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, Londra – Lund, Humphries. 1940c, „Preface", în M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). 1949, *The Sanussi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford. 1951a, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Parenté et mariage chez les Nuer*, Payot, Paris, 1973). 1951b, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale*, PUF, Paris, 1969). 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford. 1962, *Essays in Social Anthropology*, Faber, Londra. 1965a, *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Faber, Londra (trad. fr. *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, PUF, Paris, 1971). 1965b, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1965). 1967, *The Azande Trickster*, Clarendon Press, Oxford. 1971, *The Azande: History and Political Institutions*, Clarendon Press, Oxford. 1974, *Man and Woman among the Azande*, Faber, Londra.

● BEATTIE J.H.M., LIENHARDT R.G. (ed.), 1975, *Studies in Social Anthropology: Essays in Honour of E.E. Evans-Pritchard*, Clarendon Press, Oxford. – BEIDELMAN T.O. (ed.), 1971, *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londra. 1974, „Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973): An Appreciation", în *Anthropos*, 59: 553-567. 1974, *A Bibliography of the Writings of E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londra. – DOUGLAS M., *Edward Evans-Pritchard*, The Viking Press, New York. – DUMONT L., 1968, „Préface", în *Les Nuer*, *op. cit.*, Gallimard, Paris. 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton, Haga – Paris. – EVENS T.M.S., 1984, „Nuer Hierarchy", în J.C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris. – POCOCK D.F., 1961, *Social Anthropology*, Sheed & Ward, Londra. – WILSON B.R., 1970, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford.

EVOLUŢIONISM

În sensul său cel mai larg, acest termen desemnează în antropologie o perspectivă teoretică ce presupune existenţa unei ordini imanente a istoriei umanităţii şi vizează identificarea unor legi în ordinea succesiunii fenomenelor sociale şi culturale: singularităţile culturale nu sînt aşadar luate în seamă decît în măsura în care se dovedesc a fi revelatoare pentru fluctuaţiile istorice. În acest context, evoluţionismul se opune atît altor tipuri de abordări istorice, ca de exemplu difuziunea, cît şi modelelor de analiză centrate pe forma sau aglomerarea faptelor socio-culturale în sincronie.

Într-un sens mai restrîns şi mai uzual, în Franţa, expresia denotă un ansamblu de teorii elaborate în cursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, pentru a explica traiectoria istorică unică a umanităţii, obiectivul fiind acela de a izola stadiile succesive parcurse şi legile lor de înlănţuire. Astfel definit, evoluţionismul este de obicei diferenţiat de celelalte variante ale istoricismului sociologic sau cultural, cum ar fi „istoria raţională" a filosofilor iluminişti sau neo-evoluţionismul multilinear al lui J. Steward şi al discipolilor săi. Deşi premisele lui sînt respinse astăzi, evoluţionismul

antropologic al secolului al XIX-lea constituie un moment decisiv în istoria disciplinei : atunci au luat formă instituţiile sale de cunoaştere, vocabularul său tehnic (mai ales cel al studiilor despre înrudire) atunci a fost creat, iar numeroase problematici ce continuă încă să fie dezbătute îşi găsesc originea în acel moment.

Ideea, împărtăşită de mulţi specialişti, după care evoluţionismul antropologic ar deriva din evoluţionismul darwinist, întîmpină numeroase rezerve. În ciuda unor împrumuturi conceptuale, cele două tipuri de evoluţionism sînt foarte diferite, iar raporturile dintre ele – mai complexe decît se crede în general. Pe lîngă faptul că evoluţionismul antropologic este mult mai apropiat de un Lamarck al eredităţii caracterelor dobîndite decît de un Darwin al variantei pozitive, evoluţionismul biologic a preluat de la istoricii societăţii tot atîta, dacă nu mai mult decît au luat aceştia de la naturalişti. Evoluţionismul biologic este devansat de transformismul sociologic sub două aspecte : pe de o parte, elaborînd ideea de societate sau civilizaţie ca un tot sistematic variabil în timp, în interiorul căruia fiecare element (sau individ) îndeplineşte o funcţie specifică (A. Smith, 1776 ; Condillac, 1776), aceasta cu mult înainte ca Lamarck (1803) să dezvolte prin analogie noţiunea de organism susceptibil de a se schimba în decursul timpului ; pe de altă parte, în timp ce naturaliştii de pînă la Darwin nu pot invoca pentru explicarea istoriei vii decît un vag elan creator finalizat, istoricii secolului al XVIII-lea propuneau deja o explicaţie curentă a mecanismului cauzal graţie căruia evoluează societatea : contradicţia dintre nevoile înnăscute (sau „pasiuni", în limbajul epocii) şi resursele limitate (Duchet, 1971), dezechilibru care determină apariţia invenţiilor tehnice, a surselor de productivitate crescută şi de expansiune demografică, generînd în acelaşi timp conflicte şi declanşînd în mod automat reaşezări sociale, consensuale, pentru a evita dezordinea civilă (Ferguson, 1767 ; Helvetius, 1772). În cursul primelor decenii ale secolului al XIX-lea, această schemă de transformare alunecă spre o interpretare vitalistă şi belicistă a societăţii : noţiunea de „consens" este înlocuită treptat de cea de „luptă pentru supravieţuire şi pentru controlul resurselor". Ideea de *struggle for survival* era astfel banală în antropologie de mai multe decenii în momentul cînd Darwin se foloseşte de ea pentru a explica evoluţia speciilor. În schimb, evoluţionismul darwinist se diferenţiază de istorismul sociologic într-un aspect esenţial, deoarece, admiţînd intervenţia hazardului în istoria naturii, acesta ajunge să înlăture din ştiinţele lumii vii finalismul, care degradează modelele sociologice. Cît despre antropologii evoluţionişti, aceştia păcătuiesc aproape inevitabil prin teleologism, deoarece, fie implicit, fie explicit, îşi iau drept punct de referinţă traiectoria unei societăţi date, în cazul de faţă propria societate.

Evoluţionismul antropologic îşi extrage de fapt esenţialul inspiraţiei sale din gîndirea filosofilor secolului al XVIII-lea ; preia de la aceştia mai ales postulatul central al unei istorii universale care îmbrăţişează într-o singură mişcare, orientată şi ireversibilă, ansamblul omenirii. Sălbaticii sînt astfel convertiţi în primitivi, în timp ce culturile lor devin încarnările sau figurările trecutului societăţilor „civilizate" (W. Robertson, 1777). Sarcina ştiinţei va consta deci în elucidarea trecerii de la o stare la alta, prin intermediul unei metode asociind comparatismul – se combină asemănările, apoi se definesc secvenţele în funcţie de o axă orientată dinspre „simplu" înspre „complex" – şi introspecţia antropologică, fiind admisă uniformitatea psihismului uman (D. Stewart, 1793 ; de Gerando, 1800 ; Spencer, 1862 ; Tylor, 1871). Întreprinderea este ghidată de un spirit militant şi utopist, antropologia stabilindu-şi ca obiectiv să definească adecvarea ideală între societate şi individ (în secolul al XVIII-lea) sau între societate şi civilizaţie (în secolul al XIX-lea). Cu excepţia cîtorva detalii, schemele evoluţiei umanităţii sînt în rest aproape identice de la un secol la altul : se trece astfel de la stadiul de sălbăticie, caracterizat prin economii de vînătoare şi cules sau pastorale, la cel de barbarie, marcat de intervenţia agriculturii, apoi la comerţ şi industrie, apanajul civilizaţiei, fiecare etapă fiind asociată unei anumite forme de organizare familială şi socială : familia nucleară, apoi patriarhatul (în secolul al XVIII-lea), hoarda, apoi matriarhatul (în secolul al XIX-lea), „şefiile" tribale, regalitatea primitivă etc. Operele cele mai reprezentative pentru acest demers sînt în secolul al XIX-lea cele ale lui E.B. Tylor (1871) şi

L.H. Morgan (1871, 1877). Dacă se pun de acord în privința definirii principalelor etape parcurse de omenire, cei doi savanți se diferențiază totuși prin rolul pe care-l atribuie tehnicii: pentru Tylor, aceasta este doar reflectarea dezvoltării mentale a umanității, în timp ce pentru Morgan progresul inteligenței tehnice este cel care explică evoluția culturală în ansamblul ei și care determină în particular configurațiile sociologice proprii fiecărui stadiu. De altfel, lucrările lor ilustrează clivajul dintre paraleliștii conservatori, cum ar fi Morgan, F. MacLennan (1865) sau J.G. Frazer (1890), pentru care fiecare societate trece printr-o succesiune imuabilă de etape bine definite, și evoluționiștii difuzioniști, de exemplu Tylor și antropogeografii germani (Bastian, 1860, 1868; Ratzel, 1894, 1899), dispuși să acorde un spațiu suficient de mare împrumutului de elemente culturale; interesul pe care acești savanți îl acordă variabilității asociațiilor dintre elemente conduce la o disociere progresivă a noțiunilor de „cultură" și „civilizație" și face ca antropologia să șteargă acest ultim termen din vocabularul său tehnic, o dată cu începutul secolului al XX-lea.

Evoluționismul antropologic al secolului al XIX-lea se deosebește de filosofiile istoriste ale epocii Luminilor, prin ponderea pe care o dă factorilor biologici și prin prelungirea considerabilă a axei temporale pe care și-o atribuie, mergînd pînă la descoperirile în materie de geologie și paleontologie (Boucher de Perthes, 1838). Primitivii se îndepărtează deci în timp, iar prăpastia care îi separă de lumea civilizată nu mai poate fi pusă pe seama accidentelor istoriei locale contingente sau a unui simplu determinism climateric; dacă întreaga omenire este supusă aceleiași mișcări istorice, cu atît mai mult trebuie explicat de ce unele societăți au progresat, în timp ce altele par a fi într-o primitivitate iremediabilă. În acest context se dezvoltă ideea de rasă, de diferență (adică inegalitate) biologică, noțiune făcută să ilustreze stagnarea culturală a populațiilor neoccidentale, la fel cum altădată teoria climatelor și recursul la istoria locală făceau posibilă justificarea diferențelor dintre societățile aflate în același stadiu cultural. Astfel, natura umană însăși se istoricizează, și nu numai societatea, cum se întîmpla în secolul al XVIII-lea. Rasismul științific nu mai dărîmă postulatul primitivist și credința în unitatea psihismului uman, deoarece stadiile mentale anterioare rămîn accesibile lumii civilizate. Bineînțeles, sălbaticii sînt de acum încolo incapabili să gîndească precum occidentalii evoluați, raționalitatea fiind un produs al dezvoltării și nu o facultate naturală, precum rațiunea; principiul introspecției analogice rămîne totuși valabil, atîta timp cît se aplică domeniilor percepute ca reminiscențe ale primitivității, adică psihologiei infantile, visului și patologiei mentale. Cît despre istorie, în sensul de progres, aceasta nu mai este o problemă de decizie colectivă consensuală, de înaintare conștientă ghidată de luminile înțelegerii; ea s-a transformat între timp într-un proces ce se desfășoară fără ca oamenii să aibă conștiința lui și, dintr-un fenomen ce se explica prin recurgerea la o natură imuabilă confruntată cu medii socio-geografice variabile, a devenit ea însăși principiu explicativ și dat fundamental.

A.C. TAYLOR

● BRYSON G., 1945, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton. – BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge. – DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris. – MORGAN H.L., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1877, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – STOCKING J.W. Jr., 1982, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago. – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris).

► *Originile antropologiei 4 – Fondatorii 1860-1880*

EXOGAMIE › *Alianță, Clan, Genealogie, Rudenie 1 – Domeniul clasic al rudeniei*

F

FAMILIE

Toată lumea are impresia că știe ce înseamnă familia: ceva ce pare să descindă direct din ordinea naturii, ceea ce îi conferă caracterul unui dat universal, cel puțin în forma sa elementară, de tip conjugal, definită prin unirea, recunoscută din punct de vedere social, dintre un bărbat și o femeie care trăiesc împreună cu copiii lor. Este adevărat, de altfel, că această formă se întîlnește atît la popoarele cele mai dezvoltate, cît și la cele primitive (cum ar fi celebrul exemplu al populației vedda din Ceylon, ai cărei membri trăiesc practic goi în adăposturi săpate în stîncă, dar fiecare familie elementară, departe de a se amesteca cu celelalte, se limitează, dimpotrivă, la spațiul care îi revine). Celula conjugală elementară este unitatea de bază atît a familiilor conjugale poligame, în cazul cărora mai multe unități de același fel au unul și același partener, cît și a familiilor așa-zis ramificate, care se întîlnesc în numeroase părți ale lumii și pe care societățile occidentale le-au cunoscut sub forme și denumiri diverse. În cazul acestora, regula impune coexistența sub același acoperiș și aceeași autoritate a multiple celule conjugale înrudite, repartizate pe mai multe generații și după mai multe linii colaterale, prin raportarea la un strămoș comun.

Este însă interesant de constatat că, deși vitală, esențială și aparent universală, instituția familială nu beneficiază, ca de altfel nici căsătoria, de o definiție riguroasă. Dicționarul Littré dă cel puțin șase definiții diferite ale familiei; definiția principală constă în opoziția stabilită între familie și casă, prin aceea că familia înseamnă „ansamblul de indivizi de același sînge care trăiesc împreună", iar casa reprezintă succesiunea și transmiterea în timp. Astfel, pentru dicționarul Littré, locuința comună și legăturile de sînge sînt principalele criterii care definesc familia.

În *Encyclopaedia Britannica*, familia este caracterizată prin locuință comună, cooperare economică și reproducerea prin adulții de sex opus, dintre care cel puțin doi întrețin relații sexuale admise social. Familia reușește să satisfacă astfel nevoile esențiale: sexualitate, procreare, supraviețuire economică, identificare personală și colectivă, creșterea și educarea descendenților.

Pentru K. Gough, familia este „un cuplu căsătorit sau orice alt grup de adulți înrudiți care cooperează atît economic, cît și în creșterea copiilor și care împart o rezidență comună" (1975: 52). Această instituție specific umană reclamă, pornind de la o bază biologică particulară (faptul că estrul revine lunar și că femeile sînt constant receptive la acesta), un anumit număr de condiții prealabile esențiale pentru a putea funcționa: prezența continuă a unui mascul, interzicerea incestului, care aduce în relația dintre grupuri și în căsnicie o diviziune a sarcinilor între sexe, recunoașterea relației de paternitate legală, oricare ar fi realitatea legăturii biologice care unește soțul – bărbatul din cadrul familiei – cu copiii soției sale.

Insistînd asupra condițiilor sale de emergență – recunoașterea socială necesară unirii a doi parteneri sexuali, procreatori și care cooperează economic, locuința comună, legăturile de sînge sau transmiterea în timp –, devine vizibilă conturarea unui model care tinde să precizeze la ce servește familia, celulă de bază a oricărei societăți, fără

însă a putea furniza o definiție universal corectă, care să nu fie deloc tautologică; familia servește la nașterea de copii în virtutea reproducerii societății, iar organizarea socială impune obligativitatea schimbului și deci constituirea de familii, care nu s-ar putea perpetua fără această obligativitate.

Acestea fiind zise, dacă familia conjugală este practic universală, ea reprezintă, cum afirmă C. Lévi-Strauss, „mai degrabă un echilibru instabil între extreme decît rezultatul unei nevoi permanente și constante exprimînd exigențele cele mai profunde ale naturii umane" (1956). Ea poate lua cîteodată forme neobișnuite, care se opun diverselor definiții propuse: legăturile libere ale nayarilor, unde femeile întrețin relații sexuale, cel mai adesea pasagere, cu bărbați aleși de ele și care nu au nici un fel de drept asupra progeniturilor lor, chiar dacă există o căsătorie rituală și fictivă care unește mai degrabă două grupuri cu ascendență liniară decît doi indivizi; căsătoriile așa-zise „între femei", care nu implică relații homosexuale, ci în care o femeie, de obicei sterilă sau la vîrsta menopauzei (la nueri), sau o comerciantă bogată (la yoruba), deține un statut masculin și ocupă în cadrul familiei o funcție economică și autoritară față de soțiile fecundate de către bărbații din anturajul lor; „căsătoriile-fantomă", unde un bărbat este reprezentantul unui defunct pe lîngă o soție, familia astfel constituită fiind administrată în numele defunctului, iar genealogia copiilor fiind stabilită prin raportare la acesta etc.

Dacă unirea conjugală stabilă și recunoscută dintre un bărbat și o femeie nu există pretutindeni în forma generală cunoscută de noi, aceasta se întîmplă din cauză că nu avem de-a face cu o nevoie naturală. Nimic de altfel nu este fondat biologic în această instituție, nici chiar raportul mamă – copii (nu peste tot mama biologică este cea care își alăptează și își crește copiii). Sexul, identitatea partenerilor, paternitatea fiziologică nu sînt exigențe absolute. Ceea ce contează este legalitatea, adică nu o caracteristică naturală, ci una eminamente socială.

Nu există nici o societate lipsită de o instituție care să răspundă mai mult sau mai puțin acestor exigențe, îndeplinind aceleași funcții, dar se pune întrebarea de ce societățile actuale sau trecute au resimțit necesitatea creării acestei instituții artificiale și care sînt constrîngerile suficient de puternice care fac să existe în organizarea familiilor din întreaga lume, dincolo de variantele menționate mai sus, un anumit aer comun, am spune noi.

În afară de legalitate, elementul comun ce impune peste tot o formă stabilă și reglementată a raporturilor sexuale este prestarea de servicii reciproce între soți, după repartizarea sarcinilor între sexe care nu mai este fondată pe imperative fiziologice. Fiind arbitrară, ea face ca cele două sexe să fie dependente unul de celălalt și deci contribuie la stabilirea unei relații durabile între indivizi. Contractului de întreținere i se asociază regularizarea prestațiilor sexuale, familia întemeiată pe căsătorie fiind locul privilegiat al reproducerii, fără să existe însă o legătură necesară, în mod logic, între aceste două ordini de fapte: întreținerea reciprocă, gratificarea sexuală și reproducerea. Contracte de acest tip ar fi putut fi încheiate între consangvini, omenirea fiind în acest caz populată de grupări închise, ostile una alteia și recurgînd la forță pentru a-și procura parteneri, dacă aceștia le-ar fi lipsit la un moment dat. Această constatare, care ține de variabilele demografice, arată că nici o formă stabilă de societate n-ar fi fost posibilă pe asemenea baze. Societatea a trebuit să se construiască opunîndu-se consangvinității.

În timp ce aparatul simbolic al limbajului începea să capete formă, în diversele lor puncte de emergență și supuse acelorași necesități, grupurile umane își elaborau soluții structural asemănătoare, deoarece toate se supuneau legii posibilităților limitate: o reglementare a raporturilor sexuale; recunoașterea unui principiu de filiație clasificînd indivizii grupului în apți și inapți pentru căsătorie; punerea la punct a principiilor de alianță fondate pe interzicerea incestului; în sfîrșit, în scopul stabilizării raporturilor dintre indivizi, diviziunea sexuală a sarcinilor intervine pentru a-i face dependenți unul de celălalt în interiorul grupului, în virtutea respectivelor incapacități, determinate în mod artificial.

Rezultă că în orice societate contractul de alianţă între grupuri consangvine guve de o regulă de filiaţie este fundamentul minim al unei societăţi stabile; căsătoria instrumentul acestui contract, iar femeile reprezintă elementul reproducător. Fa presupune cooperarea între grupuri distincte de consangvinitate pentru a se p perpetua generaţie după generaţie: din două familii rezultă o a treia. Familia per societăţii să existe pe baze relativ paşnice, să funcţioneze, să se reproducă. Ea această implicit, deoarece prin însăşi existenţa ei, şi regăsim aici tautologia de por familia este o simplă reacţie, concretă, elementară, la nevoile societăţii.

F. HERITIER-A

● BURGUIÈRE A., KLAPISH-ZUBER C., SEGALEN M., ZONABEND F. (ed.), 1988, *His de la famille*, 2 vol., Armand Colin, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspe Marriage and the Family among the Nuer*, The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone. 1 *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford. – DUBY G., LE GOI (ed.), 1977, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, École Française de Rome. 1 *Finie la Famille? Traditions et nouveaux rôles, Autrement*, Dossier nr. 3. – GOODY J., 1 *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambr (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 198 GOUGH K., 1975, „Origin of the Family", în Reiter A.R. (ed.), *Toward an Anthropolog Women*, Monthly Review Press, New York – Londra: 51-76. – LÉVI-STRAUSS C., 1956, , Family", în H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, New (trad. fr. „La famille", în *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983). – MURDOCK G.P., 1 *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, P 1972). – RADCLIFFE-BROWN R.B., FORTES M. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniau Afrique*, PUF, Paris, 1953). – SAHLINS M., 1959, „The Social Life of Monkeys, Apes Primitive Man", în J.N. Spuhler (ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Wa State University Press, Detroit. – SCHNEIDER D.M., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrili Kinship*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra.

FEMINISTE (STUDIILE ~) ŞI ANTROPOLOGIA

Spre sfîrşitul anilor '60 a început să ia amploare în rîndul ştiinţelor umane un cîmp cercetări inter- sau pluridisciplinare, denumite în mod curent *women's studies*, st „făcute de/despre femei". Mai mult sau mai puţin integrate, tolerate sau reprimate universităţi şi institute de cercetare, în funcţie de atitudinea fiecărei ţări (şi destul puţin reprezentate în Franţa), *women's studies* îşi manifestă dinamismul prin dive asociaţii, profesionale sau nu, prin conferinţe naţionale sau internaţionale, prin cole şi reviste specializate, prin institute de cercetare – inclusiv în alte ţări decît c dezvoltate (de exemplu în India). Dacă sintagma „studii feministe" este mai pu folosită, din motive tactice sau ideologice, istoriceşte vorbind, ea este totuşi cea n justificată: impulsul de pornire a acestor lucrări este legat în mod obiectiv de (re)n terea şi impactul mişcărilor de emancipare a femeilor atît în ţările occidentale, cît şi lumea a treia. Aşa cum analiza întreprinsă de Marx asupra raportului proletaria capital, determinată de o viziune critică a organizării sociale, este diferită de descrier lui Villermé sau Le Play privind „condiţia proletară", tot astfel şi studiile femini diferă de lucrările anterioare relative la „condiţia feminină".

În toate disciplinele, prima fază a constat într-o critică epistemologică a tendin sexiste a ştiinţei şi în punerea sa în relaţie cu structurile de oprimare a femeilor societăţile, mai ales în cele occidentale, care o produc: studiile feministe sînt astfel u din ramurile, nu îndeajuns de bine cunoscute, ale sociologiei cunoaşterii.

Evidenţierea androcentrismului (*male bias*) gîndirii ştiinţifice era cu atît n necesară în antropologie, cu cît, reprezentînd un discurs produs de un anumit tip societate, ea este de asemenea un discurs despre societăţi, „diferite" desigur, însă des la fel de androcentrice (de unde o intensificare a celor două ideologii). Numeroase stu au arătat că, oricare-ar fi domeniile de referinţă şi orientările teoretice ale autoril

există anumite mecanisme de minimalizare a femeilor, atît în strîngerea de date, cît și în interpretarea acestora:

1) La nivelul observației, unele activități ale femeilor fie nu sînt menționate sau nu sînt descrise, fie sînt subapreciate. De exemplu, un studiu „global" și minuțios va indica durata construirii (de către bărbați) unui adăpost pentru cîini, nu însă și timpul de alăptare și îngrijire a copiilor de către femei. Alte studii vor lua în considerare consumul energetic din timpul alăptării, nu însă și pe cel din timpul sarcinii (sau invers), sau vor neglija subnutriția femeilor în comparație cu bărbații. Studiile asupra înrudirii privilegiază căsătoriile primare în defavoarea căsătoriilor secundare, în interiorul cărora femeile aplică totuși strategii proprii, uneori în contradicție cu normele structurale. De asemenea, nu vor fi avute în vedere nici schimburile comerciale dintre femei, în ciuda importanței lor nu numai materiale, ci pentru ansamblul sistemului socio-simbolic.

2) La nivelul teoretizării din perspectivă etnologică a „faptelor", viziunea androcentrică inconștientă, care guvernează deja spațiile libere din cadrul observației, poate fi descoperită prin analiza ambiguităților și contradicțiilor din interiorul textelor, datorate unei utilizări selective a datelor asupra sexelor. Există contradicții între date și concluzii, de exemplu în caracterizarea unor societăți ca fiind „pastorale", deși munca agricolă a femeilor este recunoscută ca esențială. Există contradicții între premisele teoretice și concluzii, de exemplu în polemicile dintre autorii marxiști privind existența sau nu a unei exploatări de clasă în societățile precapitaliste: unele definiții prealabile ale termenilor „clasă" și „exploatare" ar fi trebuit să se aplice, logic, datelor asupra raportului economic dintre bărbați și femei, dacă acesta n-ar fi fost exclus în mod aproape sistematic din orice considerație de clasă. În plus, analizarea raporturilor de producție dintre bărbați și femei ar permite o viziune diferită asupra relațiilor dintre primii născuți și mezini (de sex masculin), problemă ce se află în centrul discuției.

3) Limbajul servește în același timp și drept mască pentru particularizarea sau marginalizarea femeilor. Terminologiile sau formulările „generale" au în mod constant un referent masculin (ceea ce adesea le face imposibil de aplicat unui subiect feminin) și aceasta chiar și atunci cînd sînt aparent neutre/simetrice: acest lucru poate antrena, de exemplu, în cîmpul relațiilor de rudenie și de alianță, obliterarea mecanismelor în care diferența dintre sexe este operatorie. S-a putut demonstra totodată, folosindu-se metode lingvistice de analiză a enunțării, că bărbații sînt construiți ca [+ animat, + uman], iar femeile fie ca [+ animat, – uman], fie ca [– animat].

Femeile sînt astfel reduse la „non-vizibilitate", pe două planuri: ca actante sociale, chiar ca ființe umane și ca grup constituit social. Ceea ce se corelează cu „supra-vizibilizarea" lor în calitate de ființe mai naturale decît bărbații: naturalismul care susține conceptualizarea femeilor a împiedicat, pe de o parte, analiza sociologică a procreării și a maternității și, pe de altă parte, analiza economică a muncii femeilor (și deci producția în ansamblu), privilegiind de exemplu sarcinile lor productive (inclusiv „reproducerea producătorilor") în defavoarea raportului acestora cu mijloacele de producție (controlate în general de către bărbați), atît în interiorul, cît și în exteriorul grupului „domestic".

Pe scurt, se constată o asimetrie în tratamentul metodologic acordat celor două sexe și o absență a integrării sau o integrare inadecvată a femeilor atît în modelele teoretice, cît și în descrierile empirice ale formațiunilor sociale. (Pentru o prezentare mai detaliată a acestor studii critice, *cf.* Mathieu, 1985.)

Anumite probleme de interes general (știință, ideologie și structuri sociale; ideologie dominantă și categorii dominate) sau proprii disciplinei (raportul cognitiv și politic al etnologului cu terenul său) sînt astfel reactualizate de *women's studies*. Dacă critica feministă implică inițierea de noi studii asupra femeilor, aceasta se întîmplă pentru a contrabalansa tendința androcentrică și pentru a ajunge la o antropologie a sexelor și a societății globale. Dacă aceste lucrări sînt efectuate în principal de către femei, aceasta

nu se întîmplă în virtutea vreunui fundament biologic, ci în calitatea lor de membre ale unui grup oprimat pe baza criteriului sexual: experienţa minoritară poate conferi distanţare în raport cu viziunea androcentrică şi acuitate în perceperea modalităţilor de oprimare din alte societăţi (depăşind atît un relativism cultural comod, cît şi un etnocentrism orb). Acest fapt nu invalidează cunoştinţele masculine în exercitarea puterii: poziţia, în acelaşi timp obiectivă şi subiectivă, a etnologului în cîmpul raporturilor dintre sexe în societatea proprie reprezintă unul din cadrele sociale ale cunoaşterii. Aceste studii permit de asemenea luarea în considerare a „punctului de vedere" al femeilor în privinţa societăţilor (inclusiv prin analiza formelor alienate ale acestuia). În sfîrşit, ele implică şi un aspect deontologic: prin scrierile şi atitudinea sa pe teren (acordă sau nu atenţie părerii femeilor despre opresiunile la care sînt supuse, rezistenţei lor, pretenţiilor acestora), ce grup sexual privilegiază etnologul? Antropologia aplicată intră şi ea în discuţie, deoarece ia parte la „planul de dezvoltare" (Rogers, 1980) care înrăutăţeşte condiţiile de muncă şi viaţă ale femeilor, anihilînd unele forme de autonomie a acestora sau întărind structuri patriarhale deja existente.

Fie că vedem între feminism şi antropologie o relaţie dificilă (Strathern, 1987) sau o posibilă alianţă (Dagenais, 1987), există, dincolo de consensul asupra androcentrismului, o diversitate de poziţii teoretice, în reinterpretarea datelor şi în orientarea noilor cercetări. Această diversitate reflectă diferitele niveluri ale criticii androcentrismului şi tendinţele interne din mişcările feministe, însă aminteşte de asemenea divergenţele de analiză a antropologiei precedente.

1) Unele studii, de inspiraţie funcţionalistă şi chiar tradiţională, văd în ideologia androcentristă a majorităţii societăţilor mai degrabă un efect de suprafaţă şi insistă asupra puterii „reale", deşi mai puţin vizibile, a femeilor în complementaritatea sexelor (concepută ca simetrică sau asimetrică). În acest punct intervin definiţiile puterii, statutului, autonomiei etc. Însă se pune problema de a şti dacă femeile au „putere" şi valoare doar în domeniul ce le este atribuit sau au asupra bărbaţilor şi asupra societăţii puterea de decizie finală şi globală pe care aceştia o au asupra femeilor şi a societăţii.

2) O altă tendinţă, în prelungirea lucrărilor lui Engels, care se numeşte ea însăşi feminist-marxistă în Statele Unite, se preocupă de condiţiile de apariţie a inegalităţii dintre sexe, în funcţie de contextele socio-istorice: schimbarea modurilor de producţie, formarea claselor, a statului, destructurările datorate colonizării, capitalismului etc. Fără a nega dominaţia masculină în numeroase societăţi, ea afirmă existenţa societăţilor egalitare din punct de vedere sexual, mai ales în cadrul societăţilor de vînători-culegători, fapt intens contestat (Leacock, 1978).

3) Dacă primele două orientări încearcă să „vizibilizeze" femeile în analiza relaţiilor „dintre" sexe, o a treia tendinţă îşi propune mai degrabă să ilustreze oprimarea femeilor prin însăşi construirea diferenţei sociale dintre sexe. De inspiraţie „radicală", materialistă sau „marxiană" (mai curînd decît marxistă), aceasta subliniază necesitatea depăşirii unei viziuni fixiste asupra sexelor, întemeiată pe o conceptualizare naturalistă a femeilor şi pe ideea unei „naturalităţi" a procreării şi a diviziunii sexuale a muncii. Această orientare nu vede „universalitatea" (în stadiul actual al cunoştinţelor) subordonării femeilor ca fiind ineluctabilă şi se raportează la mecanismele sociale, materiale şi ideale, ale diferenţierii, care definesc dialectic cele două categorii sau „clase" de sexe: modalităţile de control masculin asupra muncii, sexualitatea şi conştiinţa femeilor.

În general – şi depăşind opoziţiile dintre autoare (autori), inclusiv în interiorul tendinţelor prezentate aici simplificat –, studiile feministe au pus problema conceptului de „sex", sistematizînd noţiunile de „gen" (*gender*) şi „sex social", ceea ce a dus la noi cercetări în antropologia simbolică în privinţa variabilităţii dispunerilor cognitive ale categoriei sexuale în funcţie de diferitele societăţi.

N.-C. MATHIEU

● ARDENER S. (ed.), 1975, *Perceiving Women*, Malaby Press, Londra. 1977, „Women's Issue", în *Critic of Anthropology*, 3, 9-10. – DAGENAIS H., 1987, „Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possibile", în *Anthropologie et sociétés*, 11, 1 : 19-44. – ÉTIENNE M., LEACOCK E. (ed.), 1980, *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, J.F. Bergin Publication – Praeger, New York. – LEACOCK E., 1978, „Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution", în *Current Anthropology* 19, 2 : 247-275. – MATHIEU N.-C., 1985, „Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", raport pentru UNESCO, Lisabona. 1985 (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'EHESS, Paris. – MOORE H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press – Basil Blackwell, Cambridge – Oxford. – ROGERS B., 1980, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*, Kogan Page, Londra. – ROHRLICH-LEAVITT R. (ed.), 1975, *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*, Mouton, Haga – Paris. – ROSALDO M.Z., 1980, „The Use and Abuse of Anthropology : Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", în *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 5 (3) : 389-417. – ROSALDO M.Z., LAMPHERE L., 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, California. – SCHLEGEL A., 1972, *Male Dominance and Female Authonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies*, Human Relations Area Files Press, New Haven. – STATHREN M., 1987, „An Awkward Relationship : the Case of Feminism and Anthropology", în *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 12, 2 : 276-292. – WEINER A.B., 1976, *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives in Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin – Londra (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [Iles Trobriand]*, Le Seuil, Paris, 1983).

► *Sexe (Diferenţierea ~lor)*

***FEUD* (activităţi războinice de tip razie, întreprinse în scop de răzbunare, la unele popoare din nordul Africii)** → *Mediteraneană (Lumea ~). Răzbunare (Sistem de ~)*

FICŢIUNI ŞI MITURI ETNOLOGICE

Ficţiunea este adeseori întîlnită în cîmpul etnologiei şi face parte din istoria acesteia, la fel ca şi exotismul. Apare de multe ori ca un risc, ca ceva ce trebuie evitat, ca o greşeală, însă de asemenea ca o tentaţie. Comică, înspăimîntătoare sau înşelătoare, legată de gîndirea mitică, ea scapă noţiunii de „gen". Sub formă de ipoteză sau de scenariu, joacă însă un rol operator în teorie. Astfel, etnologii, în diverse momente şi la diverse niveluri, într-o manieră difuză sau punctuală, se confruntă cu toţii cu tema ficţiunii.

Continuatoare a povestirilor de călătorie, în paginile cărora falsificările nu sînt deloc rare (Adams, 1980 ; Weil, 1984 ; Keay, 1985), etnologia a fost adesea victima informatorilor săi (Melville, 1952) sau a manifestat indulgenţă în privinţa minciunilor oficiale (Hobsbawm, Ranger, 1983). În mod excepţional s-a întîmplat ca etnologia să-şi construiască, punînd toate elementele la un loc, un personaj-cheie, providenţial, care serveşte la punerea în valoare a teoriilor autorului : descrierea „fenomenologică" a vrăjitoriei făcută de Carlos Castaneda probabil că aparţine chiar acestui gen.

Lăsînd la o parte aceste cazuri extreme, ficţiunea şi etnologia merg mînă în mînă şi nu se opun decît rareori ca domeniu al minciunii, respectiv al adevărului. Imaginarul face parte din lumea reală ; din această cauză, etnologul este adesea pus în situaţia de a capta semnele acestuia şi de a le studia.

Pe lîngă popoarele legendare, ca amazoanele şi patagonezii, utopia, contra-utopia şi povestirea moralistă au dat naştere unui catalog impresionant de popoare imaginare (Versins, 1972 ; Gudalupi, Manguel, 1981). H. Michaux, în *Voyage en Grande Carabagne* (1967) se proiectează ca etnolog al triburilor pe care le inventează. Numeroşi autori de la Homer încoace, printre care Swift şi literatura ştiinţifico-fantastică, au fost supuşi tentaţiei acestei „etnologii conjuncturale". Îi amintim, în epoca modernă, pe Jules Verne

cu *Le village aérien*, R. Messac cu *Valcrétin*, R. Queneau cu *Saint-Glinglin* (1948), Vercors cu *Les animaux dénaturés* sau, mai aproape de zilele noastre, J.J. Saer cu *L'ancêtre* (1987). Toate aceste scrieri țin de mitul bunului sălbatic sau de reversul său complice, sălbaticul cel rău. Ele nu se fondează pe o observație efectivă, ci – presupunînd „faptul social total" – pe manipularea parametrilor. Ele sînt, oarecum, niște simulări etnologice, ceea ce nu le răpește nimic din valoarea lor artistică.

De ce ar fi fantezia un unghi mort în cîmpul antropologiei? Romanelor al căror erou principal este etnologul (v. scurta recenzie din Firth, 1964), vin să li se adauge romanele scrise de către etnologi, lingviști și preistorici: *Umbre pe soare* (1956) de C. Oliver, *Pămîntul rămîne* (1980) de G. Stewart, *Bariera Santaroga* (1979) și *Steaua și biciul* (1978) de F. Herbert, *Fixarea* (1974) de I. Watson, *Mîna stîngă a întunericului* (1971), *Deposedații* (1975) și *Numele lumii este pădure* (1979) de U. Le Guin, fiica lui A. L. Kroeber, *Cîntecul cochiliei Kalasai* (1973) de B. Villaret, *Cei de nicăieri* (1988) de F. Carsac, *Mormîntul soarelui* (1986) de P. Laburthe-Tolra și *Cei care împart lumea* (1985) de P. Dibie.

Antropometrie, anchetări, chestionare. Etnologia și poliția, în absența unei motivații comune, se întîlnesc pe terenul tehnicilor: s-au gîndit la acest lucru mai mulți scriitori de formație umanistă. Printre reușite, îi cităm pe T. Hillermann, excelent observator al rezervațiilor indiene (zuñi, navajo, hopi) și pe R. Van Gulik, eminent orientalist, împreună cu celebrul său judecător Ti. Acestei categorii de cercetări i se poate asocia foarte bine recentul val de filme turnate în interiorul etniilor și al minorităților sau produse de specialiști în domeniu ca J. Rouch, precum și tentativa lui P. Brook, cel ce a pus în scenă povestirea etnologului C. Turnbull, *Iks*.

În sens invers, etnologia privește cu jind înspre ficțiune. I-ar plăcea într-adevăr să posede capacitatea polifonică și farmecul acesteia. Uniune între artă și știință, între tehnică și talent, între abordarea contrastivă și comprehensibilitatea rafinată, ea și-ar dori să evoce la modul ideal, fără a o veșteji, frumusețea societăților mărunte și a ordinilor generalizate. Însă cum să împrumute ubicuitatea romancierului fără să trișeze? Un început de răspuns se găsește probabil în *Naven*, unde G. Bateson, luînd în considerare mai multe viziuni, oferă trei puncte de vedere diferite asupra aceluiași ritual (Bateson, 1971). M. Mauss, care nu era un susținător fervent nici al subiectivismului, nici al etnologiei narative, spunea în prima sa lecție din *Manuel d'ethnographie*: „Sociologia și etnologia descriptivă îți cer să fii în același timp cartograf, istoric, statistician... și de asemenea romancier capabil de a evoca o întreagă societate" (Mauss, 1967 : 8).

J. MEUNIER

● ADAMS P.G., 1980, *Travellers and Travel Liars (1660-1800)*, Dover Publications, New York. – BATESON G., 1936, *Naven*, Stanford University Press (trad. fr. *La cérémonie du Naven*, Éditions de Minuit, Paris, 1971). – FIRTH R., 1964, „Anthropology in Fiction (An Image of Fieldwork)", în *Rain*, 64. – GUDALUPI G., MANGUEL A., 1981, *Guide de nulle part et d'ailleurs*, Éditions du Fanal, Paris. – HOBSBAWM E., RANGER T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge. – KEAY J., 1985, *Explorers Extraordinary*, John Murray – BBC, Londra. – MAUSS M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. – MELVILLE H., 1952, *Taïpi*, Gallimard, Paris. – THOMAS L.-V., 1979, *Civilisations et divagations*, Payot, Paris. – VERSINS P., 1972, *Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction*, L'Âge d'Homme, Paris. – WEIL F., 1984, „La relation de voyage: document anthropologique ou littéraire?", în B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoire de l'Anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, Klincksieck, Paris : 55-65.

FILIAȚIE

Termenul de „filiație" desemnează legătura de rudenie dintre un copil și tatăl și mama sa. Această legătură universal considerată ca bilaterală este supusă la diverse constrîngeri colective ce guvernează reproducerea biologică și socializarea indivizilor. Existenței

acestei legături îi sînt asociate atitudini afective, comportamente convenţionale şi o cunoaştere socială care se exprimă prin proceduri juridice şi rituale, care au drept scop intrarea în societate a fiecărui nou-născut şi determinarea statutului părinţilor săi. Caracterul social al relaţiei de filiaţie apare în mod evident în diferenţa pe care o fac majoritatea societăţilor între o legătură genealogică (genitor şi genitoare/progenitură) şi una de paternitate şi maternitate socială sau juridică, ce permite atribuirea unui statut parental altor persoane decît genitorii. Natura acestor două relaţii şi raporturile dintre ele s-au aflat în centrul unei dezbateri antropologice (Barnes, 1974; Fortes, 1969; Scheffler, 1974; Schneider, 1984, la fel Beattie, Gellner, Needham).

Situaţiile de genitor, genitoare şi progenitură nu trimit la o coordonată genetică asumată social, ci reprezintă statute atribuite indivizilor pe baza concepţiilor locale referitoare la procreaţie. Acestea din urmă pot varia de la o cultură la alta şi se pot îndepărta considerabil de modelul ştiinţific (intervenţie non-umană, posibilitatea mai multor genitori etc.). Cu excepţia cîtorva cazuri echivoce (insulele Trobriand, Yap, unele societăţi australiene), toate societăţile consideră, într-un mod sau altul, că genitorul şi genitoarea contribuie cu componente substanţiale sau spirituale necesare reproducerii. Din această cauză, „legături inalienabile" (H.W. Scheffler), ireversibile şi exclusive, există între fiecare fiinţă umană şi cel puţin încă două altele, un bărbat şi o femeie: toate terminologiile de rudenie diferenţiază poziţiile genealogice ale genitorului şi genitoarei.

O altă persoană (fizică sau morală) decît genitorul sau genitoarea poate primi un statut parental la naşterea copilului sau ceva mai tîrziu. Diverse proceduri permit crearea unei legături pseudo-parentale de filiaţie (filiaţie socială, spirituală, „educativă" etc.) sau realizarea unei substituţii (adopţie, levirat, sororat, *epiklerat*-ul din Grecia antică etc.) care poate interveni în diverse situaţii: sterilitatea cuplului, absenţa moştenitorului (cel mai adesea de sex masculin), necesitatea de a oferi unui copil (pertinenţa unei distincţii între filiaţia legitimă şi cea nelegitimă), un statut indispensabil exercitării anumitor drepturi (capacitate civilă, drept de transmitere, de succesiune etc.).

Cel mai adesea, filiaţiei îi este asociat atributul de legitimitate. Datorită preponderenţei pe care o acordă relaţiei juridice, unii antropologi (Malinowski, 1930; Radcliffe-Brown, 1950; Goodenough, 1970), evocînd „principiul legitimităţii" (B. Malinowski) şi constrîngerile psiho-biologice la care este supus procesul de socializare a copiilor, definesc filiaţia pornind exclusiv de la instituţia căsătoriei. Numai conceperea unui copil în interiorul căsătoriei ar acorda un statut parental în adevăratul sens al cuvîntului. Totuşi sînt numeroase societăţile în care căsătoria nu conferă neapărat soţului drepturi *in genetriam*, adică asupra progeniturii soţiei, independent de identitatea genitorului. Prezumţia curentă, care face din soţ genitorul copiilor soţiei sale nu exclude posibilitatea ca un genitor, altul decît soţul, să poată obţine drepturi de paternitate sau să i se impună un statut paternal. Unui genitor i se poate permite să-şi recunoască un copil născut în urma unor relaţii premaritale, sau acestuia din urmă să se autolegitimeze la un moment dat. În general blamată, conceperea unui copil înainte de căsătorie sau de către un alt genitor decît soţul (căsătoria de tip levirat, „căsătoria-fantomă", „căsătoria între femei" etc.) este uneori considerată drept o practică legitimă şi chiar indicată. Deşi, în general, statutului de părinte social i se acordă un loc central, recunoaşterea genitorului (sau a genitoarei) nu este niciodată pe deplin obliterată. Interzicerea incestului şi sancţiunile pe care le antrenează încălcarea acestei reguli vizează atît părinţii „naturali", cît şi părinţii „sociali". Relaţia dintre cuplul genitor – genitoare şi progenitură constituie în definitiv elementul fundamental al relaţiei de filiaţie.

Orice ansamblu genitor – genitoare – progenitură (unică sau multiplă), oricare ar fi definiţia acesteia impusă de codul cultural al unei societăţi, este „produs" de două alte ansambluri avînd aceeaşi configuraţie, genitorul şi genitoarea fiind şi ei, la rîndu-le, progenituri: această serie recurentă constituie baza „genetică" a genealogiei care, astfel înţeleasă, reproduce pînă la identificare, generaţie după generaţie, aceleaşi tipuri de relaţii: genitor – genitoare, părinţi – copii, tată – copil, mamă – copil, veri fără diferenţiere sexuală, de acelaşi sex, de sex opus etc. Relaţia genealogică decurge din acelaşi tip

de tratare ca și relația de filiație și trebuie să diferențieze universul genetic de cel genealogic, cu o grijă cu atît mai mare cu cît acesta se pretează la combinații „verticale" (înlănțuiri unifiliative, generații, descendențe, serii de procreări feminine etc.) care se pot dezvolta ca sisteme de constituire și diferențiere a grupurilor, dar și ca sisteme cognitive. Universul genealogic „social" decurge din două principii de organizare: un principiu de reproducere socială, căruia îi sînt atașate sistemul de filiație și sistemul matrimonial (sau de alianță), și un principiu cognitiv, căruia îi revine sistemul de rudenie ca ansamblu de enunțări, de desemnări și de atitudini.

R. HASTEROK

● BARNES J.A., 1974, „Genitor: Genetrix: Nature: Culture?", în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and Family among the Nuer*, The Rhodes – Livingstone Institute, Livingstone. – FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Aldine, Chicago. – GOODENOUGH W.H., 1970, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Aldine, Chicago. – LEACH E.R., 1966, „Rethinking Anthropology", în E.R. Leach, *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, Londra: X-XX (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). – LOUNSBURY F.G., SCHEFFLER H.W., 1971, *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – MALINOWSKI B., 1930, „Parenthood the Basis of Social Structure", în V.F. Calverton și S.D. Schmalhausen (ed.), *The New Generation*, Allen & Unwin, Londra: 113-168. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1950, „Introduction", în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage*, International African Institute, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). – SCHEFFLER H.W., 1972, „Kinship Semantics", în *Annual Review of Anthropology*, 1: 309-328. 1974, „Kinship, Descent and Alliance", în J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago. – SCHNEIDER D.M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

FIRTH Raymond

Născut în 1901 în Noua Zeelandă, Raymond Firth studiază economia la Auckland. În 1924 sosește în Marea Britanie pentru a-și pregăti, la London School of Economics, studiul asupra industriei cărnii congelate în Noua Zeelandă. După primele sale lucrări despre economia insulelor Trobriand și *kula*, B. Malinowski tocmai fusese numit profesor în cadrul respectivei școli. Sub influența acestuia și a lui R.H. Tawney, istoric al capitalismului, Firth se va reorienta spre etnologie.

În 1927 susține o teză despre „The Primitive Economics of the New Zealand Maori", bazată pe surse scrise. În 1928, Firth pleacă spre Tikopia, în Insulele Solomon, unde realizează o muncă de teren de o calitate excepțională. De altfel, se va întoarce aici în 1952, 1966 și 1973. În 1932 este numit *lecturer* la London School of Economics, în 1935 *reader*, iar în 1944 devine *professor*, înlocuindu-l pe Malinowski.

În 1939, Firth sosește la Trengganu, sat de pescari din Malaiezia, angajați în economia de piață. În 1940, invazia japoneză îl silește să se întoarcă în Marea Britanie, unde, în serviciul Intelligence Service al Amiralității, va întocmi sinteze asupra insulelor din Pacific. Revenit în Malaiezia în 1947, va fi din nou întrerupt din muncă de insurecția comunistă. Reîntors în 1963, constată că modificări tehnice esențiale, necesitînd numeroase investiții, au bulversat organizarea pescuitului, supusă din ce în ce mai mult raporturilor capitaliste. Pînă la pensionarea sa în 1968, Firth conduce departamentul de antropologie din cadrul London School of Economics, dirijînd în același timp o anchetă asupra relațiilor de rudenie în mediul urban, în principal la Londra. În 1944, anticipînd dispariția imperiilor coloniale, contribuise la fondarea lui Colonial Social Research Council, devenit apoi Social Science Research Council, principalul organism de finanțare a cercetării antropologice engleze. În 1973 devine Sir Raymond Firth.

Opera lui Firth reprezintă unul din monumentele etnografiei moderne. Șapte din cărțile sale analizează societatea din Tikopia sub toate aspectele ei – relații de rudenie

(1936), economie (1939), religie (1940, 1967, 1970), istorie şi tradiţii (1961), schimbările recente din societate (1959), limbă şi gîndire (1985) –, reconstituire remarcabilă a unei societăţi polineziene tradiţionale în care generaţiile de conducători, concentrînd principalele funcţii religioase, politice şi economice, se află, datorită acestui fapt, la o distanţă ireductibilă de oamenii de rînd.

Firth a iniţiat cercetări privind modalităţile de credit şi economisire în societăţile rurale (1964) şi a avut participat intens la dezbaterile asupra obiectului antropologiei economice (1965). „Formalist", deoarece în societăţile primitive indivizii aleg între mai multe obiective şi mai multe modalităţi de întrebuinţare a resurselor limitate, el urmează totuşi demersul „substantivist", atunci cînd analizează economia din Tikopia. Ideea centrală este aceea că structurile şi evenimentele nu sînt niciodată complet integrate în sisteme închise. Coerenţa funcţională a sistemelor nu este decît parţială şi provizorie, de unde critica pe care o aduce funcţionalismului lui Malinowski şi structuralismului lui E.E. Evans-Pritchard şi C. Lévi-Strauss. „Organizarea" unei societăţi diferă de „structurile" sale şi le depăşeşte (1951), ea este un proces – o idee fundamentală încă prea puţin pusă în practică, prin care Firth se apropie de Marx, pe care îl cunoştea de altfel prea puţin, pronunţîndu-se cam în grabă că teoria acestuia asupra valorii şi exploatării muncii este ceva foarte abstract. Ateu fiind, el are tendinţa să considere religia drept o iluzie a lumii reale, fără a explica însă de ce realul este reprezentat şi văzut în mod iluzoriu. Acordînd o foarte mare atenţie microistoriei societăţilor pe care le studiază, Firth nu îşi pune problema de a şti dacă aceste istorii sînt convergente sau divergente cu altele şi dacă sînt antrenate sau nu în evoluţii mult mai vaste, cu un sens bine determinat. Analizînd însă exploatarea omului, Firth o condamnă în numele unui „umanism socialist" (1986).

M. GODELIER

► 1929, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Routledge, Londra. (1936), 1961, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Allen & Unwin, Londra. (1939), 1965, *Primitive Polynesian Economy*, Routledge, Londra. (1940), 1967, *The Work of the Gods in Tikopia*, Athlone Press, Londra. (1946), 1966, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*, Routledge, Londra. (1951), 1971, *Elements of Social Organization*, Watts, Londra. 1956 (ed.), *Two Studies of Kinship in London*, Athlone Press, Londra. 1959, *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation*, Allen & Unwin, Londra. 1961, *History and Traditions of Tikopia*, The Polynesian Society, Wellington, New Zealand. (1964), 1969, *Essays on Social Organization and Values*, Athlone Press, Londra. 1964 (coed. Yamey B.S.), *Capital, Savings and Credit in Peasant Societies: Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America*, Allen & Unwin, Londra. 1967, *Tikopia Ritual and Belief*, Allen & Unwin, Londra. 1970, *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, Allen & Unwin, Londra. 1973, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra. 1985, *Tikopia-English Dictionary*, Auckland University Press. 1986, „Famine: the Anthropological Account", în *Economic and Political Weekly*, 21 (36).

FOLCLOR

Termenul de „folclor" a fost propus în 1846 de către W.S. Thoms, pentru a înlocui expresia „antichităţi populare", întrebuinţată pînă atunci. „Cuvînt compus de origine saxonă", în opinia inventatorului său, acesta semnifică „ansamblul cunoştinţelor populare" (*the Lore of the People*), ansamblu constituit din credinţe, obiceiuri, superstiţii, tradiţii, ritualuri, literatură orală. Adoptat foarte repede în Anglia, termenul a avut nevoie de mai mult timp pentru a se impune în Franţa. Interesul pentru producţiile populare datează în Europa din secolul al XVIII-lea, fiind suscitat de mişcarea preromantică şi de opoziţia faţă de raţionalismul hegemonic al Luminilor, care începea să se contureze. Publicarea între 1760 şi 1765 a *Fragments of Ancient Poetry Collected in the Highlands of Scotland and Translated from the Gaelic or Erse Language* – celebrul

fals" al lui Ossian, al cărui succes în Europa a fost enorm şi a cărui impostură a fost cu greu acceptată – evidenţiază un gust inedit pentru poezia populară. Fiecare ţară a Europei a început să dorească să-şi adune tradiţiile populare. Astfel, această operă falsificată s-a aflat la originea cercetărilor aprofundate, dintre care cele mai notabile au fost cele ale fraţilor Grimm (*Kinder-und Hausmärchen*, 1812-1822; *Deutsche Sagen*, 1816-1818). Întîia eflorescenţă a folclorului este marcată de naţionalism. Acesta este în particular cazul Franţei, unde se creează în 1804 Académie Celtique, înlocuită în 1815 de Société Royale des Antiquaires, care se află la originea primei culegeri de tradiţii populare (obiceiuri, ritualuri, credinţe, dialecte).

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, şcoala antropologică engleză, mai mult sau mai puţin urmată de folcloriştii francezi, se străduieşte să confere fundamentări teoretice folclorului ca disciplină. A. Lang, bazîndu-se pe lucrările lui E.B. Tylor, propune în 1884 următoarea definiţie: „Folclorul reuneşte şi compară rămăşiţele popoarelor străvechi, superstiţiile şi poveştile care s-au transmis, ideile care trăiesc în vremea noastră, însă nu aparţin timpului nostru". Folclorul vizează „rămăşiţele civilizaţiilor moarte, încrustate într-o civilizaţie vie". El nu ia în considerare decît arhaismele.

Prima jumătate a secolului al XX-lea va fi martoră, printr-o mişcare simetrică şi inversă, la declinul creditului acordat cercetărilor folclorice şi la ascensiunea interesului manifestat faţă de popoarele neeuropene, interes stîrnit de anchete de teren, lungi şi minuţioase. Această metodă va fi apoi aplicată în Europa, permiţînd studierea a ceea ce folclorul ignora în mod deliberat: ansamblul contextului social şi cultural. Ideologia arhaizantă a folclorului ca disciplină a fost cea care a dus la discreditarea sa. În schimb, materialele folclorice există încă, iar studierea acestora poate beneficia de teorii şi de metode contemporane (lingvistică, antropologie structurală, psihanaliză). Deşi termenul a dispărut din limbajul ştiinţific, faptul că există producţie de folclor nu poate fi negat, îndată ce două culturi, una dominantă, cealaltă dominată, coexistă.

N. BELMONT

● BELMONT N., 1986, *Paroles païennes. Mythe et folklore des frères Grimm à P. Saintyves*, Imago, Paris. – COCCHIARA G. (1951), 1971, *Storia del folklore in Europa*, Boringhieri, Torino. – DUMONT L., 1951, *La Tarasque*, Gallimard, Paris. – DUNDES A., 1965, *The Study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1975, *Analytic Essays in Folklore*, Mouton, Haga – Paris. – SAINTYVES P., 1923, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, Nourry, Paris. – SEBILLOT P., 1908, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Doin, Paris. – VAN GENNEP A., 1924, *Le folklore*, Stock, Paris. 1937-1958, *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Picard, Paris. – VARAGNAC A., 1948, *Civilisation traditionelle et genres de vie*, Albin Michel, Paris.

FORTES Meyer

Antropolog britanic, Meyer Fortes s-a născut la Bristown (provincia Cape, Africa de Sud) în 1906, din părinţi evrei emigranţi din Rusia. De formaţie psiholog, el va ajunge etnograful minuţios al populaţiei tallensi (din Ghana, fosta Gold Coast) şi teoreticianul societăţilor segmentare nestatale. După B. Malinowski şi A.R. Radcliffe-Brown, Fortes a fost şi el unul din reprezentanţii de o notorietate incontestabilă ai şcolii de antropologie socială britanică şi unul din fondatorii antropologiei politice. După o primă cercetare de teren (din 1934 în 1938) la tallensi, sub egida lui International African Institute, revine în Gold Coast pentru a conduce West African Institute (1944-1946); întreprinde cu această ocazie o vastă anchetă asupra populaţiei asante (centrul Ghanei), populaţie matriliniară, organizată în regat. În 1950, Fortes obţine o catedră de antropologie la Universitatea din Cambridge. Moare în acest oraş în 1983.

Încă de la primele sale scrieri, Fortes se impune, împreună cu prietenul său E. Evans-Pritchard, ca teoretician al sistemelor politice africane (1940), evidenţiind îndeosebi rolul pe care îl joacă în interiorul acestora grupurile de filiaţie. Lui îi revine meritul de a fi arătat felul cum, într-o societate fără putere centralizată, toate relaţiile

sociale se ordonează în funcţie de sistemul genealogic, tip de paradigmă ce permite gîndirea raporturilor politice, juridice şi rituale. Bogăţia şi precizia materialelor folosite au făcut posibile mai multe reelaborări critice, numărul acestora demostrînd poziţia privilegiată în literatura clasică etnologică pe care au dobîndit-o în scurt timp de la apariţie scrierile sale. Aportul teoretic al lui Fortes se măsoară însă şi în studierea fenomenelor religioase. Cercetările sale (1950) privind raporturile dintre sistemul genealogic, pe de o parte, cultul strămoşilor şi riturile legate de noţiunea de „destin individual", pe de alta, au marcat o etapă importantă în dezvăluirea ordinii simbolice a relaţiilor de rudenie. Şi în acest domeniu, Fortes lucrează tot în manieră comparatistă şi instaurează schimburi fecunde (1965) cu şcoala franceză de etnologie africanistă.

D. LIBERSKI

► 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi : Being the First Part of Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Oxford University Press, Londra. 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi : The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Oxford University Press, Londra. 1949, „Time and Social Structure : An Ashanti Case Study" în M. Fortes (ed.), *Social Structure : Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Clarendon, Oxford. 1959, *Œdipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Œdipe et Job dans les religions africaines*, Mame, Tours, 1974). 1962 (1940) (coed. Evans-Pritchard E.E.), *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systémes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). 1965 (coed. Dieterlen G.), *African Systems of Thought*, Oxford University Press, Londra.

• GLUCKMANN M., 1963, „An Advance in African Sociology", în M. Gluckmann, *Order and Rebellion in African Tribal Society*, Cohen & West, Londra. – KEESING R.M., 1970, „Shrines, Ancestors and Cognatic Descent : The Kwaio and The Tallensi", în *American Anthropologist*, 72 : 755-775. – WORSLEY P.M., 1956, „The Kinship System of the Tallensi : A Reevaluation", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86 : 37-75.

FRANŢA

1. *Antropologia franceză*

Mult timp antropologia franceză s-a caracterizat printr-o absenţă a identităţii doctrinale *stricto sensu*, spre deosebire de alte şcoli naţionale care, încă de la formarea cunoaşterii antropologice în ţările respective sau cu ocazia remanierilor conceptuale ale acesteia, s-au văzut etichetate, datorită predominanţei unui sistem interpretativ, prin adăugarea sufixului *-ism* la o noţiune-cheie : evoluţionism şi funcţionalism în Marea Britanie, difuzionism în Germania, culturalism în Statele Unite etc. Ezitările în privinţa termenului ce urma să fie folosit în Franţa pentru a desemna cercetările antropologice – *etnografie*, *etnologie* sau *antropologie*, cuvinte care au fost pe rînd încercate, în funcţie de epocă – redau foarte bine această nesiguranţă a identităţii teoretice şi absenţa suveranităţii epistemologice.

Istoria antropologiei franceze a fost adeseori prezentată prin intermediul individualităţilor (É. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl, M. Leenhardt, M. Griaule), a fost percepută din perspectiva filiaţiilor, a cooperărilor sau „complicităţilor" intelectuale („durkheimienii", „elevii lui Mauss", „şcoala lui Griaule" etc.) care au dus mai mult la identificarea unor „familii intelectuale" decît a şcolilor teoretice propriu-zise, şi, în sfîrşit, a fost raportată la cîteva stereotipuri legate de un aşa-zis caracter naţional : gustul pentru speculaţie şi literatură, intelectualismul, dispreţuirea empirismului, care împreună ar explica înscrierea tîrzie a antropologiei franceze în cercetările de teren.

Chiar dacă s-ar lua în considerare doar delimitarea pe capitole a tratatelor sau manualelor consacrate istoriei antropologiei, s-ar observa că în majoritatea cazurilor sub calificativul *française* apare şi este apoi examinată antropologia franceză (Lowie, 1937 ; Mercier, 1966 ; Poirier, 1968) ; aceasta se întîmplă fie pentru că se doreşte astfel sublinierea originalităţii sale – în rest foarte rar explicitată, de obicei prin raporturile

continue pe care le-ar fi avut cu lumea artelor și a literelor (Lévi-Strauss, 1947), fie că se dorește să se insiste asupra specificității sale intelectuale, rezultată din legăturile întreținute cu tradiția filosofică (Lowie, 1937), din preocupările sale teoretice, chiar din „teoreticismul” său (Copans, 1974), și din obiectul său predilect: sistemele de reprezentare (Voget, 1975; Laplantine, 1987), fie în sfîrșit că se încearcă să se semnaleze întîrzierea sau „provincialismul” acesteia, așa cum nu au ezitat să o facă înșiși fondatorii antropologiei în Franța (Mauss, 1913; Lévy-Bruhl, 1925; Rivet, 1936).

În ciuda unei lungi tradiții de reflectare asupra naturii umane, a instituțiilor sociale și a alterității culturale (Raison, 1979), Franța a fost una dintre ultimele mari puteri occidentale – și coloniale – care și-a creat un învățămînt etnologic specializat și dotat cu un corp de etnologi profesioniști. Cauzele acestei situații trebuie căutate în configurația specială pe care a cunoscut-o cîmpul cunoașterii antropologice în Franța. În timpul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, acesta este divizat între diverse instituții, adesea opace unele față de altele, unele subordonînd cercetarea etnologică propriu-zisă unor discipline sau problematici privite ca fiind mai generale și mai bine înzestrate conceptual, ca de exemplu biologia, filosofia, sociologia sau chiar istoria și geografia.

Societăți savante precum Société d'Ethnographie sau Société des Américanistes, școli specializate cum ar fi École des Langues Orientales Vivantes sau École Coloniale, misiuni de explorare sau de evanghelizare, acțiuni coloniale au inițiat sau au patronat studii etnografice riguroase; prin intermediul unor personalități influente, acestea au impulsionat chiar cercetările asupra unor arii culturale precise: este cazul lui M. Delafosse, profesor din 1901 la École des Langues Orientales Vivantes, în domeniul africanismului, al lui M. Leenhardt, trimis în 1901 în Noua Caledonie de către Société des Missions Évangéliques din Paris, în domeniul oceanismului, și al lui P. Rivet, care din 1901 pînă în 1906 s-a aflat în Ecuador ca medic militar al Mission Géodésique Française, în domeniul americanismului. Însă cunoașterea antropologică în Franța s-a dezvoltat în principal în interiorul a două mari cadre intelectuale și instituționale distincte, care au fost, dacă nu antagonice, cel puțin neutre unul față de altul timp de aproape o jumătate de secol.

Primul din aceste cadre – cel dintîi care a apărut, evidențiindu-se mai mult în plan academic prin apariția în 1855 a unei catedre de antropologie la Muséum National d'Histoire Naturelle, prin fondarea în 1875 de către P. Broca a École d'Anthropologie din Paris și, în 1878, a Musée d'Ethnographie de la Trocadero – înscrie cercetarea etnologică într-o problematică hotărît naturalistă, supunîndu-se obiectivelor și metodelor acesteia: studierea faptelor de cultură, considerate în principal sub aspectul lor tangibil (obiecte, unelte, arme, podoabe, habitate etc.), nu este disociat de cel al faptelor naturii; și, mai mult, ea vine în sprijinul cercetărilor, măsurărilor și clasificărilor operate în cadrul anatomiei și biologiei umane comparate. În ciuda denumirii restrictive sub care este cunoscut de acum înainte acest curent – *antropologie fizică* –, aportul său, totodată documentar și metodologic, la demersul etnologic propriu-zis, este departe de a fi neglijabil. Punînd accentul pe semnele materiale ale culturilor și – în proiectul său mai teoretic și mai totalizant decît de atunci încoace: fondarea unei veritabile „istorii naturale a omului” – pe interfețele natură/cultură, acesta trebuia nu numai să permită reînnoirea abordării muzeologice în etnologie (concretizată prin fondarea, în 1937, a Musée de l'Homme), ci în primul rînd să dezvolte domenii de cercetare specializate în care să coexiste discipline decurgînd din științele naturii, cultură și limbaj, așa cum își dorise P. Broca în 1859, în proiectul său de antropologie generală. Așa s-a întîmplat în cazul tehnologiei comparate, al etnobotanicii și al etnomuzicologiei în care și-au lăsat mai tîrziu amprenta A. Leroi-Gourhan, A.G. Haudricourt și A. Schaeffner.

Al doilea cadru intelectual de dezvoltare a antropologiei în Franța se definește prin tradiția filosofică și, în interiorul acesteia, prin curentul pozitivist și sociologic la dezvoltarea căruia au contribuit operele lui A. Comte și, mai apoi, ale lui É. Durkheim. Recunoașterea omului ca ființă socială, enunțarea a ceea ce s-a numit principiul specificității faptelor sociale au avut drept efect nu numai exprimarea încrederii în caracterul științific al obiectului social și elaborarea de reguli pentru observarea și analiza acestuia,

ci și emanciparea din punct de vedere instituțional a științei, ce avea drept scop explicarea sa. Erau definite atît cîmpul și metodele sociologiei, cît și, în interiorul acesteia, rolul etnologiei. Spre deosebire de proiectul lui P. Broca, asocierea dintre cele două discipline a fost privită mai cu seamă din perspectiva raporturilor de solidaritate și nu din cea a raporturilor de complementaritate sau sprijin. Calificată uneori drept „sociologie primitivă", cercetarea etnologică era necesară pentru însăși exersarea gîndirii sociologice, fiind chiar o etapă a acesteia. Cum amintește C. Lévi-Strauss (1947), analiza etnografică a fenomenelor sociale „trebuia și putea să ducă la o sinteză explicativă, care ar arăta felul cum formele moderne provin din forme mai simple". Societățile exotice, considerate primitive, unde trebuiau să fie observate aceste forme elementare ale vieții sociale și culturale – societăți investite de atunci cu o anterioritate nu atît istorică, cît logică –, deveneau obiectul de studiu privilegiat al anchetei etnologice, în detrimentul societăților tradiționale și rurale europene, a căror analiză a fost de fapt lăsată în seama folcloriștilor, a membrilor școlii lui Le Play sau a unor autori care au rămas îndelung izolați, așa cum s-a întîmplat cu E. Nourry (Saintyves) sau A. van Gennep.

Fiind în principal de natură teoretică, acesta este curentul care, într-o măsură mult mai mare decît precedentul, urma să imprime formării cunoașterii antropologice în Franța fizionomia sa originală. R. Lowie (1937) a fost unul dintre primii care și-a dat seama de aceasta: „[În Franța] nu etnografia a fost cea care a stimulat teoria culturii și, prin intermediul ei, alte discipline. Dimpotrivă, studiul de teren a fost în cele din urmă stimulat de filosofie". Această stimulare poate fi observată mai ales în obiectele de investigație pe care și le-a fixat antropologia franceză și prin care în prezent o disting un mare număr de autori: examinarea sistemelor de gîndire, de reprezentare și de clasificare (É. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, R. Hertz, M. Granet), luarea în calcul a mitologiilor și cosmogoniilor (M. Leenhardt, M. Griaule), recunoașterea existenței unor logici și mentalități distincte sau chiar opuse (L. Lévy-Bruhl). Studierea religiilor „primitive", prin intermediul catedrei de „religia popoarelor fără scriere" din cadrul École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a V-a) unde s-au succedat pe rînd Mauss, Leenhardt și Lévi-Strauss, și al celei de „etnologie și sociologie religioasă" pe care a ocupat-o R. Bastide la Sorbona, a devenit astfel piatra de temelie a reflecției antropologice în Franța. Toate aceste orientări decurgeau din concepția durkheimiană asupra faptelor sociale, atît „lucruri", cît și „reprezentări" și, dincolo de aceasta, din viziunea comtiană asupra „aventurii umane", care punea *ficțiunea* la începuturile societății (Canguilheim, 1983). Această viziune se regăsește de altfel, într-o manieră implicită, îndărătul opțiunilor metodologice ale „școlii lui Griaule" (M. Griaule însuși și G. Dieterlen): privilegiind analiza „fabulelor" – cosmogonii, mitologii –, ea ajunge să deducă din acestea aspectele organizării sociale.

De-abia în 1925, o dată cu crearea pe lîngă Universitatea din Paris a unui institut de etnologie, diversele curente ce marcaseră constituirea științei antropologice în Franța se reunesc în vederea legitimării academice a disciplinei și a profesionalizării sale: din 1926, la Sorbona se emite un certificat de etnologie, avînd două opțiuni (litere și științe). Însăși cariera membrilor comitetului său director dovedește, în mod exemplar, atît importanța egală ce le-a fost recunoscută atunci acestor curente, cît și dorința de reunire a acestora: L. Lévy-Bruhl era filosof, M. Mauss sociolog, nepot și elev al lui Durkheim, P. Rivet, specialist în antropologie fizică. Dacă Rivet poate fi considerat principalul artizan al acestei instituționalizări care, la Musée d'Ethnographie de la Trocadero unde a fost numit director în 1928, s-a manifestat la inițiativa sa, printr-o concentrare a dispozitivelor documentare și didactice (prin crearea în 1929 a bibliotecii din cadrul Musée d'Ethnographie de la Trocadero, în 1926 a colecției „Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie"), Mauss avea dotarea teoretică necesară pentru a fi adevărata sursă de inspirație intelectuală a acesteia și pentru a face din Institut d'Ethnologie un veritabil centru de cercetare. Totuși, nici gustul său pentru concret, nici grija sa de „a activa" prin intermediul anchetei etnografice – cadrul conceptual lăsat moștenire de către Durkheim (Dumont, 1983) – și nici metodele de teren pe care le preconiza în cursurile sale nu

au fost de-ajuns sau nu au reuşit, la momentul respectiv, să impună etnologiei o metodologie unitară şi prin urmare nici să îi confere o reală independenţă intelectuală. Oricît de mare a fost prestigiul marilor misiuni etnografice organizate de Institut d'Ethnologie şi Musée d'Ethnographie de la Trocadero (cum ar fi misiunea Dakar-Djibouti între anii 1931-1933 sau cele trimise în continuare în ţinuturile locuite de dogoni), tipul de cercetare etnologică pe care l-au efectuat a rămas eteroclit, perpetuînd tradiţia enciclopedică a „călătorilor naturalişti". După Griaule – sub coordonarea căruia s-au derulat majoritatea acestor misiuni şi care, în 1943, a fost primul titular al unei catedre de etnologie generală la Sorbona –, etnologia se caracteriza mai ales printr-un „conglomerat de discipline", etnologul printr-o sumă de competenţe (Griaule, 1957) şi nu printr-un cîmp, un obiect, o metodă care sînt totuşi coordonatele unei ştiinţe şi pe care Durkheim şi Mauss le-au definit cu exactitate pentru sociologie. Această idee relua de fapt şi adapta etnologiei concepţia pe care Broca şi, după el, Rivet o aplicaseră antropologiei aşa-zis generale, şi ea considerată un „conglomerat de discipline". De aici se poate deduce că din reunirea încercată în 1925, curentul „antropologic" a fost cel care, cel puţin pe planul modelului metodologic, a rămas dominant şi a restrîns domeniul etnologiei la înregistrarea şi colectarea faptelor de tradiţie (Mercier, 1967); perspectiva muzeologică, a cărei împlinire o reprezintă Musée de l'Homme, dă acestora o anumită legitimitate.

Abia la sfîrşitul războiului ponderea lui Mauss va fi simţită cu adevărat, chiar dacă unii din elevii săi (în special A. Métraux, M. Leiris, G. Devereux, D. Paulme şi A. Schaeffner) îi intuiseră deja de la mijlocul anilor '30 întreaga valoare teoretică şi metodologică. Atenţia acordată operei sale de către Lévi-Strauss în 1950 a fost determinantă (Lévi-Strauss, 1950). Iluminată de cunoştinţele pe care acesta – ca de altfel şi Mauss la timpul său – le avea în domeniul antropologiei anglo-saxone, precum şi în cel al teoriei lingvistice, îmbogăţită de un amplu studiu asupra sistemelor de rudenie unde fuseseră reţinute îndeosebi intuiţiile teoretice ale lui Granet privind pozitivitatea interzicerii incestului şi fusese reexaminat principiul reciprocităţii emis de Mauss în *Essai sur le don*, această lectură i-a permis lui Lévi-Strauss ca, adunînd fragmentele acestei opere dispersate, să opereze o remaniere conceptuală şi instituţională fără precedent în istoria antropologiei franceze. Atribuindu-i acesteia un cîmp (societăţile „reci"), un obiect (gîndirea simbolică), o metodă (analiza structurală) şi un program (studiul invariantelor), Lévi-Strauss i-a conferit o autonomie epistemologică ce urma să se concretizeze prin crearea în 1959 la Collège de France, a Laboratoire d'Anthropologie Sociale şi, în 1960, a revistei *L'Homme*. Sub egida unuia şi în paginile celeilalte se vor dezvolta – urmînd o problematică unitară ce se folosea pentru descoperirea regulilor de dispunere a jocului social şi care autoriza comparaţiile de teren – cercetări cu obiective precise: sistemele de rudenie, mitologiile, formele de schimb şi modurile de dominaţie. Toate fiind bazate pe o intensă muncă de teren, de ordin empiric şi în acelaşi timp documentar, care va integra aportul antropologiei anglo-saxone, ele vor da un nou impuls domeniilor de studiu geografic, cum ar fi, în special, americanismul sau europenismul, o dată cu crearea în 1961 a revistei *Études rurales*. Desemnată încă de atunci sub o nouă denumire – *antropologie socială* –, etnologia franceză tocmai îşi conferise o identitate doctrinală: structuralismul.

Argumentele ideologice (respingerea dispariţiei în timp a subiectului şi a istoriei, afirmarea necesităţii ca etnologul să se implice în politicile de decolonizare, mai apoi în cele de dezvoltare) şi intelectuale sînt cele pe care un alt curent de gîndire, reprezentat îndeosebi prin G. Balandier şi P. Mercier, le va opune de la mijlocul anilor '60 structuralismului. Inspirîndu-se din opera lui Mauss şi sprijinindu-se pe interpretarea dată de G. Gurvitch *faptului social total*, acest curent refuza diferenţierea în societăţi „reci" şi societăţi „calde", în consecinţă delimitarea între sociologie şi antropologie socială, refuz ce se va manifesta cu precădere în politica editorială a publicaţiei *Cahiers internationaux de sociologie*, fondată de Gurvitch şi pe care Balandier o va conduce începînd cu anul 1965. Punînd accentul pe conflictele sociale (şi deloc pe echilibru), pe schimbările şi istoricitatea obiectului social (nu pe regularităţi şi invariante), pe condiţiile sociale de exersare

a anchetei etnografice – situaţia colonială şi neocolonială – (şi deloc pe experienţa psihologică a etnografiei), acest curent cu rădăcini în principal în cîmpul studiilor africaniste, a permis dezvoltarea unor domenii specializate ca antropologia politică, antropologia economică şi chiar antropologia marxistă (C. Meillassoux, P.P. Rey, E. Terray), fapt la care, trebuie specificat, unii cercetători care se găseau în mişcarea structuralistă, legată de programul pe care Lévi-Strauss şi-l fixase el însuşi afirmînd că nu se interesa decît de suprastructuri, nu au rămas insensibili (M. Godelier).

Paralel cu aceste două curente, merită de asemenea să fie semnalat demersul lui L. Dumont, care şi-a desăvîrşit formaţia la Musée des Arts et Traditions Populaires întemeiat de G.H. Rivière în 1937, fiind unul dintre primii care au realizat o anchetă de antropologie socială în Franţa (*La Tarasque*, 1951). Orientat la început spre studiul sistemelor de rudenie şi al castelor, influenţat de doctrina lui Mauss, instruit în cadrul antropologiei sociale britanice (predă la Oxford începînd din 1951) şi caracterizat atît prin voinţa de a depăşi opoziţiile binare, cît şi printr-o critică radicală a gîndirii marxiste, acest demers trebuia prin urmare să impună o concepţie holistă asupra culturii pornind de la care faptele de ierarhie şi noţiunea de *individ* să fie reexaminate, sugerînd astfel o nouă abordare a faptelor sociale „primitive".

Dacă dezbaterile care au opus aceste diverse curente de gîndire dovedesc vitalitatea intelectuală şi resursele polemice care, de la sfîrşitul anilor '50 pînă la începutul anilor '70, au caracterizat antropologia franceză, aceasta manifesta în acelaşi timp un dinamism didactic şi dobîndea o mare consideraţie socială şi academică: crearea de noi centre de cercetare (cum ar fi Centre de Recherche sur l'Asie du Sud-Est et le Monde Insulindien – CEDRASEMI –, înfiinţat de G. Condominas în 1962) şi de laboratoare, precum Laboratoire de Sociologie et de Géographie Africaines fondat de G. Balandier şi G. Sautter în 1961 sau Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative al Universităţii din Nanterre care, creat de către E. de Dampierre în 1969, asociază pentru prima oară în Franţa cercetarea etnologică şi predarea sa în universităţi); publicarea de noi reviste (*Cahiers d'études africaines*, *Cahiers Sciences Humaines* al ORSTOM); apariţia de colecţii specializate („Terre humaine", „Cahiers de l'Homme" etc.); publicarea unei serii enciclopedice (cele trei volume ale *Encyclopédie de la Pléiade*); diversificarea şi multiplicarea cursurilor, seminariilor (mai ales în cadrul Secţiunilor a V-a şi a VI-a de la École Pratique des Hautes Études); în sfîrşit, organizarea de noi centre de formare; alături de Centre de Formation à la Recherche Ethnologique (CFRE) înfiinţat pe lîngă Musée de l'Homme în 1947 de către A. Leroi-Gourhan şi care perpetua tradiţia didactică şi pluridisciplinară de la Institut d'Ethnologie, vor lua avînt demersuri pedagogice mai specializate şi mai bine problematizate, cum ar fi Enseignement pour la Recherche en Anthropologie Sociale – Secţiunea a VI-a, École Pratique des Hautes Études (EPRAS) –, animat de membrii Laboratoire d'Anthropologie Sociale, sau Formation à la Recherche en Afrique Noire (FRAN), apărută în contextul divizării ariilor culturale (Secţiunea a VI-a, École Pratique des Hautes Études) şi condusă de cercetătorii de la Laboratoire de Sociologie et de Géographie Africaines.

La sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, modalităţile de recrutare a etnologilor, dar şi formele de finanţare, de organizare şi evaluare a cercetării antropologice în Franţa fuseseră deja definite. Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer (ORSTOM) şi Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) au fost primele astfel de cadre administrative şi s-au folosit – ceea ce, încă o dată, diferenţiază antropologia franceză de alte şcoli naţionale – de cercetători ce munceau zi-lumină. Totuşi, dezvoltările teoretice şi metodologice pe care disciplina trebuia să le cunoască în curînd şi care de atunci n-au încetat să apară, graţie unei lărgiri a tematicii sale şi a cîmpului de investigaţii, se pare că nu au fost suficiente pentru a-i imprima acesteia o veritabilă autonomie instituţională. Chiar numele pe care şi astăzi continuă să-l poarte secţia din CNRS care cuprinde majoritatea cercetătorilor şi laboratoarelor de tehnologie din Franţa – *antropologie, etnologie, preistorie* – pare să perpetueze starea de dependenţă, de această dată administrativă, pe care antropologia franceză o cunoaşte încă de la

începuturile sale. La un alt nivel, ideologizarea divergențelor anilor '60, o perioadă de maturitate intelectuală și epistemologică, și „mediatizarea" acestora, se pare că au invitat la o mai mare prudență privind uzul sufixului *-ism*, și, prin urmare, la o anumită măsură în căutarea sau afirmarea unei identități doctrinale. Construcțiile apozitive care se folosesc de la jumătatea anilor '70 pentru a identifica pașii făcuți de antropologia franceză și pentru a defini obiectele sale de investigare (antropologia relațiilor de rudenie, a bolii, a cuvîntului, a simbolicului etc., și chiar antropologia morții sau a „plătitudinii") – și care tind să se substituie tradiționalei împărțiri în arii culturale (africanism, americanism, oceanism etc.) – dovedesc această atitudine precaută, manifestînd în același timp o mai mare grijă în privința tehnicității în cercetarea antropologică. Probabil doar antropologia cognitivă, de formație recentă în Franța, deja etichetată prin termenul de „cognitivism", ar fi în măsură să afișeze ambiții intelectuale de o amploare comparabilă cu cea a structuralismului anilor '60. În concluzie, deseori considerată de către autorii străini, în principal anglo-saxoni, o antropologie *teoretică*, antropologia franceză pare să întîmpine multe dificultăți pentru a se defini din punct de vedere teoretic.

J. JAMIN

• COPANS J., 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris. – DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris. GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris. LAPLANTINE F., 1987, *Clefs pour l'anthropologie*, Seghers, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1947, „La sociologie française", în G. Gurvitch, *La sociologie au XX^e siècle*, PUF, Paris; 1950, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – LÉVY-BRUHL L., 1925, „L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris", în *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 23-24: 1-4. – LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971). – MAUSS M., 1913, „L'ethnographie en France et à l'étranger", în M. Mauss, *Œuvres*, t. III, Éditions de Minuit, Paris, 1969. – MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris. – POIRIER J., 1968, „Histoire de la pensée ethnologique", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. – RAISON T. (ed.), 1979, *The Founding Fathers of Social Science*, Scholar Press, Londra. – RIVET P., 1930, „Les données de l'anthropologie", în G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Alcan, Paris. – RIVET P., 1936, „Ce qu'est l'ethnologie", în L. Febvre (ed.), *Encyclopédie française*, Larousse, Paris. – VOGET F.W., 1975, *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

B. *Cercetările asupra Franței*

Cercetările antropologice asupra Franței au luat cu adevărat ființă în momentul cînd cercetătorii au încercat să aplice cunoașterii societății și culturii acestei țări metodele de analiză și de anchetă care constituie apanajul etnologiei exotice, provocînd astfel o ruptură clară față de tradițiile de studiu de pînă atunci. Această cotitură este recentă în istoria disciplinei, dat fiind că se poate considera că ea a survenit o dată cu publicarea în 1951 a lucrării lui L. Dumont, *La Tarasque*, în care se propune pentru întîia oară o analiză structurală „a acțiunilor, reprezentărilor și figurațiilor" constitutive ale unei serbări populare ce se desfășoară într-un sat din sudul Franței. Exista și înainte o etnologie a Franței, însă aceasta era făcută de istorici și geografi (L. Febre, F. Vidal de la Blanche etc.) sau era opera folcloriștilor sau a muzeografilor (A. Van Gennep, A. Varagnac, G.H. Rivière etc.). Aceștia din urmă, printre care Saintyves și P. Sébillot, sprijinindu-se în mare parte pe lucrări de erudiție sau pe însemnări ale călătorilor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, au întemeiat ceea ce se numește în mod curent domeniul artelor și tradițiilor populare. Din această perspectivă, erau privilegiate anchetele indirecte, făcute pe baza unor chestionare alcătuite în prealabil, pe regiuni vaste, la scara marilor diviziuni administrative și al căror scop era, pe lîngă realizarea de inventare sistematice de date sub formă de atlase folclorice sau de cataloage, analiza variațiilor acestora în spațiu și timp.

Etnologii formați în metodele de gîndire și anchetare ale disciplinei antropologice u modificat remarcabil peisajul cercetărilor asupra Franței. Renunțînd la marile rograme documentare, ei au adoptat abordarea monografică și au ales drept cadru de tudiu comunitatea rurală care, după M. Maget, reprezintă un mediu de intercunoaștere ce permite observarea optimă a ansamblului de semnificații trăite avînd valoare olectivă. Această schimbare de perspectivă a fost însoțită de o modificare a problematicilor și tehnicilor de investigație. Ancheta a început în maniera etnografiei clasice, rin observarea directă a actanților vieții sociale, conform preceptelor observației articipative. Se impunea să fie regăsite, prin alegerea unor terenuri bine delimitate și unor obiecte de studiu suficient de îndepărtate de schemele de gîndire ale culturii căreia îi aparține etnologul, atît distanțarea ce caracterizează activitatea etnografică, ît și viziunea totalizatoare proprie demersului antropologic. Într-o primă fază a lucrărilor s-a ajuns la realizarea unui important ansamblu de monografii care puneau accentul, în funcție de situație, pe studierea raporturilor dintre individ și comunitate, n prelungirea antropologiei culturale nord-americane (Bernot, Blancard, 1953; Wylie, 1957), pe analiza componentelor vieții sătești (Pelras, 1966) sau chiar pe schimbările sociale ce afectează comunitățile rurale. Alte cercetări au urmărit fenomene sociale bine definite, cum ar fi marginalitatea în marile metropole (Pétonnet, 1968; Monod, 1968), vînătoarea cu capcane ca practică tradițională (Jamin, 1974), cultul sfinților Bensa, 1978) sau vrăjitoria în zonele împădurite din vestul Franței (Favret-Saada, 1977). Aceste studii, orientate esențial însă nu exclusiv asupra societății țărănești, se află la baza unei reflecții asupra posibilelor probleme teoretice și metodologice ale antropologiei lumii moderne.

De altfel, în această perspectivă s-au înscris, începînd cu anii '60, o serie de cercetări pluridisciplinare, la scara comunității locale sau a micro-regiunii. Așa s-a întîmplat în cazul cercetărilor întreprinse începînd cu 1961 în Bretania, la Plozévet (Burguière, 1975), unde s-au reunit într-o reflecție asupra noțiunii de „izolat" antropobiologiști, etnologi, sociologi și demografi. În aceeași categorie intră studiile asupra regiunii Aubrac, inițiate în 1964, în care realizarea unui inventar detaliat al datelor de ordin lingvistic, ecologic, economic și etnografic, cît și evidențierea unor puternice rețele de emigrare au subliniat limitele unei abordări monografice clasice. Puțin mai tîrziu, Chatillonnais a devenit locul anchetelor pluridisciplinare, printre care se detașează studiul etnologic asupra satului Minot. Acesta, făcut într-un cadru colectiv, însă în care fiecare din participante și-a conservat expresia individuală (Pingaud, 1978; Verdier, 1979; Zonabend, 1980; Jolas, 1982), a scos la iveală legăturile dintre ponderea istoriei, determinările geografice, viața socială și gîndirea simbolică, propunînd în același timp în planul metodei o cale de urmat în scopul înscrierii faptului social regional în rîndul societăților complexe de tip occidental. În sfîrșit, începînd cu anul 1974, masivul Baronnies din Pirinei a fost spațiul unor anchete diverse vizînd analizarea relațiilor dintre teritoriu, societate și configurația particulară a grupului domestic (Chiva, Goy, 1981).

În această perioadă ia amploare un întreg ansamblu de cercetări privind cultura materială, în primul rînd etnotehnologia, care și ele își însușesc un cadru de analiză restrîns (Lemonnier, 1980), însă fără a se îndepărta de perspectiva istorică, atît de necesară în acest domeniu (Parain, 1979).

De un deceniu încoace, pe lîngă abordarea monografică devenită tradițională în etnologia Franței, și-au făcut apariția noi modalități de cercetare, mai puțin riguros localizate și mai formalizate, cadrele lor problematice și teoretice alăturîndu-se celor ale antropologiei generale. Unele dintre acestea se străduiesc să demonstreze importanța funcției simbolice sau locul pe care îl ocupă relațiile de rudenie în structurarea cîmpului matrimonial, în relație cu diversele sisteme succesorale care s-au perpetuat în provinciile franceze; altele se dedică înțelegerii fenomenului politic în întreaga lui complexitate sau analizei mecanismelor memoriei, percepției și reprezentării timpului în culturile locale supuse amprentei istorice a societății globale.

În ciuda aportului incontestabil al acestor cercetări în cunoaşterea etnologică a societăţilor de tip modern, multe domenii rămîn încă neexplorate. Prin încercările sale monografice, chiar problematizate tematic, etnologul nu îşi asigură mijloacele de a cuprinde dintr-o privire specificităţile şi de a sesiza discontinuităţile caracteristice unei societăţi moderne precum Franţa. Desigur, astăzi se înţelege mai bine cum operează, de exemplu, vrăjitoria în zonele împădurite din vest, dar nu se poate încă explica de ce asemenea comportamente şi credinţe există aici şi nu în alte părţi, în regiuni apropiate geografic şi situate în acelaşi context istoric şi economic. În acelaşi timp, dacă cercetările efectuate în prezent asupra formelor de alianţă matrimonială au permis evidenţierea faptului că societăţile complexe se înscriu într-un *continuum* logic, însă non-evolutiv, cu societăţile avînd un sistem de rudenie elementar sau semicomplex, totuşi nu se poate încă delimita, din lipsa lucrărilor comparative şi a tehnicilor de studiu convenabile, ansamblul proceselor sociale, economice şi demografice care îşi exercită influenţa asupra alegerilor matrimoniale. În ciuda diversificării semnelor de întrebare pe care le ridică, a multiplicităţii abordărilor reţinute, a investigaţiilor mai subtile şi a preciziei anumitor rezultate obţinute, cercetările antropologice întreprinse în ultimii treizeci de ani asupra Franţei nu au permis realizarea unei viziuni globale asupra societăţii franceze. Relaţiile cu istoria, ba căutate, ba respinse, vor da probabil soluţii epistemologice pentru problemele cu care se confruntă astăzi cercetările antropologice asupra Franţei.

F. ZONABEND

● ABÉLÈS M., 1989, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Odile Jacob, Paris. – BENSA A., 1981, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouêt*, Institut d'Ethnologie, Paris. – BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village français*, Institut d'Ethnologie, Paris. – BURGUIÈRE A., 1975, *Bretons de Plozévet*, Flammarion, Paris. – CHIVA I., GOY J. (ed.), 1981, *Les Baronnies des Pyrénées* ; t. I, *Maisons, mode de vie, société* ; t. II, *Maisons, espace, famille*, EHESS, Paris. – CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CLAVERIE E., LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII-XIX*[e] *siècles*, Hachette, Paris. – 1970-1982, *L'Aubrac. Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, CNRS, Paris. – DUMONT L. (1951) 1987, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. – JAMIN J., 1974, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau. Essai d'ethnobiologie*, Institut d'Ethnologie, Paris. – JOLAS T., 1982, „La part des hommes. Une société de chasse au bois", în *Études rurales*, 87-88 : 345-356. – JOLAS T., PINGAUD M.-C., VERDIER Y., ZONABEND F., 1990, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – PUF, Paris – Lille. – MAGET M., 1962 (1953), *Ethnographie métropolitaine : guide d'enquête directe des comportements culturels*, Éditions du CNRS, Paris. – MONOD J., 1968, *Les Barjots : essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Christian Bourgois, Paris. – MORIN E., 1967, *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Fayard, Paris. – PARAIN C., 1979, *Outils, ethnies et développement historique*, Éditions Sociales, Paris. – PELRAS C., 1966, *Goulien, commune rurale du Cap Sizun (Finistère). Étude d'ethnologie globale*, Masson, Paris. – PINGAUD M.-C., 1978, *Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot*, Flammarion, Paris. – SEGALEN M., 1985, *Quinze générations de Bas-Bretons. Mariage, parentèle et société dans le pays bigouden Sud 1720-1980*, PUF, Paris. – VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris. – WYLIE L., 1957, *Village in the Vaucluse*, Harvard University Press, Cambridge (trad. fr. *Un village du Vaucluse*, Gallimard, Paris, 1979). – ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, Paris.

FRATRIE (*FRATRIE*) → *Parentale (Sisteme ~) 2 – Genealogie*

FRATRIE (*PHRATRIE*) → *Clan. Trib*

FRAZER James George

Antropolog britanic, James George Frazer s-a născut în 1854 la Glasgow, într-o familie scoţiană înstărită de religie presbiteriană. Făcîndu-şi studiile la Universitatea din Glasgow, începînd din 1869, tînărul Frazer se interesează în mod deosebit de studiul limbilor clasice. În 1874 intră la Trinity College (Cambridge); acolo studiază dreptul pentru a îndeplini dorinţa tatălui său, însă nu va exercita niciodată vreo profesie juridică; în 1879 susţine o teză despre Platon. Frazer va descoperi însă antropologia la Glasgow, citind *Primitive Culture* a lui E.B. Tylor, apărută în 1871. Întîlnirea cu W. Robertson-Smith, care va deveni prietenul său, este decisivă pentru orientarea ştiinţifică şi formaţia intelectuală a lui Frazer, care învaţă de la colegul său mai vîrstnic să considere sistemele religioase drept producţii istorice, independent de orice întrebare asupra veridicităţii lor. Robertson-Smith îi cere lui Frazer să redacteze pentru a noua ediţie a *Encyclopaedia Britannica* (1888) articolele „Tabu" şi „Totemism": cel de-al doilea va constitui punctul de plecare pentru cele patru mari volume din *Totemism and Exogamy* (1910). De acum încolo, Frazer se dedică cu totul redactării unei opere gigantice, rezumat al cunoştinţelor timpului său în materie de mituri, credinţe şi rituri. În 1896 se căsătoreşte; soţia sa, mai tînără decît el cu un an, este o franţuzoaică văduvă, care îşi va consacra restul vieţii carierei şi operei soţului său, traducîndu-i în franceză numeroase lucrări. Înnobilat în 1914, Frazer cunoaşte onorurile şi gloria şi datorită activităţii neobosite a soţiei sale,. În 1931 începe să-şi piardă vederea; moare la Cambridge în 1941; Lady Frazer se stinge la cîteva ore după el.

Deşi a fost un om retras, Frazer acorda multă importanţă adunării de date: a scris un manual de anchetă etnografică (1889, reed. 1907) şi a întreţinut o corespondenţă susţinută cu numeroşi cercetători de teren. Din opera sa va fi remarcat în primul rînd ciclul *Golden Bough* (Creanga de aur), vastă frescă la care a lucrat fără întrerupere de la sfîrşitul anilor 1880 pînă în 1935: o primă versiune (1898) cuprinde două volume, a doua ediţie (1900) cuprinde trei, a treia, publicată între 1911 şi 1935, douăsprezece; o ediţie prescurtată apare în 1922; un al treisprezecelea volum apare în 1935, sub titlul *Aftermath*.

În timpul vechii Rome, la Nemi, pe Monte Albano, se găsea un sanctuar al cărui preot, „regele pădurii", era un sclav fugar, care-şi obţinuse sacerdotul ucigîndu-l pe predecesorul său. De ce sclavul trebuie, înainte de a comite crima, să rupă o ramură dintr-un copac plantat în incinta sanctuarului, la fel ca Eneas care trebuia să rupă o „creangă de aur" înainte de a intra în regatul morţilor? Aceasta este întrebarea care dă naştere anchetei, conferind o relativă coerenţă unui ansamblu disparat de studii în care Frazer, aflat adesea în ipostaza de pionier, abordează teme multiple care se află şi astăzi în centrul reflecţiei antropologice: regalitatea „sacră" şi uciderea rituală a regelui, totemismul, noţiunea de „tabu", ţapul ispăşitor etc. Restul operei este departe de a fi neglijabil. *Totemism and Exogamy* este perimată; însă *Folklore of the Old Testament* (1918), *The Magical Origins of Kings* şi alte lucrări de mai mică importanţă rămîn viabile.

Opera sa a avut un destin paradoxal. A contribuit mai mult decît oricare alta la impunerea antropologiei în cultura occidentală: Kipling, Tennyson, Pound, Yeats, Joyce, D.H. Lawrence, T.S. Eliot, Wittgenstein au găsit în ea material care le-a alimentat inspiraţia sau reflecţia. Freud a folosit datele adunate de Frazer pentru a studia totemismul şi, urmîndu-i exemplul, G. Roheim a reluat dintr-un punct de vedere psihanalitic temele frazeriene. Continuînd să fie citită, opera lui Frazer a avut, printre antropologi, o funcţie de cataliză critică. Ea nu poate fi ignorată; perimîndu-se însă foarte repede din punct de vedere teoretic, era de aşteptat ca antropologii să se demarcheze mai mult sau mai puţin radical de ea, cum o vor face curînd H. Hubert şi M. Mauss (1902-1903), care critică teoria frazeriană a magiei „simpatice" şi a „legilor" sale: legea „similitudinii" (magia homeopatică) şi legea „contagiunii", dar şi concepţia evoluţionistă conform căreia omenirea ar fi cunoscut în mod succesiv o vîrstă a magiei, apoi o vîrstă

a religiei, înainte de a se lăsa în puterea științei. Pînă în prezent, antropologii, cei britanici mai ales, nu mai sfîrșesc să-și omoare în mod simbolic tatăl, care nu încetează să renască, cum o arată, de exemplu, permanența interesului antropologilor pentru analiza fundamentelor simbolice ale suveranității, începînd cu studiul lui E.E. Evans-Pritchard despre „regalitatea divină" la populația shilluk (1948) pînă la lucrările recente ale unor cercetători precum A. Adler, L. de Hesch sau J.-C. Muller, care sînt tot atîtea omagii, explicite sau nu, aduse marelui înaintaș.

N. BELMONT, M. IZARD

● 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Macmillan, Londra. 1911-1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* ; t. I, *The Magic and the Evolution of Kings* ; t. II, *Taboo and the Perils of the Soul* ; t. III, *The Dying God* ; t. IV, *Adonis, Attis, Osiris* ; t. V, *Spirits of the Corn and of the Wild* ; t. VI, *The Scapegoat* ; t. VII, *Balder the Beautiful*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le cycle du rameau d'or* ; t. I, *Le roi magicien dans la société primitive* ; t. II, *Tabou et les périls de l'âme* ; t. III, *Le dieu qui meurt* ; t. IV, *Adonis, Attis et Osiris* ; t. V, *Esprits des blés et des bois* ; t. VI, *Le bouc émissaire* ; t. VII, *Balder le magnifique*, 12 vol., Paul Geuthner, Paris, 1925-1935 ; reed. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984. 1913-1924, *The Belief of Immortality and the Worship of the Dead*, Macmillan, Londra. 1918, *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Macmillan, Londra (trad. fr. după versiunea prescurtată din 1923, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paul Geuthner, Paris, 1924). 1920, *The Magical Origins of Kings*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paul Geuthner, Paris, 1920).

● ACKERMAN R., 1987, *J.G. Frazer: his Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge. – DOWNIE R.A., 1970, *Frazer and the Golden Bough*, Victor Gollancz, Londra. – LEACH E.R., 1966, „Frazer and Malinowski. On the «Founding Fathers»", în *Current Anthropology* VII (5): 560-576 (trad. fr. în *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980). – MALINOWSKI B., 1944, „Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation", în *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. în *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo", în *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. în *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1969).

FROBENIUS Leo

Antropolog german, fiu al unui ofițer prusac, Leo Frobenius s-a născut la Berlin în 1873 și a murit la Frankfurt pe Main în 1938. Frobenius este interesat foarte de timpuriu de studiul civilizațiilor africane și începe să adune elementele unui imens fișier, care va constitui fondul documentar inițial al Institutului de Morfologie Culturală, creat în 1922 la München, transferat la Frankfurt în 1925 și devenit Institutul Frobenius la moartea fondatorului său. În 1894, Frobenius publică un scurt studiu asupra societăților secrete din Africa. Din 1898, tonul considerat prea categoric al lucrărilor sale *Die Masken und Geheimbünde Afrikas* (Măștile și societățile secrete din Africa) și *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen* (Originea civilizațiilor africane) nemulțumește mediile universitare, cu care Frobenius va avea întotdeauna relații încordate. Universitatea din Frankfurt îi propune să țină o serie de cursuri în 1926 și, în 1932, fără să-i ofere o catedră, îl numește profesor onorific. Această relativă ostracizare nu încetează să provoace uimire, căci, departe de a fi eterodoxe în contextul antropologiei germane a epocii, concepțiile lui Frobenius privind istoria culturală a Africii, de inspirație organicistă, nu se îndepărtează de cele ale unui mare număr de confrați ai săi, mai ales în privința ideii unei evoluții ciclice a civilizațiilor: în 1904, în cursul unei ședințe a Societății de Antropologie din Berlin, F. Graebner și B. Ankermann, primul ocupîndu-se de Oceania, celălalt de Africa, își exprimaseră de altfel acordul cu tezele lui Frobenius, ceea ce conferă un statut academic teoriei sale despre „cercurile culturale" (*Kulturkreisen*).

Din 1904 în 1932 (cu o întrerupere între 1916 şi 1925), Frobenius întreprinde mai multe călătorii de studiu în Africa, ajungînd astfel în Africa de Nord, în Nubia, Eritreea, în Africa de Vest (Senegal, Mali, Liberia, Burkina Fasso, Togo, Nigeria), în Camerun, Zair şi Africa Australă. În Nigeria, unde efectuează anchete la populaţiile yoruba, nupe, yunkun şi tiv şi la diverse grupuri din podişul Adamaoua, descoperirea artelor din Benin – ceramică arsă, bronzuri, statui de piatră – îl face pe Frobenius să-şi revizuiască total optica asupra civilizaţiilor africane, a căror evoluţie o asociază cu răspîndirea influenţelor mediteraneene în cartea sa *Und Afrika sprach* (1912-1913); în 1933, *Kulturgeschichte Afrikas* prezintă starea finală a analizelor sale.

Călător neobosit, cu o dorinţă de lucru nestăpînită, deşi în mică măsură vizionar, avînd mai mult înclinaţie pentru realizarea de sinteze ample decît pentru colectarea de date etnografice, autor al unei opere considerabile (cuprinzînd şi cele douăsprezece volume din seria *Atlantis*, care apar între 1921 şi 1928), Frobenius este un spirit cu neputinţă de clasificat, lucrările sale sînt marcate de dorinţa de a pune bazele unei concepţii unitare a civilizaţiei africane, care ar acorda un loc de prim rang expresiei plastice. Antropolog contestat, eminent reprezentant al unei *Volkerkunde* adesea criticată în zilele noastre, Frobenius este şi unul dintre marii „descoperitori" europeni ai Africii. De asemenea, el este fondatorul celei mai prestigioase instituţii antropologice germane.

M. IZARD

► 1898a, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Leipzig. 1898b, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin. 1899-1901, *Probleme der Kulture*, Berlin, 4 vol. 1912-1913, *Und Afrika sprach. Bericht über den Velauf der 3. Reiseperiode der DIAFE in den Jahren 1010-1912*, 3 vol., Berlin. 1921-1928, *Atlantis Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, 12 vol., Jena. 1925-1929, *Erlebte Erdteile*, Frankfurt pe Main, 7 vol. 1932, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig (trad. fr. *Le destin des civilisations*, Gallimard, Paris, 1940). 1933, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich (trad. fr. *Histoire de la civilisation africaine*, Gallimard, Paris, 1936).

● FROBENIUS L., 1933, *Ein Lebenswerk aus der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schülern*, Leipzig. – HABERLAND E. (ed.), 1973, *Leo Frobenius 1873/1973. Une anthologie*, Franz Steiner, Wiesbaden. – ITA J.M., 1972, „Leo Frobenius in West Africa History", în *Journal of African History*, 13 (4) : 673-688. – NIGGEMEIER H., 1955, *Kulturphilosophie und Kulturpsychologie von Leo Frobenius*, Tübingen. – ZWERNEMANN J., 1969, „Leo Frobenius et la recherche scientifique sur les civilisations africaines", în *Notes et documents voltaïques*, 2 (3) : 27-42.

FUNCIAR (REGIM ~)

Un regim funciar este un ansamblu de dispoziţii ce guvernează relaţiile dintre indivizi şi grupuri în ceea ce priveşte statutul şi dreptul de folosinţă asupra pămîntului. Regulile relative la regimul solului formează sisteme de beneficii şi obligaţii, de „drepturi combinate" (B. Malinowski) de o mare diversitate în timp şi spaţiu. Aceste drepturi nu provin iniţial din instanţa juridică legală, elaborată tîrziu de către statele moderne, ci din reguli cutumiare cu mult anterioare constituirii acestora.

În vechea societate europeană, ca şi în societăţile de drept nescris, conceptul de proprietate eminentă, cu titlu, asupra pămîntului – *property* – nu există, şi nici cel de posesiune exclusivă – *ownership*. Bătrînii sau şefii repartizează teritoriul comunităţii între familii sau clanuri, o parte rămînînd pentru folosinţa comună ; cîmpiile sînt fie redistribuite periodic – la germani, la incaşi, în *mir*-ul rusesc, în Orientul Mijlociu musulman şi în zona împădurită a Africii –, fie încredinţate unui grup familial, în acest caz devenind acestea ereditare : vechiul Mexic, Asia musonică, China, Melanezia, Europa medievală (unde va apărea *alleu*-l transmisibil, desprins din procedura de arendare). Dreptul celui ce defrişează, care se uneşte în mod simbolic cu pămîntul printr-un sacrificiu iniţial, este în foarte multe cazuri fundamental. Astfel, tezele lui Locke, bazîndu-se pe o formă de posesiune dobîndită prin muncă, se apropie, dincolo de ipoteza

„comunismului primitiv" avansată de către H.S. Maine, de afirmaţiile lui R.H. Lowie văzînd existenţa unei posesiuni familiale proprii: păşunile de iarnă ale kîrgîzilor, „districtele" indienilor vînători, pămînturile îngrădite ale agricultorilor din vechiul Mexic sînt cîteva asemenea exemple.

Drepturile asupra pămîntului ţin de funcţionarea de ansamblu a sistemului social. Repartiţia şi valorificarea depind în primul rînd de elementele constitutive fundamentale, materiale şi ideale, ale oricărei societăţi posedînd un teritoriu: ecologie, demografie, tehnologie, atitudini în privinţa alimentaţiei şi a muncii, ideologie religioasă şi sistem de autoritate adesea împletite, relaţii de rudenie şi solidaritate. Variabilitatea acestor elemente şi a formelor lor de interconexiune de la o societate la alta împiedică stabilirea de corelaţii convingătoare între tipurile de regim funciar şi tipurile de societate. Modelele de valorificare şi sistemele economice de bază – vînătoare şi cules, păstorit, agricultură – nu pot fi puse în paralel, majoritatea societăţilor practicînd moduri asociate de gestionare a resurselor alimentare, aflate în interferenţă unele cu celelalte.

Dreptul de exploatare a pămîntului decurge deci iniţial din apartenenţa la un grup de rudenie localizat. Stabilirea ierarhiilor genealogice, cît şi intervenţia forţelor exterioare impun, prin credinţă sau prin forţă, în locul obiceiurilor care privilegiau paritatea în interiorul colectivităţii, relaţii contractuale inegalitare. Astfel, în societăţile ţărăneşti cu circuite de schimb restrînse, valorificarea solului este guvernată de îmbinarea, adesea în cadrul aceluiaşi spaţiu, a două mari principii: gestiune comunitară şi repartiţie familială, niveluri de exploatare ierarhizate şi oprimarea proprietarilor. În America tropicală, *haciendas* şi *estancias* – amintind de *latifundia* din antichitatea romană –, dintre care, la începutul secolului al XX-lea, multe au trecut din proprietatea familială în proprietatea societăţii, sînt girate de intendenţi care folosesc drept salariaţi *peones* minifundiari, iar în mod cu totul ocazional colonişti, ce pretind în schimbul zilelor de muncă dreptul de exploatare a unei parcele de pămînt. Totuşi comunităţile supuse menţin în interiorul lor repartiţia pe neamuri şi întrajutorarea. În societăţile monarhice sau feudale din Orientul Apropiat, din Sud-Estul asiatic, ca şi în Japonia sau Madagascar, inegalitatea funciară se bazează pe dominaţia politico-religioasă a familiilor „nobile". În India, drepturile asupra pămîntului se distribuie atît pe axa puterii regale teritoriale, cît şi pe cea a relaţiilor de subordonare dintre caste: aglomerarea tributurilor de încasat îl apasă într-atît pe ţăranul dator, încît se ajunge la distrugerea proprietăţii sale, prin repetata cedare drept amanet a cîte unei bucăţi de pămînt. Această multitudine de confiscări fracţionate aminteşte de acea *saisine* preluată din dreptul franc, prin care, în perioada feudală, se obţineau din aceeaşi bucată de teren beneficii de provenienţă diversă. Şi în Europa Centrală şi de Est de la sfîrşitul secolului al XIX-lea predomină un regim inegalitar: nobilii şi comercianţii stăpînesc marea majoritate a pămîntului, lucrat de mici proprietari salariaţi sau de iobagi obligaţi, după cum se exprimă Engels, la o „a doua şerbie"; în Marea Britanie, ariile denumite *enclosures* accentuaseră concentraţia funciară, însă cel puţin garantau drepturile şi bunăstarea fermierilor.

În afara Europei se întîlnesc regimuri funciare întemeiate pe principiul general de accesibilitate la terenul agricol pentru toate grupurile (clan, familie). În Africa, relaţia cu spaţiul ocupat şi pămîntul cultivat se împleteşte în mod natural cu ideea unei egale îndreptăţiri a grupărilor locale de a deţine drepturi de folosinţă asupra pămîntului, independent de drepturile eminente, cu rădăcini în istorie, şi în afara oricărei posibilităţi de apropriere personală; „pămîntul nu se refuză niciodată", această normă face să predomine dreptul de folosinţă cel mai recent; accesul la pămînt se desfăşoară pe alocuri în afara oricărei relaţii comerciale: acesta nu numai că nu se vinde, dar nici nu se împrumută.

În Europa Occidentală, Codul civil inspirat de ideologia Revoluţiei franceze promovează accesul tuturor la pămînt şi antrenează dezvoltarea proprietăţii agricole mici şi mijlocii. În cîmpiile centrale, coloniştii instalaţi de marii proprietari nobili, după modelul prusac, în sate cu gestiune colectivă parţială amintind de *mir*, dobîndesc libertatea de a cumpăra pămîntul şi de a-l transmite. În Balcani, emanciparea

naționalităților duce la recuperarea pămînturilor confiscate de Imperiul Otoman; *zadruga*, proprietatea colectivă pe linie genealogică, va dispărea în favoarea unei împărțiri egale a loturilor între moștenitori. Această liberalizare a condiției țăranului, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, se află probabil la originea speranței într-un acces egalitar la pămînturi noi, ceea ce conduce la migrații masive din Europa înspre țările recent descoperite. Generalizarea împărțirii pămîntului în Europa permite perpetuarea utilizării terenurilor de folosință colectivă sau *comunale*, aflată în vigoare cu mult înaintea organizării feudale; bazîndu-se pe *tradițiile* proprii, comunitățile teritoriale din văile Alpilor și Pirineilor împiedică, cînd este cazul, instalarea legalității naționale.

Dominația colonială a Europei duce, atît în Africa, cît și în Asia, Filipine și Indonezia, la confiscarea celor mai bune pămînturi în scopul unei agriculturi comerciale. În Africa Occidentală, Franța încearcă să instaureze, prin *înregistrare*, mica proprietate familială – noțiune „romană", insolită aici. În Maghreb, amploarea luată de cadastrare, neglijîndu-se primatul uzufructului musulman, permite constituirea marilor proprietăți ale coloniștilor. Pămînturile cucerite de Marea Britanie revin Coroanei, care favorizează prin contracte de 999 de ani instalarea europenilor pe plantațiile din Kenya, Rhodesia, Africa de Sud, în timp ce în rezervațiile indigene dreptul de ocupație se plătește printr-o rentă anuală. O dată cu sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, lumea politică a trebuit să țină cont de aspirația celor mai sărace societăți rurale la un trai mai bun, trecînd în primul rînd la suprimarea structurilor funciare oprimante. Țările lumii a treia, angajate în procesul de decolonizare o dată cu începutul anilor '50 (în cazul unor regiuni din Asia, Filipine și Indonezia), respectiv de la sfîrșitul deceniului (în Africa), sau luptînd de mai multă vreme deja pentru reforme agrare în America Latină, se văd acum confruntate fie cu modelul socialist, în care colectivizarea distorsionează raportul dintre agricultor și pămîntul său – astfel, China populară a trebuit să reducă la o *echipă* controlul nucleului proprietății destinat inițial întregii comunități –, fie cu modelul umanist al redistribuirii în beneficiul micilor proprietari funciari.

Prescripții și proscripții vizînd pămîntul se numără și acum printre reprezentările omniprezente ale vieții sociale, alăturîndu-se celor ale rudeniei și puterii. De aceea, un studiu intercultural al sistemelor funciare ar trebui să se bazeze pe terminologia și conceptele indigene, permițînd astfel să se distingă categoriile formale de realitățile pe care le acoperă. Accepția și modul de aplicare a regulilor rămîn neclare, atîta vreme cît sînt raportate numai la sistemele de gîndire ale civilizației europene occidentale.

M.-C. PINGAUD

● BARRAL P., 1978, *Les sociétés rurales du XXe siècle*, Armand Colin, Paris. – GALEY J.-C., 1973, *Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde avant l'Indépendance*, Université Paris X, Nanterre. – LE BRIS E., LE ROY E., LEIMDORFER F., 1982, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, ORSTOM – Karthala, Paris. – LOWIE R., 1920, *Primitive Society*, Liveright, New York (trad. fr. *Traité de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935). – OURLIAC P., DE MALAFOSSE J., 1961, *Histoire du Droit privé* ; t. II, *Les biens*, PUF, Paris. – SHANIN TH. (ed.), 1971, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, Harmondsworth. – THORNER D., 1964, „L'économie paysanne, concept pour l'histoire économique", în *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, (3) : 417-432.

FUNCȚIONALISM

Funcționalismul poate fi considerat în același timp o metodă și o doctrină (Gellner, 1987). Există tendința de a aplica adjectivul „funcționalist" în mod nediferențiat : 1) unui principiu de metodă guvernînd reașezarea sistematică a faptelor ce urmează să fie descrise și interpretate în context ; 2) oricărei explicări a unui fenomen social prin exigențe de funcționare presupuse a aparține întregului din care acesta provine ; 3) unei orientări generale a gîndirii, care face din utilitate resortul ultim al oricărei societăți și culturi. Pentru mai multă claritate, pare preferabil să se utilizeze calificativul „funcțional" pentru a desemna o metodă, analiza funcțională, și adjectivul „funcționalist" să fie rezervat caracterizării unor teorii, teoriile funcționaliste.

Analiza funcţională constă în tratarea oricărui fapt social din perspectiva relaţiilor pe care le întreţine, în sincronie, cu alte fapte sociale în interiorul unui ansamblu care nu este epistemologic necesar să fie privit ca fiind complet structurat. Noţiunea de „funcţie" trimite doar la ideea interdependenţei relative a faptelor. Legăturile observabile în realitate nu sînt promovate la rang de raporturi de determinare sau de legi de funcţionare. Funcţia nu este deci prevăzută cu un statut explicativ în sensul strict, ci în sel euristic al termenului. Dirijarea observaţiei etnografice, precum şi prezentarea rezultatelor sale în formă monografică respectă preceptele metodei funcţionale. Se admite că o societate este formată dintr-un anumit număr de elemente identificabile, că aceste elemente nu sînt dispuse la întîmplare, ci urmează o anumită logică a configuraţiilor, că evidenţierea relaţiilor dintre aceste elemente – relaţii care nu sînt obligatoriu de utilitate reciprocă – contribuie într-o oarecare măsură la înţelegerea fiecăruia dintre ele. Codificarea cea mai riguroasă a unei etnografii funcţionale (*functional ethnography*) se datorează şcolii antropologice englezeşti din anii '30-'60 şi îndeosebi unuia din cei doi reprezentanţi de seamă ai ei, B. Malinowski. Prin urmare, ea nu a depăşit în întregime schemele de gîndire funcţionaliste. Totuşi, nu orice studiu organizat după regulile metodei funcţionale este şi funcţionalist.

O teorie funcţionalistă constă dintr-un corp de doctrină care, pornind de la constatarea că există relaţii de corespondenţă funcţională între faptele sociale, ajunge la concluzii generale privind natura societăţii. Însă nu toate teoriile funcţionaliste îndeplinesc aceste condiţii în egală măsură. R.K. Merton (1957) a arătat că funcţionalismul cel mai radical se întemeiază pe însuşirea a trei postulate: 1) Postulatul unităţii funcţionale a societăţii: fiecare element constitutiv al unei societăţi ar fi funcţional pentru sistemul social în întregime, care este deci văzut ca fiind întru totul organizat. 2) Postulatul funcţionalismului universal: toate elementele constitutive ale unei societăţi ar exersa o funcţie anume. 3) Postulatul necesităţii: fiecare element constitutiv al unei societăţi ar fi o parte indispensabilă a acesteia. Acesta este şi punctul de vedere profesat în antropologie de către Malinowski (1926, 1944), ilustrat probabil în modul cel mai frapant prin explicaţia pe care acesta o dă practicii magiei la locuitorii insulelor Trobriand. É. Durkheim (1895) şi A.R. Radcliffe-Brown (1952) sînt mai moderaţi. Pentru aceştia, o funcţie nu ar putea predetermina instituţia capabilă să o îndeplinească (argumentul mutaţiilor şi echivalenţilor funcţionali), după cum nici instituţia nu ar putea fi caracterizată doar prin rolul său funcţional (argumentul vestigiilor). În cadrul teoriilor funcţionaliste, funcţia dobîndeşte un statut explicativ; predecesorii acestora (A. Comte şi mai ales H. Spencer) îi conferă sensul de finalitate căutată în mod deliberat; întrebuinţarea sa avea deci trăsăturile unei ipoteze finaliste. O dată cu Durkheim, funcţia va desemna, sub formulări diverse, contribuţia constatabilă în mod obiectiv (şi nu căutată explicit) a unei instituţii la îndeplinirea anumitor procese: adaptare, integrare sau continuitate a formelor de organizare. În limbajul durkheimian, funcţia este numită „cauză eficientă". Şi deoarece se consideră că aceste procese trebuie realizate neapărat, funcţiile evidenţiate sînt ridicate la rang de raporturi necesare avînd valoare demonstrativă.

Anumite supoziţii ale funcţionalismului, cel puţin în formele sale temperate, acoperă exact argumentele ce instituie posibilitatea unei analize sincronice a faptelor sociale. Aşadar nu s-ar putea determina o dată exactă a apariţiei sale. Totuşi, abia în secolul al XIX-lea, noţiunea de „funcţie" va fi pusă în serviciul unui principiu de inteligibilitate a realităţii sociale. Acest principiu se înscrie astfel într-o concepţie a ştiinţei sociale şi a obiectului acesteia ce va continua să marcheze diversele teorii care o vor aplica în antropologie. 1) Funcţionalismul presupune că omul în societate poate face obiectul unei ştiinţe pozitive după modelul determinist al ştiinţelor naturii. 2) El recurge masiv la analogia biologică pentru a explica socialul. Fără a putea fi asociat organicismului care susţine identitatea de substanţă dintre societate şi organismul viu, funcţionalismul se sprijină pe ipoteza că există similitudini de organizare între cele două ordini de fenomene. 3) Funcţionalismul se apropie de o concepţie unitară a lumii sociale (toate societăţile s-ar supune unor legi de funcţionare identice) şi de o imagine a devenirii

sociale ca tendință progresivă. 4) El conferă așadar întregului un primat ontologic și explicativ asupra părților (respectiv societății asupra indivizilor). Funcționalismul este una din expresiile cele mai desăvîrșite a ceea ce epistemologii numesc holism metodologic (Gellner, *op. cit.*), adică punctul de vedere conform căruia „structurile ar preceda indivizii și ar fi explicative în raport cu aceștia" (Boudon, 1979). 5) Principiul explicației funcționaliste este de inspirație anti-istorică. Refuzul istoriei este în același timp o decretare epistemologică (antropologia trebuie să fie o știință, ceea ce istoria, văzută ca o cunoaștere non-deterministă și non-generalizantă, nu poate fi) și un principiu metodic (istoria societăților pe care le studiază antropologia, s-ar afla în afara cîmpului ei de interes, însă o societate, surprinsă în sincronie, ar conține, cu condiția ca observarea să fie întreprinsă dintr-un punct de vedere funcțional, toate elementele necesare înțelegerii sale).

Toate marile cîmpuri de organizare a vieții sociale au constituit obiectul unui tratament de tip funcționalist: într-o primă etapă cu precădere viața familială, economia și magia (Malinowski, Firth, Richards), apoi, sub influența lui Radcliffe-Brown, relațiile de rudenie, organizarea politică și religia (Radcliffe-Brown, Fortes). Mai de curînd, așa-zisa școală de „ecologie culturală" din Statele Unite a reluat, într-o formă radicală, modul de gîndire funcționalist.

Numeroase critici au fost aduse la adresa antropologiei funcționaliste. Acestea sînt diferite prin natură și scopuri, după cum se adresează fie formei sale generale de raționare sau diverselor convingeri (pozitivism, holism metodologic, refuz al istoriei) care o susțin, fie explicațiilor pe care le dă fenomenelor sociale studiate. Lui C. Lévi-Strauss (1958) i se datorează denunțarea cea mai lapidară a gîndirii funcționaliste: „Să spui că o societate funcționează este un truism; dar să spui că totul într-o societate funcționează este o absurditate". Cît despre Leach (1963), acesta a arătat că întrebuințarea funcționalistă a noțiunii de „funcție" se întemeiază pe un echivoc logic: ea acoperă, într-adevăr, două categorii distincte: faptele observabile și finalitățile presupuse. Pozitivismul funcționalist a fost pus în discuție de E.E. Evans-Pritchard (1962), care pretindea că societățile sînt „sisteme morale" și nu naturale și că studiul acestora decurge mai degrabă din genul interpretativ decît din cel explicativ. Opțiunea anti-istorică a antropologiei funcționaliste a fost condamnată atît de către susținătorii unei perspective „dinamice" (ca M. Gluckman), cît și de către antropologii de inspirație marxistă: considerînd societățile drept sisteme delimitate și aflate totodată în echilibru, funcționaliștii s-ar dovedi incapabili să ofere o imagine a tensiunilor și contradicțiilor efectiv observabile și, într-o manieră mai generală, a schimbării sociale. S-a subliniat, în sfîrșit, că problematicile funcționaliste, ocupîndu-se numai de proprietățile organizării socialului, tind să neglijeze dimensiunea semnificantă sau simbolică a acestuia (Sahlins, 1976). Sensul „subiectiv" al unei credințe sau al unui rit nu este epuizat de funcția sa „obiectivă". A pretinde contrariul înseamnă a nega constituirea simbolică a stării societății care reprezintă totuși ipoteza centrală a întreprinderii antropologice.

G. LENCLUD

● BOUDON R., 1979, *La logique du social*, Hachette, Paris. – DURKHEIM É., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., „Social Anthropology, Past and Present" (Marret Lecture, 1950), în *Essays in Social Anthropology*, 1962, Faber & Faber, Londra. – GELLNER E., 1987 (1973), *The Concept of Kinship and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford. – LEACH E.R., „The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", în R. Firth (ed.), 1957, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – MALINOWSKI B., „Anthropology", în *Encyclopaedia Britannica*, Londra, ed. a 13-a ; (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). – MERTON R.K., 1957, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe (trad. fr. *Éléments de théorie et méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980).

G

GEERTZ Clifford

Antropolog american născut la San Francisco în anul 1926, Clifford Geertz şi-a susţinu teza în antropologie la Harvard, în 1956 şi a efectuat cercetări pe teren în Jav (1952-1953), Bali (1957-1958) şi Maroc (ultimii douăzeci de ani). Din 1960 predă antropologia, la început în cadrul Universităţii din California (Berkeley), apoi la Universitate din Chicago. Cu toate că ocupă un loc aparte în antropologia nord-americană, datorit problematicii hermeneutice pe care o abordează şi stilului său bogat în referinţe literar şi filosofice, Geertz a exercitat o influenţă importantă asupra tinerilor cercetători şi adus un suflu nou în antropologia sistemelor simbolice. La ora actuală îşi continu cercetările la Institute for Advanced Studies din Princetown.

Pe lîngă contribuţia sa în numeroase domenii teoretice ale antropologiei şi al etnografiei Indoneziei şi Marocului, Geertz a propus şi o nouă perspectivă asupr culturii, pe care o consideră ca fiind autonomă faţă de structura socială sau faţă d psihologia individuală (Parsons, Shils). În situaţii stabile din punct de vedere istori orice cultură dezvoltă o coerenţă internă prezentînd un aspect cognitiv (viziunea asupr lumii) şi, în acelaşi timp, un altul afectiv şi stilistic (etosul). Această concepţie a cultur ca entitate stilistică sau expresivă deosebeşte cercetările lui Geertz de curentele structuraliste sau funcţionaliste contemporane şi le raportează, în ceea ce priveşte obiectul lo la tradiţia nord-americană a antropologiei culturale (S. Ortner). Dar, în loc să înţeleag cultura şi să o gîndească prin prisma caracterului naţional sau a vreunei personalită de bază, care ar fi fundamentul acesteia, Geertz o defineşte ca fiind un sistem simbol în acţiune, împărtăşit şi realizat *în comun*. Observaţia pînă acum clasică, după car acţiunea simbolică, incluzînd aici şi gîndirea, este de natură socială şi, prin urmar cunoscută tuturor (G. Ryle), presupune, în opinia lui Geertz, faptul că trebuie să n străduim să citim „peste umărul indigenilor”, mai degrabă decît „să ne infiltrăm î creierul lor”, prin urmare să ne deprindem a interpreta modul în care aceştia utilizeaz un sistem public atît pentru ei, cît şi pentru etnograf. Deprinderea unui astfel de sistem permite analizarea acţiunilor simbolice ca „texte” trăite. Ceea ce înseamnă că modelel apropriate ale analizei culturale sînt de tip interpretativ: etnografia nu poate fi decît descriere în profunzime (*thick description*).

J. LEAVIT

▶ 1961, *The Religion of Java*, The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: Th Process of Agricultural Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley. 196 *The Social History of an Indonesian Town*, University of Chicago Press, Chicago. 1973, *Th Interpretation of Culture, Selected Essays*, Basic Books, New York (tradusă parţial în france cu titlul: *Bali: interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983). 1983, *Local Knowledg Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir loca savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). 1988, *Works and Lives. The Anthropologi as Author*, Stanford University Press, Stanford.

sociale ca tendinţă progresivă. 4) El conferă aşadar întregului un primat ontologic şi explicativ asupra părţilor (respectiv societăţii asupra indivizilor). Funcţionalismul este una din expresiile cele mai desăvîrşite a ceea ce epistemologii numesc holism metodologic (Gellner, *op. cit.*), adică punctul de vedere conform căruia „structurile ar preceda indivizii şi ar fi explicative în raport cu aceştia" (Boudon, 1979). 5) Principiul explicaţiei funcţionaliste este de inspiraţie anti-istorică. Refuzul istoriei este în acelaşi timp o decretare epistemologică (antropologia trebuie să fie o ştiinţă, ceea ce istoria, văzută ca o cunoaştere non-deterministă şi non-generalizantă, nu poate fi) şi un principiu metodic (istoria societăţilor pe care le studiază antropologia, s-ar afla în afara cîmpului ei de interes; însă o societate, surprinsă în sincronie, ar conţine, cu condiţia ca observarea să fie întreprinsă dintr-un punct de vedere funcţional, toate elementele necesare înţelegerii sale).

Toate marile cîmpuri de organizare a vieţii sociale au constituit obiectul unui tratament de tip funcţionalist: într-o primă etapă cu precădere viaţa familială, economia şi magia (Malinowski, Firth, Richards), apoi, sub influenţa lui Radcliffe-Brown, relaţiile de rudenie, organizarea politică şi religia (Radcliffe-Brown, Fortes). Mai de curînd, aşa-zisa şcoală de „ecologie culturală" din Statele Unite a reluat, într-o formă radicală, modul de gîndire funcţionalist.

Numeroase critici au fost aduse la adresa antropologiei funcţionaliste. Acestea sînt diferite prin natură şi scopuri, după cum se adresează fie formei sale generale de raţionare sau diverselor convingeri (pozitivism, holism metodologic, refuz al istoriei) care o susţin, fie explicaţiilor pe care le dă fenomenelor sociale studiate. Lui C. Lévi-Strauss (1958) i se datorează denunţarea cea mai lapidară a gîndirii funcţionaliste: „Să spui că o societate funcţionează este un truism; dar să spui că totul într-o societate funcţionează este o absurditate". Cît despre Leach (1963), acesta a arătat că întrebuinţarea funcţionalistă a noţiunii de „funcţie" se întemeiază pe un echivoc logic: ea acoperă, într-adevăr, două categorii distincte: faptele observabile şi finalităţile presupuse. Pozitivismul funcţionalist a fost pus în discuţie de E.E. Evans-Pritchard (1962), care pretindea că societăţile sînt „sisteme morale" şi nu naturale şi că studiul acestora decurge mai degrabă din genul interpretativ decît din cel explicativ. Opţiunea anti-istorică a antropologiei funcţionaliste a fost condamnată atît de către susţinătorii unei perspective „dinamice" (ca M. Gluckman), cît şi de către antropologii de inspiraţie marxistă: considerînd societăţile drept sisteme delimitate şi aflate totodată în echilibru, funcţionaliştii s-ar dovedi incapabili să ofere o imagine a tensiunilor şi contradicţiilor efectiv observabile şi, într-o manieră mai generală, a schimbării sociale. S-a subliniat, în sfîrşit, că problematicile funcţionaliste, ocupîndu-se numai de proprietăţile organizării socialului, tind să neglijeze dimensiunea semnificantă sau simbolică a acestuia (Sahlins, 1976). Sensul „subiectiv" al unei credinţe sau al unui rit nu este epuizat de funcţia sa „obiectivă". A pretinde contrariul înseamnă a nega constituirea simbolică a stării societăţii care reprezintă totuşi ipoteza centrală a întreprinderii antropologice.

G. LENCLUD

● BOUDON R., 1979, *La logique du social*, Hachette, Paris. – DURKHEIM É., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., „Social Anthropology, Past and Present" (Marret Lecture, 1950), în *Essays in Social Anthropology*, 1962, Faber & Faber, Londra. – GELLNER E., 1987 (1973), *The Concept of Kinship and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford. – LEACH E.R., „The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", în R. Firth (ed.), 1957, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – MALINOWSKI B., „Anthropology", în *Encyclopaedia Britannica*, Londra, ed. a 13-a ; (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). – MERTON R.K., 1957, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe (trad. fr. *Éléments de théorie et méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980).

G

GEERTZ Clifford

Antropolog american născut la San Francisco în anul 1926, Clifford Geertz şi-a susţinut teza în antropologie la Harvard, în 1956 şi a efectuat cercetări pe teren în Java (1952-1953), Bali (1957-1958) şi Maroc (ultimii douăzeci de ani). Din 1960 predă antropologia, la început în cadrul Universităţii din California (Berkeley), apoi la Universitatea din Chicago. Cu toate că ocupă un loc aparte în antropologia nord-americană, datorită problematicii hermeneutice pe care o abordează şi stilului său bogat în referinţe literare şi filosofice, Geertz a exercitat o influenţă importantă asupra tinerilor cercetători şi a adus un suflu nou în antropologia sistemelor simbolice. La ora actuală îşi continuă cercetările la Institute for Advanced Studies din Princetown.

Pe lîngă contribuţia sa în numeroase domenii teoretice ale antropologiei şi ale etnografiei Indoneziei şi Marocului, Geertz a propus şi o nouă perspectivă asupra culturii, pe care o consideră ca fiind autonomă faţă de structura socială sau faţă de psihologia individuală (Parsons, Shils). În situaţii stabile din punct de vedere istoric, orice cultură dezvoltă o coerenţă internă prezentînd un aspect cognitiv (viziunea asupra lumii) şi, în acelaşi timp, un altul afectiv şi stilistic (etosul). Această concepţie a culturii ca entitate stilistică sau expresivă deosebeşte cercetările lui Geertz de curentele structuraliste sau funcţionaliste contemporane şi le raportează, în ceea ce priveşte obiectul lor, la tradiţia nord-americană a antropologiei culturale (S. Ortner). Dar, în loc să înţeleagă cultura şi să o gîndească prin prisma caracterului naţional sau a vreunei personalităţi de bază, care ar fi fundamentul acesteia, Geertz o defineşte ca fiind un sistem simbolic în acţiune, împărtăşit şi realizat *în comun*. Observaţia pînă acum clasică, după care acţiunea simbolică, incluzînd aici şi gîndirea, este de natură socială şi, prin urmare, cunoscută tuturor (G. Ryle), presupune, în opinia lui Geertz, faptul că trebuie să ne străduim să citim „peste umărul indigenilor", mai degrabă decît „să ne infiltrăm în creierul lor", prin urmare să ne deprindem a interpreta modul în care aceştia utilizează un sistem public atît pentru ei, cît şi pentru etnograf. Deprinderea unui astfel de sistem permite analizarea acţiunilor simbolice ca „texte" trăite. Ceea ce înseamnă că modelele apropriate ale analizei culturale sînt de tip interpretativ : etnografia nu poate fi decît o descriere în profunzime (*thick description*).

J. LEAVITT

► 1960, *The Religion of Java*, The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution : The Process of Agricultural Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Culture, Selected Essays*, Basic Books, New York (tradusă parţial în franceză cu titlul : *Bali : interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983). 1983, *Local Knowledge : Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford.

GERMANĂ (ŢĂRI DE LIMBĂ ~). Antropologia de limbă germană

În ţările de limbă germană, etnologia este împărţită în două discipline distincte. Pe cînd *Völkerkunde* („ştiinţa popoarelor") se ocupă cu studierea populaţiilor considerate exotice, *Volkskunde* („ştiinţa poporului") studiază în mod exclusiv cultura germanică. *Volkskunde* s-a dezvoltat în acelaşi timp cu mişcarea naţională germană de la începutul secolului al XIX-lea. Inspirată de gîndirea romantică, ea este alimentată de lucrările filologiei germanice (*Germanistik*) (J. şi W. Grimm). Cît despre *Völkerkunde*, ea s-a constituit în a doua parte a secolului al XIX-lea. În afară de perioada 1885-1918, ea va fi etnologia unei societăţi fără colonii şi fără rezervaţii indigene. Fiind preocupată în mod esenţial de reconstituirea civilizaţiei „originare" (*Urkultur*), ea a privilegiat o abordare „intuitivă". Deşi delimitarea lor s-a produs încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, *Völkerkunde* şi *Volkskunde* (Chiva, Jeggle, 1987) împărtăşesc un anumit număr de premise : asociate cu o dezvoltare intensă a muzeelor „exotice" şi „folclorice", ele definesc cultura pe baza unei polarităţi între „material" şi „spiritual", care tinde să oblitereze studierea organizării sociale ; ambele se delimitează de sociologie (lucru valabil şi în sens invers) şi îşi revendică neapartenenţa la ştiinţele sociale (*Sozialwissenschaften*).

Perioada clasică (sfîrşitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea) este marcată de lucrările unor erudiţi şi călători precum J.R. şi G. Forster, J.G. Herder, C. Meiners şi A. von Humboldt. Este epoca în care se dezvoltă, mai ales sub impulsul lui Blumenbach, cercetările de antropologie fizică. Toate aceste studii contribuie, în tradiţia Luminilor, la o încercare de explicare universală a originilor omului şi civilizaţiei. Afirmînd specificitatea ireductibilă a identităţii naţional-populare (*Volksgeist*-ul hegelian), *Volkskunde* se distinge de acest raţionalism şi propune o viziune ierarhică asupra lumii care va influenţa, la rîndul său, *Völkerkunde*.

G. Klemm (1802-1867) împarte omenirea potrivit unor criterii în principal tehnologice, în populaţii „pasive" şi populaţii „active", susceptibile de a trece prin trei stadii „istorice" : sălbăticia, „domesticirea" şi libertatea (1843). În schimb, T. Waitz (1821-1864) fondează o psihologie comparativă a popoarelor care se opune atît determinismului geografic, cît şi ideologiei rasiste (1858-1871). A. Bastian (1826-1905) încearcă să realizeze o sinteză între studiul psihologiei popoarelor şi cel al culturii materiale (1881). El promovează, prin intermediul muzeologiei, mai ales *Völkerkunde* ca ştiinţă „utilă" expansiunii coloniale. El defineşte civilizaţia într-un mod unitar, postulînd existenţa unor „idei elementare" universale, dar recunoaşte diversitatea şi dezvoltarea plurilineară a societăţilor prin definiţia pe care o dă „provinciilor culturale". F. Ratzel (1844-1904), fondatorul teoriei migraţiilor, este un precursor al ideii difuzioniste (1899); concepţia sa despre raporturile om – obiect şi societate – mediu implică, totuşi, o oarecare „reificare" a culturilor. L. Frobenius (1873-1938) respinge, în principiu, definirea unei culturi prin simpla adiţionare de „elemente" şi încearcă să stabilească, în „morfologia culturală" pe care o propune, interdependenţa „organică" a culturilor ca „forme vii" (*Kulturkreislehre*), dotate cu un „suflet imanent" (*Paideuma*) ; în acest domeniu, omul se dovedeşte a fi *obiect*, iar nu subiect (1940). F. Graebner (1877-1943), care reia şi perfecţionează noţiunea de „arie culturală", acordă mai multă importanţă raporturilor interculturale decît analizei interne a societăţilor particulare. Totuşi, el nu reuşeşte să depăşească contradicţia dintre demersul „intuitiv" utilizat de Frobenius şi o metodă de clasificare care analizează societăţile sau complexele culturale pornind de la ansamblurile de criterii formale definite de etnologie. W. Schmidt (1868-1954) este partizanul unui difuzionism cultural-istoric care urmăreşte stabilirea unei cronologii relative universale a culturilor. El juxtapune un număr redus de trăsături pentru a decela „vîrsta etnologică" a unei populaţii contemporane, caracteristica principală fiind gradul de fidelitate faţă de revelaţia monoteistă originară universală (teoria despre *Urmonotheismus*) (1912-1955).

Proiectarea clasificărilor *ierarhice* ale trăsăturilor „tehnologice" sau „spirituale" pe o axă „cronologică" este o metodă care nu poate decît să suscite îndoieli în legătură cu caracterul „istoric" al acestor variante de difuzionism. R. Thurnwald (1869-1954) respinge aceste abordări cu nuanțe de evoluționism, la fel ca și separarea etnologiei de sociologie. El asociază analiza funcționalistă a organizării socio-economice și juridice (teoria reciprocității propusă de el o anunța pe cea care va fi dezvoltată de Mauss) cu studii istorice concrete, fără a renunța la studierea contactelor interculturale și a aculturației în cadru colonial. W.E. Mühlmann continuă cu succes acest demers „etnosociologic", care, totuși, e departe de a se bucura astăzi de aprecierea unanimă a etnologilor germani.

Eclipsa în care se află *Völkerkunde* pe scena etnologică internațională, încă de la sfîrșitul anilor '30, nu trebuie să ne facă să uităm influența capitală, perceptibilă pînă astăzi, pe care această tradiție a exercitat-o asupra etnologiei, nu numai în Statele Unite, ci și în Europa de Sud, de Est (inclusiv URSS) și de Nord. *Völkerkunde* a fost mai puțin marcată de teoriile fasciste și rasiste decît *Volkskunde*, dar rămîne să se alcătuiască un bilanț al încercărilor de transformare a disciplinei în „știință colonială" atît înainte, cît și în timpul perioadei naziste. Un asemenea bilanț ar putea să faciliteze primenirea teoretică mult așteptată (Schmied-Kowarczik, Stagl, 1981), însă întocmirea acestuia este îngreunată de divizarea Germaniei. În așteptarea acestui bilanț, tradițiile trecutului se perpetuează, dînd naștere, chiar dacă marcate de puternice influențe americane, unor noi subvariante ale paradigmelor teoretice care tocmai au fost evocate (Trimborn, 1971).

E. CONTE

BASTIAN A., 1881, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologischen sammlungen*, Dümmler, Berlin. – CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir : la France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – KLEMM G., 1843, *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig. – RATZEL F., 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendunger der Erdkunde auf die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială la *Géographie politique – Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987). – SCHMIDT W., 1912-1955, *Der Ursprung der Gottesidee : Eine historisch kritische und Positive Studies*, 12 vol., Asdendorff, Münster i.W. – SCHMIED-KOWARCZIK W., STAGL J. (ed.), 1981, *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Reimer, Berlin. – THURNWALD R., 1931-1934, *Die menschliche Gesellschaft*, 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig. – TRIMBORN H. (ed.), 1971, *Lehrbuch der Völkerkunde*, Enke, Stuttgart. – WAITZ T., 1859-1872, *Anthropologie der Naturvölker*, 6 vol., Fleisher, Leipzig.

GLUCKMAN Max Herman

Antropolog britanic, Max Gluckman s-a născut la Johannesburg (Africa de Sud) în anul 1911. A studiat antropologia la Universitatea din Witwatersrand, avîndu-i ca profesori pe A.W. Hoernlé și I. Shapera, iar apoi la Oxford, unde a lucrat pe lîngă E.E. Evans-Pritchard și M. Fortes, devenind coautor la volumul *African Political Systems* (1940). După o primă experiență de teren în cadrul comunităților zulu (1936-1938), Gluckman intră la Rhodes-Livingstone Institute of Northern Rhodesia (Lusaka), unde va funcționa ca director între anii 1941-1947 ; aici, el va colabora cu renumiți cercetători precum J.A. Barnes (studii asupra populației ngnoni), E. Colson (tonga), J.C. Mitchell (yao), V.W. Turner (ndembu), G. și M. Wilson (nyakyusa) ; astfel, va juca un rol de prim rang în dezvoltarea cercetărilor, materializate în monografii memorabile. Experiența de teren a lui Gluckman s-a îmbogățit prin multiplele anchete la populațiile lozi din Barotseland (1939-1941), tonga (1944), lamba (1946). După ce a predat la Oxford (1947-1948), Gluckman și-a încheiat cariera universitară britanică la Manchester. Profund preocupat de avîntul științelor sociale din Israel, își va petrece ultimii ani din viață ca *visiting professor* la Hebrew University din Ierusalim. A murit în anul 1975.

proprie discursului scris –, independentă de contextul enunţării. În *The Logic of Writing* (1986), Goody se apleacă asupra efectelor pe care le presupune introducerea scrisului în organizarea „acţiunii sociale" (*social action*): autonomizarea şi difuzarea discursului religios, emergenţa claselor de literaţi asociate la exercitarea puterii administrative şi politice (birocraţiile), inventarea calculului economic şi a codificării juridice. În antologia intitulată *The Interface between the Written and the Oral* (1987), Goody reia cîteva dintre analizele care i-au marcat demersul; din toate acestea reiese ideea că scrierea şi oralitatea exprimă un raport inegal de forţe, care a traversat întreaga istorie.

M. IZARD, A. de SALES

1956, *The Social Organization of the LoWiili*, Oxford University Press, Londra. 1962, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa*, Tavistock, Londra. 1966, GOODY J. (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge University Press, Cambridge. 1969, *Comparative Studies in Kinship*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, Londra. 1972, *The Myth of the Bagre*, Clarendon Press, Oxford. 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge. 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1979). 1980 (coaut. S.W.D.K. Gandah), *Une récitation du bagré*, Armand Colin, Paris. 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1984). 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985). 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Armand Colin, Paris, 1986). 1987, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRANET Marcel

Sinolog francez, Marcel Granet s-a născut în localitatea Luc-en-Diois (Drôme, Franţa), în anul 1884. Elev la École Normale Supérieure (1904), devine profesor de istorie în anul 1907. La întoarcerea dintr-o călătorie în China, care a durat doi ani (1911-1913), este numit director de studii la École Pratique des Hautes Études. Ulterior, va profesa şi la École des Langues Orientales (1926) şi va conduce Institut des Hautes Études Chinoises. Va muri în anul 1940 la Sceaux, nu departe de Paris.

Specialist în problemele Chinei antice şi mai cu seamă în epoca numită feudală, analist remarcabil şi teoretician de anvergură în domeniile sociologiei religioase, rudeniei şi mitologiei, Granet este una dintre figurile importante ale şcolii de sociologie franceze. Elev al lui Durkheim şi Chavannes, apropiat al lui M. Mauss, el a exercitat o influenţă decisivă asupra dezvoltării ştiinţelor sociale în Franţa.

Îndepărtîndu-se de regulile erudiţiei clasice, Granet demonstrează că documentele cele mai vechi din tradiţia chineză – „terenul" său de lucru – vehiculează date pe care foarte adesea redactorii succesivi nu le înţeleg; astfel, acestea devin în comentariile literaţilor obiectul unei denaturări sistematice. Fără a se preocupa prea mult cu datarea documentelor, Granet operează secţiuni transversale în corpusuri vaste, alcătuite din documente considerate tradiţional ca ţinînd de epoci sau de categorii diferite. Printr-un demers subtil de relaţionare, utilizînd în acelaşi timp recurenţele, omologiile, opoziţiile, el aduce la suprafaţă straturi şi constelaţii de „fapte" pe care le consideră pertinente din punct de vedere sociologic. Astfel, Granet îşi extrage de aici materialul necesar pentru o reconstituire originală a culturii Chinei antice, care uimeşte printr-o minuţiozitate aproape etnografică: găsim aici reconstituite instituţii juridice arhaice, ritualuri, jocuri, prestaţii economice, dansuri, practici matrimoniale, atitudini etc. Interpretarea „genealogică" a acestei culturi conduce la o analiză diacronică: pornind de la definiţia unei

Atent atît la aspectele „tradiționale” ale societăților studiate, cît și la situațiile contemporane cu care acestea se confruntă (Zululand este unul dintre viitoarele bantustane sud-africane), Gluckman introduce în antropologia politică africană, urmînd exemplul lui Shapera, preocupări care evocă studiile lui G. Balandier și P. Mercier, în Franța. Titluri de lucrări precum *Custom and Conflict in Africa* (1956) sau *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963) dau foarte bine seamă de preocupările lui Gluckman legate de Africa „tribală” de după război: el caută să descopere conflictele interne, situațiile de divergență, ciocnirile de interese, răsturnările de ierarhii. Gluckman utilizează noțiunea de „conflict” pentru a descrie fapte care, departe de a pune în pericol unitatea corpului social, ilustrează mai degrabă capacitatea integratoare a sistemului organizator. Un conflict și modul de soluționare al acestuia pot deveni obiectul unei puneri în scenă rituale, menită să elibereze și să resoarbă în același timp exprimarea unor sentimente de rebeliune la adresa corpului social – arată Gluckman în *Frazer Lecture* din 1954 (reluată în 1963), *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, pornind în special de la un exemplu preluat de la swazi. Pe lîngă lucrările mai sus menționate, Gluckman a publicat mai multe studii (dintre care notăm *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, 1955) și numeroase articole, între care și un eseu despre riturile de trecere (1962); a editat, împreună cu E. Colson, volumul colectiv intitulat *Seven tribes of British Central Africa* (1951), care reprezintă un moment important în dezvoltarea antropologiei africaniste.

M. IZARD

► 1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester. 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford. 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Cohen & West, Londra. 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Manchester University Press, Manchester. 1962 (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. 1951 (coed. Colson E.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester University Press, Manchester.

GOODY Jack John Rankine

Antropolog britanic născut în 1919 la Londra, Jack Goody a fost profesor la Universitatea din Cambridge, unde a condus departamentul de antropologie. Africanist specializat în populațiile din Ghana (fosta Gold Coast), el întreprinde cercetări (1950-1952, 1956-1957, 1964-1966) în comunitățile lowiili, lodagaba și în vechiul regat Gonja, unde activitatea sa se desfășoară în paralel cu cercetările lui Esther Goody. A publicat mai multe studii asupra acestor societăți, între care o monografie astăzi clasică asupra populației lodagaba (1962) și două cărți despre inițierea în *bagre* (1972, 1980). Goody a publicat lucrări teoretice despre rudenie și familie (1969, 1976) – unde tratează subiecte precum : filiația dublă (cu privire în special la lodagaba), unifiliația, grupul domestic, economia familială – și problematica statului tradițional african (1966, 1971) – formarea statului, războiul, transmiterea puterii, „feudalismul” african. Cu privire la regatul Gonja, hinterlandul akan și nordul Ghanei (Salaga), demersul său este acela al unui istoric. Lui Goody îi datorăm lucrări de antropologie comparată asupra bucătăriei (1982), rudeniei și căsătoriei în Europa (1983).

Născută dintr-o preocupare mai veche (1960), tema principală a lucrărilor actuale ale lui Goody este aceea a rolului pe care-l joacă scrierea în istoria societăților. Pentru a prezenta dezvoltarea istorică a acestuia, Goody înțelege să acorde mai puțină atenție mijloacelor și modurilor de producție, în favoarea mijloacelor și modurilor de comunicare, adică a proceselor efective de producere și de reproducere a gîndirii. Trei dintre lucrările sale dezvoltă această temă dintr-o perspectivă comparativă. *The Domestication of the Savage Mind* (1977) studiază incidența reprezentării grafice a limbajului asupra formării proceselor cognitive. Scrierea și diferitele moduri de organizare a datelor pe care le permite aceasta (liste, tabele, matrice) stau la originea constituirii unei logici –

matrice primitive (de origine durkheimiană, dar inspirată dintr-o lectură eterodoxă a textului „Classique des Odes", 1919), Granet caută să schițeze geneza sistemului ideologic și social chinezesc pînă la începutul perioadei istorice (1929, 1934). Rezultatul astfel obținut va ridica nenumărate obiecții. Manifestînd un dezinteres declarat față de istoria evenimențială, el caută să înțeleagă mai ales modul cum s-a constituit „cultura" chineză și își propune să demonstreze permanența unui sistem de reprezentări comun, care fundamentează „ordinea" civilizațiilor, fără însă a neglija transformările, discontinuitățile (societate rurală/societate citadină) și nici existența subsistemelor legate de mediile specializate („șefii", confrerii în general, nobilime, cler, cărturari). Contribuția sa la înțelegerea universului mental al Chinei antice va fi astfel de neegalat.

Granet va fi socotit unul dintre maeștrii școlii de istorie a mentalităților și de antropologie istorică (Febvre, Leroi-Gourhan). P. Mus, G. Dumézil, care i-a fost elev, C. Lévi-Strauss se vor prezenta ca fiind formați de el. Cu toate acestea, perspectiva evoluționistă asumată de Granet, alături de conjecturile pe cît de ingenioase, pe atît de riscante pe care le face cu privire la organizarea socială arhaică a Chinei, vor discredita în ochii multora opera lui. Paradoxal, unele dintre ipotezele sale, eronate din punct de vedere istoric, vor sugera idei teoretice dintre cele mai fecunde. Granet este cel dintîi care va dezvolta o concepție pozitivă asupra prohibiției incestului, pe care el o pune în relație cu alianța matrimonială (1919). În teoria sa despre paternitate la chinezi (1939), el construiește diverse modele de schimb în cadru restrîns și generalizat: aceste concepții vor fi reluate, criticate și sistematizate de Lévi-Strauss în lucrarea *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Alte analize ale lui Granet, privind sistemul simbolic chinezesc (clasificarea, eticheta, opoziția dreapta – stînga, numerologia) sau percepția fenomenelor religioase din planul social, precum și reconstituirile unor ritualuri antice pe care le propune, inspiră și în zilele noastre numeroase lucrări de etnologie.

Y. GOUDINEAU

► 1919, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Leroux, Paris. 1922, *La religion des Chinois*, Gauthier-Villars, Paris. 1926, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Alcan, Paris. 1929, *La civilisation chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris. 1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Alcan, Paris. 1952, *La féodalité chinoise*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning – Imago, Oslo – Paris, 1981. 1953, *Études sociologiques sur la Chine*, PUF, Paris. 1955, „Présentation de l'œuvre posthume de Marcel Granet, *Le roi boit*", după R.A. Stein, *L'Année Sociologique*, seria 3, 1952: 9-105, Paris.

GRIAULE Marcel

Antropolog francez, Marcel Griaule s-a născut în 1898 la Aisy-sur-Armançon (Yonne, Franța). Format la școala lingvistului M. Cohen și a lui M. Mauss, în anul 1928 va efectua prima sa misiune de etnograf în Abisinia. De aici revine cu roade prețioase: observații de teren și manuscrise creștine deosebit de importante, în limbile gueză și amhară. Printre primele publicații ale sale se numără o lucrare de referință chiar și astăzi: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin* (1930) și un volum de călătorii, *Les flambeurs d'hommes* (1934), titlu evocînd supliciul, urmărit de autor ca martor ocular, la care a fost supus un regicid în piața publică.

31 martie 1931 reprezintă o dată decisivă nu numai pentru cariera lui Griaule, ci și pentru istoria etnologiei franceze, care își dobîndește acum certificatul de naștere oficial, ca disciplină de teren. Parlamentul a adoptat atunci o lege specială în vederea organizării misiunii Dakar-Djibouti, avînd ca obiective aducerea de colecții la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, inițierea și susținerea pe termen lung a unui program de cercetări etnografice. Chiar la începutul celor douăzeci și două de luni de activitate, timp în care vor prospecta 15 țări, Griaule și colaboratorii săi vor realiza primul contact cu dogonii din podișul Bandiagara, Sudanul francez (Mali). Astfel, dintr-o misiune concepută ca o expediție de anvergură continentală se va naște proiectul unei cercetări

în profunzime, concentrată asupra unei singure populații (doar ulterior investigațiile se vor extinde la toată aria culturală sudaneză). Proiectul lui Griaule care, pînă în 1937, va reveni de trei ori la dogoni, era acela de a alcătui un corpus de cunoștințe cît mai complet posibil, înglobînd într-un întreg semnificativ cultura materială, practicile sociale, riturile și, prin intermediul miturilor și credințelor, sistemele de reprezentări religioase și metafizice fundamentale. Această primă fază a operei lui Griaule a fost încununată de susținerea tezei sale de doctorat, *Masques dogons* (1938). Lucrarea voluminoasă și savantă, extraordinar de precisă în descrierea unor ritualuri lungi și complexe precum *sigi*, va deschide noi perspective pentru antropologia religioasă și îndeosebi pentru analiza unei noțiuni-cheie, *nyama*, a cărei clarificare este indispensabilă pentru înțelegerea mecanismului sacrificial. Izbucnirea celui de-al doilea război mondial a întrerupt cercetările pe teren. Numit, în 1943, profesor la Sorbona, Griaule va deveni titularul primei catedre de etnologie generală a Universității franceze. Opera sa va cunoaște o mutație substanțială la sfîrșitul anului 1946, cînd Griaule se întîlnește cu un bătrîn vînător dogon, Ogotêmmeli. În 1948 publică discuțiile sale cu acesta, într-un volum intitulat *Dieu d'eau*. Este momentul cînd realizează faptul că toate cunoștințele etnografice culese împreună cu echipa sa vreme de cincisprezece ani nu reprezintă decît o etapă preliminară unei cunoașteri mult mai profunde, mai autentice, anume aceea elaborată de către înțelepții dogoni; amploarea acesteia o înțelege abia acum, prin descoperirea unei cosmogonii, a unei metafizici și a unei religii ce îi situează pe dogoni „la înălțimea popoarelor antice, studiul acestora putînd fi de folos inclusiv cristologiei". Griaule se va angaja cu abnegație în această direcție, colaborînd foarte strîns cu G. Dieterlen. Moare prematur la Paris, în 1956, lăsînd în urmă o operă de referință, dar neterminată. În 1965, G. Dieterlen va publica, sub dubla lor semnătură, primul volum din lucrarea mai vastă *Renard pâle*, rezumatul mitologiei dogonilor.

A. ADLER

▶ 1930, *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1933, *Silouhettes et graffiti abyssins*, Larose, Paris. 1934, *Les flambeurs d'hommes*, Calmann-Lévy, Paris. 1935, *Jeux et divertissements abyssins*, EPHE, Paris. 1936, *La peau de l'ours*, Gallimard, Paris. 1938, *Jeux dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1938, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les Sao légendaires*, Gallimard, Paris. 1945, *Les grands explorateurs*, PUF, Paris. 1947, *Arts de l'Afrique Noire*, Éditions du Chêne, Paris. 1951 (coaut. G. DIETERLEN), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris. 1965 (coaut. G. DIETERLEN), *Le renard pâle*, t. I, fascicula 1, Institut d'Ethnologie, Paris.

SARRAUL A., 1957, *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française*, precedat de *Éloge funèbre*, Nouvelles Éditions Latines, Paris.

GRUP DE DESCENDENȚĂ

Expresia „grup de filiație" traduce, dar într-un mod mai degrabă nefericit, sintagma din limba engleză *descent group*, unde *descent* este o noțiune care prezintă, în literatura antropologică, trăsături polisemantice absente din conceptul franțuzesc de „filiație" (Dumont, 1971). Este deci preferabil să vorbim de „descendență" și „grup de descendență".

Noțiunea de „descendență" a fost folosită la început cu referire la *gens* (în sensul latinesc al termenului), în care s-ar fi reunit, prin intermediul unei descendențe presupuse sau fictive, familiile suverane din Roma arhaică (Maine, 1861). Descendența devine, în concepția lui L.H. Morgan (1877), o regulă de afiliere ce permite repartizarea indivizilor în *gentes* diferite, cu frontiere sociale bine delimitate. La Morgan, *gens* nu mai semnifică neapărat grupuri de familii, ci grupuri ireductibile la elementele lor constitutive și circumscrise prin faptul descendenței. Acesta este sensul exact pe care îl preia Rivers și care reproduce expresia franțuzească *groupe de filiation*, cu excepția tuturor celorlalte semnificații adăugate ulterior sensului inițial, de la noțiunea de

Pentru a da seamă despre complexitatea faptelor pe care această teorie nu le poate totuși clasifica, au fost elaborate cîteva concepte noi : acela de „afiliere complementară", de exemplu, cu referire la subordonarea altor raporturi de paternitate la modul de descendență dominant (Fortes, 1953), sau cel de „descendență dublă", care explică situația grupurilor patriliniare și a grupurilor matriliniare cu funcții diferențiate în cadrul societății. Reificarea grupurilor de descendență este completă atunci cînd li se atribuie o funcție economică : ideea că segmentele de descendență și organizarea acestora definesc accesul la resursele economice îi va încuraja pe unii antropologi cu simpatii în zona marxismului să vorbească despre un „mod de producție familial".

Această „teorie a descendenței" a fost criticată încă de foarte timpuriu și chiar de personalități din cadrul școlii britanice de antropologie. E.R. Leach (1961) pune în discuție pertinența clasificărilor operate din această perspectivă și arată că grupurile locale de descendență (*local descent groups*) se organizează în funcție de alte criterii și nu strict în raport cu descendența. Totodată, autori precum F. Barth sau adepții așa-numitei analize tranzacționale critică tocmai fundamentele teoriei grupurilor, cum ar fi ideea unei discontinuități formale între acestea.

Datele culese în principal din Noua Guinee i-au condus pe autorii americani la ipoteza conform căreia numai o descendență uniliniară ar permite constituirea de grupuri exclusive și la ideea existenței unor grupuri de descendență cognatică. Foarte puțin influențați de perspectiva britanică asupra grupului, conceput ca persoană morală, autorii americani au preferat să studieze raporturile dintre cultură și interacțiune. Grupul, în realitatea sa fenomenală, se analizează ca un ansamblu de interacțiuni limitate în timp și spațiu, dar guvernate de anumite norme culturale. Prin urmare, trebuie să distingem descendența ca factor cultural – cu alte cuvinte ca simplă reprezentare a unei ascendențe comune pe care orice cultură o investește cu o anumită valoare (Schneider, 1965) – de descendența ca regulă, care definește afilierea și organizează interacțiunea. Este posibil să existe descendenți dintr-un strămoș comun care, cu toate acestea, să nu efectueze aceeași activitate. Mai rămîne ideea unei ascendențe comune, determinînd categorii (*descent categories*) de agnați, de cognați sau de rude matriliniare, care nu se clasifică în funcție de o activitate comună. Grupul de descendență nu ia trăsăturile unei anumite entități sociale discrete decît atunci cînd o societate utilizează această reprezentare culturală pentru a organiza interacțiunea, în vederea unor obiective precise (Scheffler, 1965 ; Keesing, 1975). În acest caz, individul colectiv care este persoana morală nu mai este o entitate supraindividuală, care să-și prelungească existența dincolo de aceea a membrilor săi, ci corespunde pur și simplu unui ansamblu de persoane aflate în situație de interacțiune la momentul prezent, într-un loc determinat și reclamîndu-se dintr-o ascendență comună pentru a justifica asocierea lor în vederea realizării unor scopuri precise. Descendența cognatică sau nediferențiată va fi, în acest caz, susceptibilă de a defini atît un grup anume, cît și descendența uniliniară.

M. VERDON

• DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Haga – Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1978). – FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – MAINE H.J.S., 1861, *Ancient Law*, Murray, Londra (trad. fr. *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, A. Durand – P. Laureil, 1874, Paris). – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1935, „Patrilineal and Matrilineal Succession", în *Iowa Law Review*, 20 (trad. fr. „Succession patrilinéaire et matrilinéaire", în A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – RIVERS W.H.R., 1924, *Social Organization*, Kegan Paul, Londra. – SCHEFFLER H.W., 1965, *Choiseul Island Social Structure*, University of California Press, Berkeley.

► *Clan. Descendență*

„grup" a lui W.H.R. Rivers la cea de „persoană morală" a lui A.R. Radcliffe-Brown şi pînă la teoria sistemului de înrudire elaborată de E.E. Evans-Pritchard şi M. Fortes.

Rivers (1924) ajunge să definească noţiunea de „grup" cu mai multă claritate decît predecesorii săi. Activitatea comună, interesul comun nu sînt suficiente pentru a realiza un grup. Pentru ca un grup să se deosebească de celelalte grupuri este necesară o frontieră de natură socială şi o coeziune internă. Frontiera poate fi realizată printr-o regulă strictă de apartenenţă, prin intermediul căreia membrii grupului se vor deosebi fără echivoc de cei care nu sînt membri; organizarea internă va regla în funcţie de norme specifice raporturile dintre membrii grupului, conducînd astfel la solidaritatea necesară. Descendenţa va fi regula de apartenenţă care defineşte afilierea la clan, clanul devenind astfel o grupare uniliniară ce invocă o ascendenţă comună fictivă. Pentru a constitui grupuri discontinue, descendenţa trebuie să fie în mod necesar uniliniară, asemenea grupurilor pe care le formează. După Rivers, ideea unui grup de descendenţă – clan sau neam – care nu este uniliniar ar fi o contradicţie în termeni.

Rivers făcea distincţie între apartenenţă şi organizarea internă. Radcliffe-Brown (1935) le va confunda pe cele două, transformînd grupurile în persoane morale (în limba engleză: *corporations*). „Individul colectiv", persoana morală este, în raporturile pe care le întreţine cu lumea exterioară, unul, indivizibil şi nediferenţiat; se bucură în acelaşi timp de permanenţă, este înzestrat cu o durată ce se extinde dincolo de experienţele individuale; se află în posesia unui ansamblu de bunuri dintre care esenţiale sînt un teritoriu şi statutul membrilor săi. O linie de înrudire patriliniară sau un clan, de exemplu, se compune din descendenţii în linie agnatică dintr-un strămoş eponim: se spune despre unul dintre membrii acestui grup că se bucură de statutul de agnat, pe care i-l conferă tot grupul. Descendenţa patriliniară este condiţia dobîndirii unui anumit statut şi, astfel, este un mod de afiliere la grup. Dar, aşa cum, în măsura în care oferă acces la un statut, ea se bucură şi de o valoare „juridică" (termen care traduce cu aproximaţie englezescul *jural*), ea este determinantă şi în ceea ce priveşte o sumă întreagă de drepturi şi de îndatoriri, asociate unei poziţii sociale ce reglează comportamentele interpersonale din interiorul grupului. Astfel, descendenţa dirijează atît afilierea la grup, cît şi organizarea internă a acestuia; se manifestă atît ca un criteriu de apartenenţă, cît şi ca un sistem normativ.

Evans-Pritchard şi Fortes vor complica şi mai mult lucrurile, disociind organizarea internă a persoanelor morale, care ar ţine de sfera domesticului, de dimensiunea lor politică, aspect ce ar viza raporturile dintre persoanele morale. În societăţile fără stat, numite acefale, sistemul „de înrudire" va sta la baza organizării acestor raporturi, jucînd rolul unui sistem politic. Descendenţa uniliniară, constitutivă pentru neam şi segmentele acestuia, mai poate fi încă întîlnită, îmbinînd, pe baza unei ierarhii ancestrale, relaţiile politice stabilite între grupuri minimale care nu sînt altceva decît persoane morale. Dacă *rudenia* ordonează domeniul domestic şi rezidenţial, dezvoltînd o *reţea* de relaţii interpersonale, *descendenţa* domină politicul, conturînd în interiorul continuităţii de fiinţe grupuri discontinue. Pentru Evans-Pritchard (1940), grupurile minimale poartă o marcă locală, iar genealogia (la nueri) este o *reprezentare* a raporturilor politice între secţiuni teritoriale. Astăzi am putea spune că genealogia este o ideologie politică. Fortes (1969) nu consideră că aceste grupuri minimale sînt grupări locale, ci mai degrabă segmente de înrudire (la tallensi), recrutate pe baza descendenţei. Sistemul de înrudire nu mai este, astfel, simpla reprezentare a unei ordini iniţial teritoriale, ci mecanismul care ordonează raporturile dintre grupele de descendenţă. Descendenţa cumulează, prin urmare, trei funcţii: defineşte afilierea la un grup (segment de înrudire), organizează comportamentele interpersonale în interiorul grupurilor şi reglează raporturile dintre segmentele unui neam, constituind astfel sistemul de înrudire. Descendenţa nu va mai avea, deci, o simplă valoare „juridică", ci una „politico-juridică" (*political jural*) şi va putea sta astfel la baza unei veritabile „teorii a descendenţei", cu pretenţia de a furniza o explicaţie, pornind de la constituirea grupurilor de descendenţă, pentru o zonă considerabilă din etnografia societăţilor aşa-zis primitive.

GRUP DOMESTIC

Este indicat ca noţiunile de „familie”, „casă” şi „grup domestic” (în limba engleză: *family*, *household*, *domestic group*) să nu fie considerate ca sinonime. Într-adevăr, acestea se raportează la realităţi de ordin diferit, pe care este util să le distingem în mod analitic. Noţiunea de „familie” se referă la raporturile de rudenie stabilite între membrii acesteia, în timp ce noţiunea de „casă” (căminul din Vechiul Regim, menajul din statisticile moderne) trimite la folosirea în comun a unor facilităţi şi a rezidenţei în general, iar noţiunea de „grup domestic” desemnează ansamblul de indivizi care îndeplinesc în comun şi zilnic sarcinile de producţie necesare în vederea supravieţuirii şi consumă împreună produsele muncii lor. Este vorba, aşadar, despre principii de organizare distincte din punct de vedere logic şi care duc, în cazul multora dintre societăţile studiate de etnologi, la constituirea unor unităţi sociale diferite în ceea ce priveşte conţinutul.

M. Fortes (1958) a demonstrat că, în interiorul unei societăţi, elementele componente ale grupurilor domestice, luate la un anumit moment din istoria lor, nu sînt suficiente pentru a revela forma culturală predominantă de organizare domestică (*internal structure of domestic group*), chiar dacă aceasta poate fi atestată din punct de vedere statistic, şi că ar fi necesar ca această compoziţie a lor să fie pusă în legătură cu diferitele etape ale „ciclului dezvoltării domestice”.

G. LENCLUD

● BENDER D.R., 1967, „A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-residence and Domestic Functions”, în *American Anthropologist* 69 (5): 493-504. – FORTES M., 1958, „Introduction”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

► *Familie. Producţie domestică*

H

HALUCINOGENE

Termenul de „halucinogene” este de dată relativ recentă, din jurul anului 1950. Este utilizat pentru a caracteriza substanțele care, consumate chiar și în cantități mici, modifică percepția și provoacă halucinații. Termenul nu este întru totul satisfăcător, deoarece anumite substanțe, cum ar fi alcoolul, atunci cînd doza consumată devine toxică, pot afecta substanțial metabolismul și pot provoca modificări în funcționarea gîndirii și a comportamentului, fără a duce însă, de fapt, la halucinații.

Omul a descoperit cu siguranță proprietățile halucinogene ale unor plante încă de foarte timpuriu; unii cercetători au susținut chiar ideea că acestea s-ar afla la originea noțiunii de „zeu” și a conceptului de „celălalt tărîm”. Nu avem alte dovezi în sprijinul utilizării halucinogenelor din cele mai vechi timpuri, în afara reprezentărilor figurate de plante sau de motive executate sub influența lor, ori a descrierilor privind efectele acestora întîlnite în diferite texte. Astfel, nimic nu a putut confirma ipoteza conform căreia cornul-de-secară ar fi fost utilizat în cadrul misterelor de la Eleusis sau că *soma* din textele vedice este buretele-pestriț, pe care indo-europenii l-ar fi cunoscut înainte de a ajunge în India.

Halucinogenele de origine vegetală naturală pot fi împărțite în două mari grupe: 1) cele care conțin azot și sînt alcaloide sau baze înrudite; 2) cele care nu conțin azot, cum ar fi cînepa indiană. Mai multe alcaloide halucinogene conțin compuși chimici ce pot fi regăsiți și în neurohormonii sistemului nervos central.

Observațiile etnologilor demonstrează că folosirea halucinogenelor este rezultatul unei pregătiri mai mult sau mai puțin ritualizate sau inițiatice și că ea presupune întotdeauna o foarte bună cunoaștere a efectelor care se pot obține din amestecuri și din dozaje. Practicile șamanice și divinatorii, fenomenele de transă sau de posesiune includ adeseori, dar nu obligatoriu, consumul de plante halucinogene.

Cu toate acestea, nu toate societățile au utilizat întregul evantai de halucinogene pe care le aveau la dispoziție în flora înconjurătoare, de exemplu speciile răspîndite în toată lumea cum ar fi ciumăfaia sau diferite tipuri de ciuperci. Unele au fost chiar interzise. Este cazul civilizației creștine, care consideră că folosirea solanaceelor euroasiatice (măselarița, beladona, mătrăguna și ciumăfaia), a cornului-de-secară sau a bureților-pestriți – aceștia din urmă fiind încă în uzul șamanilor siberieni – ține de practicile magice și vrăjitorești. Utilizarea unei alte plante halucinogene, celebră pentru lumea veche, anume cînepa indiană, provenind evident din Asia Centrală, este mai răspîndită în Africa și Asia decît în Europa, unde nu există un alt halucinogen important. În Noua Guinee, aflăm menționate specii diverse de halucinogene locale, doar că acestea, conform informațiilor care ne stau la dispoziție, nu au fost studiate din punct de vedere chimic pînă acum. Singurul halucinogen propriu Africii este *iboga*, folosită în Africa Centrală.

Lumea nouă a furnizat cele mai multe halucinogene. Mexicul, în primul rînd, cu *peyotl*, un cactus mic cu mescalină, apoi diferite ciuperci din familia agaricaceelor și două specii de rochița-rîndunicii (convolvulacee), dintre care unul, *ololiuqui*, posedă un

principiu activ foarte apropiat de LSD, halucinogen semisintetic. Anzii, la rîndul lor, unde s-a descoperit relativ tîrziu un alt tip de cactus (un *Trichocereus*) cu mescalină. În fine, Amazonia, cu *Banisteriopsis*, *Adenanthera*, *Virola*, *Brugmansia*, ca să nu le amintim decît pe cele principale, este terenul unde se întîlnesc formele cele mai diversificate, de la cele foarte elaborate și ritualizate la cele banalizate, de utilizare a plantelor halucinogene.

C. FRIEDBERG

● ALLAIN P., 1973, *Hallucinogènes et société. Cannabis et peyotl, phénomènes culturels et mondes de l'imaginaire*, Payot, Paris. – FRIEDBERG C., 1960, „Utilisation d'un cactus à mescaline au nord du Pérou (*Trichocereus pachanoï* Brit. et Rose)", în *Actes du VI^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, t. II, Paris. – FRIEDBERG C., 1965, „Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud", în *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 12: 403-437, 550-594, 729-780. – FURST P.T. (ed.), 1972, *Flech of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers (trad. fr. *La chair des Dieux, l'usage rituel des psychédéliques*, Le Seuil, Paris, 1974). – HARNER M.J. (ed.), 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, Londra. – HEIM R., WASSON R.G., 1958, *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Éditions du Museum National d'Histoire Naturelle, Paris. – HOFFER A., OSMOND H., 1967, *The Hallucinogens*, Academic Press, New York. – LA BARRE W., 1938, *The Peyote Cult*, Yale University Press, New Haven. – LEWIN L., 1970, *Phantastica. Drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*, Payot, Paris. – SCHULTES R.E., HOFMANN A., 1979, *Plants of the Gods*, McGraw Hill, Maiden Head (trad. fr. *Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie*, Berger-Levrault, Paris, 1981).

HAUDRICOURT André Georges

Antropolog, lingvist și naturalist francez, André Georges Haudricourt s-a născut la Paris, în anul 1911. Inginer agronom în 1931, diplomat în fitopatologie și genetică în 1932, el frecventează cursurile lui Mauss la Collège de France, se formează ca geograf (1933), lucrează în URSS la Institutul de Fitotehnie condus de N. Valivov (1933-1934) și își desăvîrșește la Paris formația de botanist (1936). Cercetător la Laboratoire de Botanique Apliquée de pe lîngă Musée National d'Histoire Naturelle, își face intrarea la CNRS în 1939 (secția de biologie vegetală); din anul 1944 se îndreaptă spre lingvistică. Detașat, în perioada 1948-1949, la École Française d'Extrême Orient (Hanoi), Haudricourt va efectua mai multe călătorii în Noua Caledonie (1959-1960, 1962-1963) și în Extremul Orient (între 1966 și 1973).

Opera lui Haudricourt se structurează în jurul a trei centre principale de interes: istoria tehnicilor, cultivarea plantelor, lingvistica. În privința istoriei tehnicilor, cu aplicație la atelaj și la plug, Haudricourt arată că studiul unei tehnici sau al unui obiect ține de o metodologie specifică, că inovațiile tehnice nu au loc decît în anumite circumstanțe ale mutațiilor economice și sociale, că tehnologia se adaptează societății și nu invers. Abordînd studiul plantelor cultivate din trei perspective (botanică, lingvistică, etnologie), Haudricourt va iniția o nouă disciplină, care, în cursul ultimelor decenii, și-a cîștigat în mare parte autonomia: etnobotanica; cu privire la același obiect, aceasta articulează din punctul de vedere al experienței trăite a grupului cunoștințe, practici culturale, credințe și reprezentări – demers ce va fi sistematizat, pentru ansamblul raporturilor dintre om și mediul înconjurător natural, sub denumirea de etnoștiință. În domeniul lingvisticii, fonologia ilustrează cel mai bine preocupările lui Haudricourt, începînd cu studiul limbilor slave și al rusei în special: contribuțiile sale se îndepărtează de fonologia structurală, pentru a se concentra mai mult asupra studiului genetic al diverselor trăsături fonologice. General vorbind, Haudricourt se inspiră din lingvistică pentru a pune în practică un demers antropologic ce privilegiază comparația și dimensiunea istorică a fenomenelor tehnice și culturale.

P. DIBIE

1949 (coaut. L. Hédin), *L'homme et les plantes cultivées*, Gallimard, Paris. 1949 (coaut. A. Juilland), *Essai pour une histoire structurale du phonétisme français*, Klincksieck, Paris. 1955 (coaut. M. Jean-Brunhes Delamare), *L'homme et la charrue à travers le monde*, Gallimard, Paris. 1967 (coaut. J.M.C. Thomas), *La notation des langues. Phonétique et phonologie*, Institut Géographique National, Paris. 1972, *Problème de phonologie diachronique*, SELAF, Paris. 1978 (coaut. C. Hagège), *La phonologie panchronique*, PUF, Paris. 1987, *Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HĂRŢI ETNOGRAFICE

Dezvoltarea cartografiei etnologice (reprezentarea distribuţiei spaţiale a trăsăturilor sau ariilor culturale) a fost strîns legată de principalele curente de gîndire care au dominat disciplina la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea: antropogeografia (Ratzel), difuzionismul şi istoricismul, puternic înrădăcinate în ţările de limbă germană (Frobenius, Graebner, Schmidt), în Scandinavia (Aarne, Krohn) şi în Statele Unite (Wissler, Kroeber). În funcţie de tendinţele specifice acestor diferite şcoli, metoda cartografică a fost utilizată, în proporţii variabile, pentru: 1) delimitarea regiunilor etnografice (*ethnographisches Land*, Ratzel), a cercurilor culturale (*Kulturkreise*, Frobenius, apoi Graebner, 1911: 132-133), a ariilor culturale care au un centru şi o periferie (lucrările lui Wissler, 1926); 2) distingerea fenomenelor de difuziune în raport cu durata lungă, distribuirea spaţială a faptelor fiind considerată o proiecţie a proceselor istorice (lucrările lui Graebner despre Australia, Polinezia şi Melanezia, ale lui Nordenskjöld, 1919, despre America de Sud etc.); 3) analizarea afinităţilor sau diferenţelor dintre regiunile naturale şi culturale (Kroeber, 1939). După această primă dezvoltare, cartografia faptelor culturale şi teoriile difuzioniste care formau adesea substratul lor au căzut în dizgraţie (în Statele Unite şi în ţările Europei de Vest) din pricina influenţei funcţionalismului, care postula recurgerea la analize totalizante la scară mică. Din acest moment, elaborarea hărţilor etnologice a fost considerată sterilă, chiar suspectă, reproşîndu-i-se acestei tehnici că petrifică realităţi complexe şi mobile şi că se bazează pe o concepţie atomistă despre cultură. Totuşi, situată în afara modelor şi a curentelor dominante ale disciplinei, etnocartografia a cunoscut, din anii '20 şi pînă în zilele noastre, o dezvoltare continuă şi remarcabilă în ţările Europei de Nord, ale Europei Centrale şi de Est, prin intermediul realizării atlaselor naţionale (*Atlasul folclorului elveţian*), regionale (*Atlasul etnografic al Slovaciei*) sau continentale (*Atlasul etnologic al Europei şi al ţărilor vecine*, realizat sub îndrumarea lui Zender şi Bratanić). Mai mult sau mai puţin continuatoare ale difuzionismului, şcolile de areologie şi de stratigrafie culturală (şcoala de la Viena, şcoala finlandeză), care au reprezentat nişte realizări gigantice prin cantitatea de materiale acumulate, au găsit un context extrem de favorabil pentru emergenţa lor în: 1) perioadele de afirmare a identităţii naţionale, regionale sau în revendicările extrateritoriale (rolul de pionierat al Poloniei în materie de cartografie culturală; aria acoperită de *Atlas der deutschen Volkskunde*, 1928-1938, care se referă la toate ţările şi regiunile germanofone); 2) naţiunile cu o puternică tradiţie muzeografică sau arhivistică (ţările scandinave: *Atlas de folclor suedez*); 3) statele în care cercetarea este centralizată şi planificată (ţările din Est, în care academiile de ştiinţe au dat un impuls decisiv acestor proiecte colective de largă respiraţie). Toate aceste lucrări etnocartografice asupra Europei (şi cele, de acum mai rare, asupra societăţilor exotice – Iran, anumite ţări din Africa etc.) afişează, în aparenţă, aceleaşi intenţii (colectarea sistematică a datelor şi studierea distribuirii lor) şi se bazează pe aceleaşi principii: repartizarea punctelor de anchetă („locuri-martor") potrivit unei dispuneri sistematice în reţea a ariei studiate, elaborarea chestionarelor, o colectare uniformă a materialelor, o tratare tipologică a datelor, o transcriere cartografică analitică, cel mai adesea sub forma unor simboluri repartizate pe puncte (vezi, pentru aceste metode, Wildhaber, 1972). Toţi autorii sînt de părere că un atlas sau o

hartă nu reprezintă niciodată un scop în sine, ci un instrument sau, pentru a relua o expresie a lui Bratanić (1978), *a scientific half-product*. Putem să ne întrebăm pentru ce e nevoie de un asemenea instrument. În acest punct, obiectivele sînt divergente şi pot fi distinse, schematic, patru mari tendinţe care nu se exclud reciproc: 1) o tendinţă *pragmatică*, potrivit căreia cartografia etnologică este un mijloc eficace (înainte) pentru colectarea, arhivarea şi indexarea datelor şi pentru prezentarea distribuţiei lor (după aceea); această cartografie „minimă" nu are altă pretenţie în afara celei de a ajunge la o constatare, de a oferi un „instrument de însumare sinoptică" (M. Maget); 2) o tendinţă *areologică*, cartografia fiind considerată în acest caz un mijloc de delimitare, prin suprapunerea mai multor serii de trăsături, a ansamblurilor macro- sau microculturale (*ethnoareal-typology* a lui Y.U. Bromley, „zonele folclorice" ale lui A. de Van Gennep), de reperare a ariilor izolate, a frontierelor, a zonelor de contact; 3) o tendinţă care vizează *evoluţia* şi *difuziunea*, delimitată cronologic, a fenomenelor, care, potrivit termenilor lui J.J. Voskuil, îşi are „minimaliştii" şi „maximaliştii" săi. În primul caz se pune problema de a trasa difuziunea, delimitată cronologic, a unui fenomen particular (difuziunea obiceiului bradului de Crăciun către zonele romande şi italiene ale Elveţiei, plecînd din regiunile germanice), pe cînd în cel de-al doilea caz trebuie reconstituite, prin examinarea hărţilor de distribuţie sincronică, procese istorico-culturale multiseculare; un asemenea demers aduce cu sine artificii de metodă şi se izbeşte, adesea, de complexitatea „micro-istoriilor" care dezmint marile reconstrucţii (v. Voskuil, 1982-1983); 4) o tendinţă care vizează, pe baza confruntării unei serii de hărţi, distingerea *corelaţiilor* dintre proprietăţi, trăsături şi instituţii atestate în acelaşi spaţiu cultural. Această *cartografie problematică* a fost auxiliarul mai multor cercetări importante (Parain, 1937; Clément, 1948, şi lucrările etnoistoricilor care au evidenţiat coocurenţe semnificative între obiceiuri succesorale, tipuri de grupuri domestice şi modele de autoritate în societăţile europene). Totuşi, cartografia nu este decît un mijloc, între atîtea altele, de a pune în evidenţă corelaţiile. În mod semnificativ, întreprinderea etnografică cu cea mai mare contribuţie, pe plan mondial, la punerea în lumină a corelaţiilor nu are nimic dintr-un atlas, în afara numelui (*Ethnographic Atlas* al lui Murdock, 1967, conţinînd tabele de date referitoare la 862 de societăţi).

Pe urmele criticilor funcţionaliste, mai mulţi autori au subliniat limitele etnocartografiei: fiind prizonierele unui spaţiu cu două dimensiuni, hărţile nu redau (sau o fac prost) variantele sociale la scara unei localităţi, reprezintă forme fără să ţină seama de varietatea funcţiilor etc. Totuşi, prin rigoarea pe care o impune şi prin problemele pe care le scoate la lumină, cartografia faptelor culturale rămîne un puternic instrument euristic. „E la modă să rîzi de această metodă laborioasă, nota Lowie, însă eficacitatea sa profilactică rămîne inegalabilă." Să semnalăm şi cîteva progrese recente: recurgerea la informatică a facilitat realizarea unor hărţi cu corelaţii multiple; stabilirea unor „hărţi mentale" (Gould, White, 1974), care reproduc frontierele atribuite de vorbitori ariei lor de apartenenţă, permite aprecierea diferenţelor dintre spaţiile trăite şi percepute, pe de o parte, şi cele construite pe baza distribuirii trăsăturilor culturale, pe de altă parte. În sfîrşit, să notăm că etnocartografia nu se reduce la realizarea unor atlase şi că ea poate fi şi un excelent mijloc pentru studierea unei societăţi locale (de exemplu, analiza microcartografică a unui sat din India centrală făcută de Chambard, 1980).

C. BROMBERGER

● BERTIN J., 1967, *Sémiologie graphique*, Mouton – Gauthier-Villars, Paris. – BRATANIĆ B., 1978, „Ethnological Cartography and Atlases", în J. Cuisenier (ed.), *Europe as a Cultural Area*, Mouton, Paris – Haga: 95-122. – BROMBERGER C., DIGARD J.-P., 1975, „Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran", în *Objets et Mondes*, XV (1): 7-24. – BRUNET R., 1987, *La carte, mode d'emploi*, Fayard – Reclus, Paris. – CHAMBARD J.-L., 1980, *Atlas d'un village indien: Piparsol, Madhya Pradesh (Inde centrale)*, Éditions de l'EHESS, Paris. – CLÉMENT P., 1948, „Le forgeron en Afrique noire", în *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, II: 35-58. – GOULD P., WHITE R., 1974, *Mental Maps*, Pelican Books, New

GRAEBNER, F., 1911, *Methode der Ethnologie*, C. Winter, Heidelberg. – KROEBER A.L., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California. – „L'ethnocartographie en Europe", în *Technologies, Idéologies, Pratiques*, 1982-1983, (1-4). – MURDOCK G.P., 1967, *Ethnographic Atlas*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh. – NORDENSKIÖLD E., 1919, *An Ethnographical Analysis of the Material Culture of two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Oxford University Press, Göteborg – Erlander – Söner (trad. fr. *Analyse ethnogéographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Genet, Paris, 1929). – PARAIN C., 1979, „Les anciens procédés de battage et de dépiquage en France (1937)", în *Outils, ethnies et développement historique*, Éditions Sociales, Paris: 17-28. – VOSKUIL J.-J., „Les limites de la méthode cartographique", în *Technologies, idéologies, pratiques*, 1982-1983, 4 (1-4): 105-116. – WILDHABER R., 1972, „Folk Atlas Mapping", în Dorson R. (ed.), *Folklore and Folklife, an Introduction*, University of Chicago Press, Chicago: 179-196. – WISSLER C., 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford University Press, Londra – New York.

HERSKOVITS Melville Jean

Antropolog american, Melville Jean Herskovits s-a născut în 1895 la Bellefontaine, Ohio şi a murit în 1963 la Evanston, Illinois. A studiat antropologia la Universitatea Columbia, unde a frecventat cursurile lui A. Goldenweiser, E.C. Parsons, T. Veblen şi mai cu seamă pe cele ale lui F. Boas, care a exercitat asupra lui o mare influenţă. Şi-a susţinut teza de doctorat (PhD) în 1923. În 1927 iniţiază, la Northwestern University (Evanston), primul program american de studii africane; aici, în 1961, va deveni titularul primei catedre de studii africane din Statele Unite. Opera lui Herskovits este foarte bogată – a publicat peste cinci sute de articole – şi vizează mai multe domenii: antropologia fizică, muzica, arta, folclorul, religia, economia, psihologia şi studiul modificărilor culturale. Adevărat susţinător al relativismului cultural, lui îi datorăm în special faptul de a fi inaugurat studiul ştiinţific asupra negrilor din Lumea Nouă.

Pionier în materie de delimitare a ariilor culturale africane (1924), autor al unei lucrări despre civilizaţiile pastorale din Africa Orientală (1926), Herskovits va întreprinde, în 1928, împreună cu soţia sa Frances Herskovits, prima sa cercetare de teren în străinătate, la „Bush Negroes" şi la populaţia urbană din Surinam (1934, 1936): din această perioadă datează interesul pentru studiul relaţiilor istorice dintre Africa şi cele două Americi, care-l va urmări toată viaţa. Vreme de cincisprezece ani se va consacra cercetării Americilor negre, din Brazilia pînă în Statele Unite: realizează primul inventar etnografic al societăţilor rurale din Haiti (1927) şi Trinidad (1947) şi redactează principala sa lucrare, *The Myth of the Negro Past* (1941), în care arată bogăţia trecutului negrilor americani, pe care îl identifică şi îl analizează pornind de la noţiuni precum „africanism", „sincretism" şi „reinterpretare".

Anchetele lui Herskovits din Africa Occidentală, mai cu seamă cele de la Dahomey (Benin), au inspirat multiple studii care au şi fost publicate (1938b); contribuţia sa la teoria generală cuprinde o lucrare despre funcţia aculturaţiei (1938a), unul dintre primele tratate de antropologie economică (1940) şi o lucrare în care se face bilanţul concepţiilor sale: *Man and His Works* (1948).

Herskovits a jucat un rol fundamental în formarea mai multor generaţii de africanişti şi de afro-americanişti americani. Numele său nu poate fi separat de acela al lui F. Herskovits, care a publicat mai multe lucrări alături de soţul ei, iar după moartea acestuia a antologat principalele lui articole referitoare la America africană (1966).

R. PRICE

1924, „A Preliminary Consideration of the Cultural Areas of Africa", în *American Anthropologist* 26: 50-64. 1926, „The Cattle Complex in East Africa", în *American Anthropologist* 28: 230-272; 361-380; 494-528; 633-644. 1928, *The American Negro: A Study in Racial Crossing*, A. Knopf, New York. 1934 (coaut. F. Herskovits), *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, Whittlesey House, New York. 1936 (coaut. F. Herskovits), *Suriname*

Folklore, Columbia University Press, New York. 1937, *Life in a Haitian Valley*, A. Knopf, New York. 1938a, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J.J. Augustin, New York. 1938b, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, J.J. Augustin, New York. 1940, *The Economic Life of Primitive People*, A. Knopf, New York (reed., *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York, 1952). 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York (trad. fr. *L'héritage noir : mythe et réalité*, Payot, Paris, 1966). 1947 (în colaborare cu F. Herskovits), *Trinidad Village*, A. Knopf, New York. 1948, *Man and His Work : The Science of Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York (reed., *Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York, 1955) (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967).

• HERSKOVITS F. (ed.), 1966, *The New World Negro*, University of Indiana Press, Bloomington. – SIMPSON G.E. (ed.), 1973, *Melville J. Herskovits*, Columbia University Press, New York.

HERTZ Robert

1. *Omul și opera*

Dintre toate pierderile de război suferite de grupul de colaboratori de la *L'Année Sociologique* reuniți încă din 1898 sub conducerea lui É. Durkheim, moartea lui Robert Hertz a fost cu siguranță cea care a afectat cel mai mult dezvoltarea antropologiei. Această apreciere este împărtășită de majoritatea celor care, impresionați de importanța lucrărilor publicate de către Hertz în timpul vieții și de amploarea proiectului intelectual ce-i însuflețea opera neterminată, s-au străduit atît în Franța (M. Mauss), cît și în Marea Britanie (E.E. Evans-Pritchard) să adune rezultatele cercetărilor sale și să-i comenteze aspectele cele mai novatoare.

Hertz s-a născut la Saint-Cloud, lîngă Paris, în 1881. Absolvent al École Normale Supérieure și profesor licențiat în filosofie (1904), colaborează încă din 1905 la publicația *L'Année Sociologique*. Între anii 1904 și 1906, Hertz locuiește la Londra, unde va reuși să colecteze cu mare entuziasm – aproape că învață limba populației dayak din Borneo – o vastă documentație etnografică din care va extrage, mai tîrziu, materia lucrărilor sale. Întors în Franța, pentru o scurtă perioadă de timp va preda filosofia la liceul din Douai, după care va fi numit profesor la École Pratique des Hautes Études. Eseul despre „reprezentarea colectivă a morții" este publicat în 1907, în *L'Année Sociologique*; studiul său cel mai cunoscut, despre „preeminența mîinii drepte", va apărea în 1909. În perioada petrecută la Londra, la British Museum, Hertz concepuse un plan pentru o lucrare mai vastă, despre „păcat și expierea lui", al cărei material era deja în anul 1912, o știm de la M. Mauss, „adunat, comentat, elaborat" și care era menită să ia forma unei lucrări consacrate în totalitate problemei impurității. Chiar dacă era atît de dedicat studiului „fenomenelor religioase și în același timp morale" (M. Mauss), Hertz descoperă în 1911 satul Cogne din Val d'Aoste (Italia) unde, în anul următor, va întreprinde o anchetă cu privire la cultul local al Sfîntului Besse. Astfel, are ocazia de a-și manifesta din plin talentul de observator prin lucrările sale de „folclor mitologic comparat". În tot acest timp, Hertz nu va separa activitatea didactică și lucrările de cercetare de preocupările politice și sociale. A fost editor și animator al periodicului *Cahiers du socialiste*, în vreme ce soția sa, Alice Hertz, organiza primele grădinițe de copii din Franța. La izbucnirea războiului tocmai elaborase un proiect pentru o lucrare despre „legendele și cultul stîncilor, munților și izvoarelor", în prelungirea cercetării despre Sfîntul Besse, și un altul de extindere asupra mitologiei elene a cercetărilor sale pe tema stîncilor. În 1915, sublocotenentul Hertz se află pe front, aproape de Etain (Meuse), unde își va petrece „ultimele luni din viață în compania «răcanilor din Mayenne și de prin alte părți», care îi vor oferi ultimele satisfacții de folclorist" (A. Hertz). Cade la 13 aprilie, în cursul „atacului inutil și sîngeros" (M. Mauss) de la Marcheville-en-Woëvre. Hertz avea 32 de ani.

Hertz a lăsat în urma sa un număr impresionant de însemnări destinate unei lucrări despre păcat. Mauss a editat paginile „aduse pînă la o formă aproape definitivă" (1922,

reeditate în 1988) şi a consacrat manuscrisului neterminat al prietenului său un curs de patru ani la Collège de France. Eseurile publicate, studiul postum despre proverbe şi un lung rezumat al lucrării lui K.K. Grass despre sectele ruseşti au fost reunite de către Mauss într-un volum publicat sub titlul *Mélanges de sociologie et de folklore* (1928, reeditat în 1970). Traducerea în limba engleză, efectuată de R. şi C. Needham, a celor două memorii ale lui Hertz despre „reprezentarea colectivă a morţii" şi „preeminenţa mîinii drepte" – intitulată *Death and the Right Hand* (1960) – la iniţiativa lui Evans-Pritchard, care a susţinut la Oxford un curs despre Hertz, a readus în atenţia comunităţii de antropologi anglo-saxoni o operă deja uitată în Marea Britanie (L. Dumont).

Hertz reia, în esenţă, cadrul de gîndire şi regulile de metodă elaborate de Durkheim. Obiectul cercetării se constituie în prealabil ca un *fapt social*; aşa se face că, în studiul său despre preeminenţa mîinii drepte, asimetria organică este analizată din punctul de vedere al ideilor şi al valorilor ataşate acesteia, „idealizarea dreptei" şi „interdicţiile ce marchează mîna stîngă", adică o ideologie inserată într-un model de ordine. Conform doctrinei lui Durkheim, care definea faptele sociale ca „sisteme obiective de idei", noţiunea de „reprezentare colectivă" joacă un rol esenţial în lucrările lui Hertz. Apoi, faptul social de analizat este supus unei definiri generice cu funcţia de a-i degaja esenţa, pornind de la varietatea manifestărilor sale culturale. Ca şi la Durkheim, comparatismul valorificat aici debutează prin explorarea unui univers de cultură clar delimitat. Practicile mortuare ale populaţiei dayak deţin într-un fel, în lucrările lui Hertz despre moarte, poziţia pe care o ocupă totemismul australian în *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Totuşi, asemenea lui Mauss, Hertz se îndepărtează în mai multe privinţe de orientările maestrului său, prin faptul că aplică o metodă care ţine seama şi de complexitatea faptelor. Dacă Hertz a putut fi considerat un precursor al analizei structurale, aceasta se datorează cu siguranţă faptului că el s-a străduit să deceleze, din interiorul unui ansamblu de date foarte atent delimitate, doar acele relaţii semnificative care pot oferi inteligibilitate ansamblului. Ipoteza lui Hertz conform căreia moartea nu este decît o „iniţiere" se sprijină pe analiza minuţioasă a raporturilor dintre trei elemente: corpul defunctului, sufletul său şi cei rămaşi în viaţă.

Numeroase lucrări ale antropologiei moderne, mai cu seamă cele despre clasificări (Needham, 1973), au fost parţial inspirate de cercetările lui Hertz.

M. IZARD, G. LENCLUD

[illegible]. *Hertz şi antropologia britanică*

După ce multă vreme au ignorat lucrările lui Hertz, ca de altfel şi pe cele ale lui Mauss, antropologii britanici au ajuns destul de tîrziu, mulţumită lui Evans-Pritchard şi Needham (1973), să se bucure de moştenirea intelectuală lăsată de acest precursor al antropologiei structurale. Totuşi, chiar dacă opera sa a exercitat o oarecare influenţă dincolo de Canalul Mînecii, doctrina lui Hertz, la fel ca şi aceea a lui Durkheim şi a şcolii franceze de sociologie în general, a fost considerabil simplificată. Astfel, au fost transmise eronat nenumărate aspecte ale tezelor lui Durkheim şi ale lui Mauss cu privire la opoziţia dintre sacru şi profan şi a fost neglijată, mai cu seamă de către A.R. Radcliffe-Brown (1939), adevărata importanţă a lecţiilor durkheimiene despre funcţia simbolurilor.

Maniera în care vor citi antropologii britanici opera lui Hertz despre clasificările dualiste ilustrează foarte bine această asimilare reductivă. Hertz evidenţiază existenţa universală a schemelor clasificatorii, aplicate lumii şi societăţii şi luînd o formă dualistă de tip stînga/dreapta, principiu masculin/principiu feminin, lumină/întuneric, răsărit de soare/apus de soare etc. El a formulat ipoteza conform căreia aceste scheme pot demonstra prezenţa, în toate societăţile, a opoziţiei dintre sacru şi profan. Hertz şi-a explicat ideea într-o manieră mai complexă. Desigur, a spus el, această opoziţie trebuie raportată la un dualism inerent modurilor de organizare (descendenţă masculină/descendenţă feminină, rol ritual activ al bărbaţilor/rol ritual pasiv al femeilor, cu referire la societăţile polineziene). Dar opoziţia dintre sacru şi profan acoperă într-un

Hocart a făcut obiectul unei critici severe venite din partea lui A.R. Radcliffe-Brown (1952), în timp ce Evans-Pritchard o repune în drepturi, datorîndu-i probabil faptul de a se fi îndepărtat de funcţionalism şi de a-şi fi îndreptat interesul spre istorie. În Marea Britanie, opera lui Hocart îşi va găsi apărători printre foştii săi colegi de la University College, Eliott Smith şi Perry; Lord Raglan, prietenul său apropiat şi executorul său testamentar, s-a ocupat de editarea postumă a lucrărilor; lui îi datorăm reeditarea volumului intitulat *Castes* (1950) şi a schiţei pentru *The Northern States of Fiji* (1952), rămasă neterminată. Antropologii francezi i-au receptat favorabil scrierile: M. Mauss va recunoaşte în ele poziţii apropiate de ale sale, referitoare la ritual şi la schimb; C. Lévi-Strauss şi L. Dumont i-au salutat rigoarea şi profunzimea; în Statele Unite, opera sa a fost apreciată de către M. Sahlins. Condescendenţa englezilor faţă de Hocart nu mai este astăzi decît o amintire: ediţia din 1970 a lucrării *Kings and Councillors* (1936) se deschide cu o introducere foarte importantă semnată de R. Needham, care reabilitează aportul teoretic al lui Hocart. El abordează studiul evoluţiei instituţiilor sociale, convins fiind că asemănările pe care acestea le manifestă între ele sînt revelatoare în privinţa acelor convergenţe structurale care nu au nevoie să fie explicate prin referinţa la o origine comună, fapt ce nu modifică însă cu nimic preocuparea de a cerceta această origine. O importanţă fundamentală acordă Hocart şi ritului. În concepţia sa, ritul poartă în sine o capacitate specifică de animare a „vieţii" sociale şi oferă omului, în schimb, posibilitatea de a acţiona asupra societăţii. Hocart a dezvoltat o concepţie neovitalistă şi neo-organicistă asupra lumii, în măsură să-i îngrozească pe funcţionaliştii englezi: oamenii simt raportul lor cu viaţa ca pe un raport cu o substanţă de concentraţie variabilă, prezentă diferit, în funcţie de contextele sociale şi de statutul fiinţelor vii; boala şi moartea ar indica, într-o anumită măsură, transferul acesteia în alte fiinţe vii, în forţe supranaturale, în felurite obiecte etc. Riturile permit atît aplicarea, cît şi controlul acestor transferuri de substanţă. Hocart a elaborat această ipoteză generală în anii 1927-1929, pe cînd studia societăţile oceaniene; el urma să o aplice analizei sistemului de caste din Asia de Sud (1933, 1939), precum şi analizei regalităţii. În *Kings and Councillors*, Hocart va reuşi să atingă formula cea mai închegată a planului său analitic. Pentru Hocart, formele de organizare politică pe care le cunoaştem în prezent sînt rezultatul unui lung proces de maturizare şi trimit la instituţii al căror fundament ritual era inseparabil legat de o funcţie socială încă prezentă în prevenirea şi reprimarea transgresiunilor sociale, în recurgerea la violenţă şi căutarea păcii.

Hocart formulează o metodă comparată, asociind recursul la intuiţia generalizantă şi utilizarea unui formalism logic bazat pe o perspectivă holistică şi pe importanţa ce revine analizei schimburilor ceremoniale. Etnograf minuţios, teoretician deconcertant şi incitant, Hocart ocupă astăzi un loc de prim rang într-o mişcare antropologică ce se îndepărtează de pozitivismul şcolilor.

J.-C. GALEY, D. VIDAL

▶ 1927, *Kingship*, Oxford University Press, Londra. 1929, *The Lau Islands of Fiji*, Bishop Museum, Honolulu. 1933, *The Progress of Man. A Short Survey of His Evolution*, Methuen, Londra (trad. fr. *Les progrès de l'homme*, Payot, Paris, 1935). 1936, *Les castes*, Musée Guimet, Paris. 1936, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Paul Bardey, Cairo (trad. fr. a ediţiei din 1970, *Rois et courtisans*, Le Seuil, Paris, 1978). 1952, *The Northern States of Fiji*, The Royal Anthropological Institute, Londra. 1952, *The Life-giving Myth and Other Essays*, Methuen, Londra (trad. fr. *Le mythe sorcier*, Payot, Paris, 1973).

● NEEDHAM R., 1967, *A Bibliography of A.M. Hocart (1883-1939)*, Blackwell, Oxford. 1970, „Introduction", în A.M. Hocart, *Kings and Councillors*, ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago.

HOLISM → *Dumont (L.). Hocart (A.M.). Weber (M.)*

adi, aka, gallong etc.), cu spaţiu social restrîns, şi de tradiţii culturale eminamente orale. Sistemul lor social şi credinţele religioase nu au nici o legătură cu India sau cu Tibetul.

Diversitatea şi complexitatea zonei nu au împiedicat constituirea, între secolele al V-lea şi al XII-lea, pe anumite văi, a unor mici regate care au putut profita de ruta comercială transhimalayană (Leh, Lhasa, Gtsang, Jumla, depresiunea Kathmandu etc.). Totuşi, pînă în secolul al XVIII-lea, Himalaya se caracterizează printr-o mare fărîmiţare politică, ce va lăsa segmente destul de largi de populaţie sub tutela unor „şefii" tribale. Emergenţa unui mare stat naţional în Nepal şi în regiunile învecinate, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, nu a redus total eterogenitatea culturală şi lingvistică. În unele cazuri, dimpotrivă, aceasta a stîrnit reacţii identitare şi procese de etnicizare. Dar hinduismul, asociat cu pătrunderea în masivele muntoase a populaţiilor indiene şi indo-nepaleze, a erodat totuşi, progresiv, culturile şi limbile minorităţilor tradiţionale.

G. TOFFIN

● BERREMAN G.D., 1963, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*, University of Califonia Press, Berkeley – Los Angeles. – FÜRER-HAIMENDORF C. von, 1962, *The Apa-Tanis and Their Neighbours*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1982, *Highlanders of Arunachal Pradesh. Anthropological Research in North-East India*, Vikas Publishing House, Delhi. – GABORIEAU M., 1978, *Le Népal et ses populations*, Éditions Complexe, Bruxelles. – GORER G.E., 1938, *Himalayan Village. An Account of the Lepchas of Sikkim*, M. Joseph, Londra. – HITCHCOCK J.T., JONES R.L. (ed.), 1976, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Aris & Phillips, Warminster. – JEST C., 1975, *Dolpo. Communautés de langue tibétaine du Népal*, Éditions du CNRS, Paris. – JETTMAR K., 1975, *Die Religionen des Hindukusch*, W. Kholhammer, Stuttgart. – MacDONALD A.W. (ed.), 1982, *Les Royaumes de l'Himalaya*, Imprimerie nationale, Haga – Paris. – TOFFIN G., 1984, *Société et Religion chez les Néwar du Népal*, Éditions du CNRS, Paris.

HOCART Arthur Maurice

Antropolog britanic, Arthur Maurice Hocart s-a născut în 1883 la Etterbeck, aproape de Bruxelles, într-o familie de origine franceză stabilită la Guernesey (în insulele anglo-normande); tatăl său, pastor wesleyan şi apoi unitarian, i-a dat o educaţie religioasă foarte solidă. După studiile de la Athénée d'Ixelles (Bruxelles), urmate de anii petrecuţi la Elizabeth College (Guernesey), tînărul Hocart devine student în ştiinţe umane la Exeter College (Oxford), unde se va număra printre discipolii lui E.E. Evans-Pritchard (1902); cîţiva ani mai tîrziu, studiază filosofia şi psihologia la Universitatea din Berlin. Între 1908 şi 1909, două burse de studiu la Oxford îi vor permite lui Hocart să efectueze cercetări etnografice în Insulele Solomon, ca membru al echipei conduse de P.S. Trust; cu această ocazie, el va lucra împreună cu W.H.R. Rivers. În 1909 devine, cu concursul lui A.C. Haddon, directorul şcolii din insulele Lau (Fiji), post pe care îl va ocupa pînă în 1912; aici, el se va ocupa cu studiul culturii fijiene. În 1912, graţie unei alte burse, Hocart se poate consacra cu totul etnografiei: efectuează cercetări la Fiji, Rotuma, Wallis, Samoa, Tonga. În 1914 revine la Oxford, unde pregătirea sa în antropologie va fi întreruptă de război; ulterior se apucă de studiul limbilor sanscrită, tamul, pali şi al singalezei. Întreprinde un stagiu de conservare muzeografică în India după care, în 1921, devine director al misiunii de arheologie britanică din Ceylon. Fondează şi conduce secţiunea de arheologie şi etnologie a periodicului *Ceylon Journal of Science*. Întors în anul 1928 în Marea Britanie, va preda la University College (Londra) în perioada 1932-1934 şi va lucra împreună cu G. Eliott Smith şi cu W.J. Perry. Ales ca membru în consiliul de la Royal Anthropological Institute, Hocart nu va reuşi să-şi creeze o situaţie stabilă. În 1934 îi urmează lui Evans-Pritchard la catedra de sociologie a Universităţii din Cairo, unde va preda pînă la moartea sa prematură, survenită în anul 1939.

Hocart ocupă un loc singular în istoria antropologiei britanice: el s-a ţinut (sau a fost ţinut) la distanţă de cercurile antropologice, care au acordat o atît de mică importanţă operelor lui, încît lucrarea sa despre caste a fost publicată în Franţa, în 1939. Opera lui

antropologice ; 3) constituirea eșantionului de culturi a căror definiție nu ține de criterii omogene. Aceste probleme, este adevărat, sînt cele pe care le ridică în general analiza comparativă în antropologie.

M. CHEVALLIER-SCHWARTZ

• LAGACÉ R.O., 1974, *Nature and Use of the HRAF Files : A Research and Teaching Guide*, HRAF Press, New Haven. – MURDOCK G.P., 1957, „World Ethnologic Sample", în *American Anthropologist*, 59 (4): 664-687. 1982, *Outline of Cultural Materials*, HRAF Press, New Haven ; 1983, *Outline of World Cultures*, HRAF Press, New Haven. – NAROLL R., COHEN R. (ed.), 1973, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Columbia University Press, New York – Londra. – SPENCER H., 1891, *Introduction à la science sociale*, Alcan, Paris. – TEXTOR R.B., 1968, *A Cross-cultural Summary*, HRAF Press, New Haven. – TYLOR E.B., 1889, „On a Method of Investigating the Development of Institutions : Applied to Laws of Marriage and Descent", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XVIII : 245-272.

HUMAN RELATIONS AREA FILES

Human Relations Area Files (*HRAF*) constituie un sistem de cercetare, analiză, clasificare şi arhivare a datelor etnografice reproduse pe fişe şi clasate după localizarea geografică şi categoriile de fapte descrise.

Acest fişier este publicat de către un organism necomercial de la Yale, Statele Unite, patronat şi controlat de optsprezece universităţi americane, două universităţi japoneze, o universitate coreeană şi École des Hautes Études en Sciences Sociales, singura instituţie din Europa care deţine acest instrument de lucru, în Laboratoire d'Anthropologie Sociale din Paris.

Concepţia *HRAF* se datorează lui G.P. Murdock care a formulat, în 1937, la Institute of Human Relations de la Yale, obiectivele vizate de acest instrument documentar: favorizarea lucrărilor de cercetare a comportamentelor şi a modurilor de viaţă ; conceperea şi punerea la dispoziţia publicului a unui sistem care să organizeze cunoştinţele; iniţierea unor lucrări interdisciplinare prin care să se verifice posibilitatea corelării datelor şi a formulării de generalizări. În 1949, sistemul *Human Relations Area Files* a fost acceptat în cinci universităţi americane „fondatoare", urmate cîţiva ani mai tîrziu de alte cincisprezece universităţi „membre" în colectivul de gestionare a sistemului. În 1958, o versiune a *HRAF* sub formă de microfişe a fost propusă mai multor instituţii, care ulterior s-au şi înscris în calitate de membri asociaţi.

Fişierul „*HRAF* Paper Files" viza, în 1988, 330 de etnii sau unităţi culturale şi analiza în jur de 6.100 de surse, ceea ce reprezintă 740.000 de pagini de texte alese şi 3.800.000 de fişe clasificate. Sursele sînt reproduse în limba engleză pe fişe de hîrtie; acestea sînt cărţi publicate, articole, dar şi manuscrise; unele dintre traducerile englezeşti sînt originale. Ele tratează în special despre modul de viaţă, de organizare socială şi politică şi despre mediul natural, dar se referă de asemenea şi la economia domestică, la dezvoltarea agricolă, la literatură, arte etc. Acest fişier este organizat pe unităţi culturale şi sociale, repartizate pe opt mari arii geografice: Asia, Europa, Africa, Orientul Mijlociu, America de Nord, Oceania, Uniunea Sovietică şi America de Sud. Fiecare dintre unităţile culturale reţinute figurează în repertoriul teritorial din *Outline of World Culture* (*OWC*) (Murdock, 1954), ale cărui elemente au fost selecţionate după criteriul diversităţii culturale maximale (limba, istoria, economia, organizarea socială), al disparităţii geografice şi al existenţei unei literaturi cantitativ şi calitativ satisfăcătoare.

Datele reţinute pentru fiecare unitate culturală sînt organizate pe materii după un plan special de clasificare prezentat în *Outline of Cultural Materials* (*OCM*) (Murdock, 1937). Acest ghid analitic cu o clasificare zecimală se doreşte a fi capabil să dea seamă de toate aspectele vieţii economice, sociale, politice, religioase etc. şi, în general, de toate comportamentele, modurile de activitate şi de gîndire. *OCM* conţine 710 intrări desemnate printr-un cod alcătuit din trei cifre. Fiecare pagină de text este codificată frază cu frază şi este reprodusă într-un număr de exemplare corespunzător numărului său de coduri informaţionale. Un exemplar suplimentar al textului este prevăzut *in extenso* la rubrica „surse". Aşadar, fiecare fişier de unitate culturală conţine textul integral al fiecărei surse şi toate paginile corespunzătoare surselor analizate pentru fiecare categorie *OCM*.

Sistemul de reproducere şi de clasificare al textelor pe unităţi culturale şi pe subiecte permite utilizarea acestui fişier ca bibliotecă, de vreme ce pune la dispoziţie lucrări sau articole *in extenso*, dar şi ca un sistem foarte rapid şi eficace de căutare a informaţiilor transversale, pe subiecte bine delimitate.

Human Relations Area Files reprezintă pentru antropologi un instrument preţios de cercetare comparată. Totuşi, utilizarea lui ridică cel puţin trei probleme majore: 1) validitatea (sau caracterul reprezentativ) al documentelor reţinute ; 2) selecţionarea categoriilor *OCM* care să corespundă unui stadiu determinat şi datat al problematicilor

I

IDENTITATE → *Etnie*

IDEOLOGIE

Introducînd în vocabularul său termenul de „ideologie”, antropologia a cucerit o noţiune cu o istorie deja îndelungată şi prezentînd accepţii divergente.

Termenul este utilizat pentru prima oară în 1796, ieşind de sub pana lui Destutt de Tracy; aşa denumea el *ştiinţa* avînd ca obiect studiul ideilor şi, în special, al formării acestora. Destutt de Tracy ţinea de mişcarea gînditorilor ce se autodescriau ca „ideologişti” şi care, propunînd o teorie materialistă cu privire la activitatea mentală şi totodată metode de studiu specifice unui spirit experimentalist, se desprindeau cu bună ştiinţă de toată tradiţia filosofică, pe care o respingeau ca fiind metafizică. Aceşti republicani din Vechiul Regim sînt consideraţi adeseori precursori ai ştiinţelor umane şi socotiţi printre inspiratorii proiectului antropologic. Dar „ideologiştii” în discuţie îşi vor dobîndi curînd numele de „ideologi”, în anturajul napoleonian, unde apelativul era folosit într-un sens peiorativ, pentru a-i stigmatiza, confundînd ştiinţa ideologiştilor cu obiectul, pe toţi aceia care se cantonau în domeniul ideilor. Cuvîntul „ideologie” serveşte aşadar la definirea unei atitudini „idealiste”, dacă putem spune aşa, adică una îndepărtată de real.

Marx, împreună cu Engels, reia această accepţie peiorativă a termenului de „ideologie”, dar pe considerente radical diferite. Materialismul istoric, în critica sa asupra idealismului german, foloseşte cuvîntul conferindu-i sensul de sistem de idei şi de reprezentări care, chiar dacă oferă iluzia că se dezvoltă autonom, este de fapt determinat de realitate, de vreme ce apare strîns legat de modul cum oamenii, care îl folosesc, îşi produc mijloacele proprii de existenţă. Ideologia ar fi deci produsul mecanismelor sociale şi economice pe care „le satisface aşa-zisul gînditor, desigur în mod conştient, dar cu o falsă conştiinţă”, reflexia răsturnată a activităţii omeneşti sau chiar vălul intelectual („justificarea morală şi aroma spirituală”) creat de clasa dominantă pentru a-şi marca şi masca în acelaşi timp dominaţia. Ca urmare, Marx se va referi în special la „ideologia” burgheză, păstrînd sintagma „conştiinţă de clasă” pentru proletariat.

Pe urmele marxismului, termenul de „ideologie” oscilează între două accepţii (R. Aron): una cu specific polemic, conform căreia ideologia este o construcţie intelectuală pusă în slujba unor interese care trebuie legitimate; cealaltă, de inspiraţie oarecum neutră şi apropiindu-se de sensul originar, după care ideologia ar fi studierea riguroasă a oricărui sistem de reprezentare. Dezvoltarea celei de-a doua accepţii este simptomatică pentru procesul de ideologizare a gîndirii marxiste, care se reduce la o interpretare („ideologică”) imposibil de verificat, de vreme ce nu există nici un criteriu obiectiv care să permită a i se atribui unei clase, oricare ar fi aceasta, paternitatea ideilor şi reprezentărilor.

Confruntîndu-se cu această problemă de bază a sociologiei cunoaşterii, K. Mannheim face distincţia între ideologia ca noţiune „parţială” şi ideologia ca noţiune „generală şi

totală". În opinia lui, fiecare grup plasat de istorie într-o anumită poziție socială va dezvolta un punct de vedere asupra realului, care va fi expresia poziției sale proprii. Grupurile dominante elaborează ideologii de justificare, grupurile dominate elaborează ideologii utopice și contestatare. Toate structurile gîndirii sînt angajate într-un proces de ideologizare. „Conștiința autentică" nu trebuie căutată nici în tabăra proletariatului, nici în cea a burgheziei; ea ar fi mai degrabă rezultatul unei intelectualități „dezrădăcinate" (*freichwebend*), susceptibilă tocmai prin detașarea ei de a opera o sinteză a adevărurilor parțiale. Conceptul de „ideologie generală și totală" trimite așadar la determinarea socială a sistemelor de idei. Orice ideologie, în sensul „parțial" al termenului, este relativă și exprimă o „perspectivă". De acum înainte vom vorbi așadar despre ideologii, la plural.

Antropologia utilizează noțiunea de „ideologie" în accepția ei parțială. Pentru L. Dumont, termenul desemnează orice „ansamblu social de reprezentări" sau orice „ansamblu de idei și valori comune unei societăți". Regăsim aici cultura, în sensul conferit ei în antropologia americană, cu excepția faptului că „pentru degajarea semnificației comparative a ideologiei este esențial să se țină seama și de trăsăturile sociale non-ideologice", spune Dumont. Analiza antropologică a ideologiilor nu poate fi efectuată, în opinia lui Dumont, decît dacă sînt luate două precauții de metodă: prima ar consta în evidențierea ideologiei „comunității antropologice" care justifică „privilegiul distanțării", iar cea de a doua în evidențierea ideologiei societății de care ține antropologul, sinteză de individualism și de universalism care sprijină proiectul antropologic și respinge, în același timp, ideologia holistică a societăților la care acesta se aplică. Antropologiei îi va reveni sarcina de a face legătura între individualism (propriu societăților producătoare de antropologie) și holism (propriu societăților studiate de antropologi), pentru a da seamă atît de unitatea gîndirii umane, cît și de pluralitatea operelor acesteia și pentru a constata, de la caz la caz, unitatea diferențiată a speciei omenești.

M. Augé refuză ideea că antropologul ar fi în măsură să reconstituie pentru o societate dată *o singură* ideologie, fie aceasta și un „corp de reprezentări omogen și armonios", atunci cînd el este confruntat în propria sa realitate cu o multitudine de registre simbolice (economie, rudenie, religie etc.) și cu ansambluri contrastante de reprezentări în raport cu statutul social (de dominant sau de dominat) al oamenilor care le vehiculează. El își manifestă dezacordul și în privința rupturii dintre societățile tradiționale, care „ar exprima" prin intermediul sistemelor simbolice, și societățile moderne, care „ar funcționa", fiind destinate producției de ideologii. După el, eficacitatea simbolismului în calitate de configurație structurală ține, în toate societățile, de funcția sa ideologică. Drept pentru care Augé propune introducerea noțiunii de „ideo-logică", înțeleasă ca fiind codificarea sintactică a diverselor logici simbolice particulare, în mod necesar concretizate în ideologii, de vreme ce sînt constituente ale socialului. M. Godelier respinge la rîndul lui viziunea clasică a verticalității instanțelor sub forma operării unei distincții de substanță între infrastructură pe de o parte, suprastructuri și ideologie pe de alta, dar menținînd în același timp, în opinia sa, rolul determinant al economicului. Împotriva unei concepții reductive a marxismului, el estimează că această distincție vizează funcțiile și nu instituțiile. „Idealul" este, pentru el, o componentă a realului cu drepturi depline; ideologiile nu sînt așadar simple reprezentări iluzorii, servind la justificarea ulterioară a unei ordini sociale, ci ele alcătuiesc armătura internă a raporturilor interumane.

D. RIGOULET

● ARON R., 1937, „L'Idéologie", în *Recherches philosophiques*, VI, Boivin, Paris: 65-84. AUGÉ M., 1975, *Théorie du pouvoir et idéologie*, Hermann, Paris. – „De l'idéologie", în *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 1978, XVIII (3-4). – DESTUTT DE TRACY (1796-1798), 1970 (1824), *Éléments d'Idéologie*, 2 vol., Vrin, Paris. – DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, t. I, Gallimard, Paris; 1983, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le materiel*, Fayard, Paris. – MANNHEIM K., 1929, *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn (trad.

în parţială *Idéologie et utopie*, Marcel Rivière, Paris, 1956). – MARX K., ENGELS F., 1968 (1845), *L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, Éditions Sociales, Paris.

IERARHIE → *Castă. Dumont (L.). Valoare*

IMPERIU

Termenul „imperiu" este, prin una din accepţiile sale – putere superioară, capacitate sau drept recunoscut de supunere –, moştenitorul direct al latinescului *imperium*, putere excepţională acordată anumitor proconsuli sau consuli romani, titlul de *imperator* însoţind dreptul de a exercita *imperium*-ul. La sfîrşitul „revoluţiei" romane, în prelungirea gîndirii politice a lui Cezar, Augustus ajunge să deţină un *imperium* universal, titlul de *imperator* căpătînd *de facto* sensul pe care îl dăm noi titlului de „împărat" – fără însă ca vocabularul politic roman să se îmbogăţească în acelaşi timp cu o accepţie a termenului *imperium* corespunzătoare cuvîntului „imperium", înţeles în sensul de tip de formaţiune politică. Identificînd *imperium*-ul asupra lumii dominate de Roma (*Orbs*) cu *imperium*-ul asupra oraşului Roma (*Urbs*), romanii au definit totuşi ceea ce numim astăzi imperiu, tip de stat în privinţa căruia Imperiul Roman oferă fără îndoială unul din exemplele cele mai reuşite.

Un imperiu este un stat monarhic în care domneşte un împărat, statutul suveranului, inerent naturii puterii sale, determinînd forma de organizare corespunzătoare. Trebuie făcută distincţia între imperiu şi regat. Noţiunii de „imperiu" i se asociază cea de întindere vastă, în timp ce un regat poate fi mai mic atît din punct de vedere teritorial, cît şi demografic. În general, regatul este privit ca formă de organizare, reală sau imaginară, a unui singur popor, în timp ce ideea de imperiu nu poate fi separată de cea a coexistenţei mai multor popoare, dacă nu chiar a mai multor regate, subordonate uneia şi aceleiaşi puteri superioare. Definiţiei pe care lingvistul francez Gabriel Gérard o dădea imperiului în 1718: „Stat vast şi format din mai multe popoare" (Duverger, 1980) îi corespunde titlul de „rege al regilor", purtat de unii împăraţi.

Puterea împăratului este de origine, adesea de natură, divină: împăratul Chinei este „Fiul Cerului", Marele Inca este divinitatea supremă a imperiului, împăratul roman este un suveran secular, divinizat prin ritualuri corespunzătoare. În general, nu s-ar putea concepe un imperiu fără o religie imperială; din această perspectivă, ar trebui luate în considerare două modele: cel al religiei unice, al cărei prim sacerdot, dacă nu chiar zeu, este împăratul, şi cel al religiei ecumenice, integrînd prin intermediul unui panteon sincretic şi zeii popoarelor cucerite. Din această perspectivă, ecumenismul roman preconstantinian, ostil monoteismului iudeo-creştin, pe de o parte, şi identificarea constantiniană a imperiului cu lumea creştină, pe de altă parte, decurg din aceeaşi concepţie asupra raporturilor dintre politic şi religios. Ideologia imperială este universalistă; ea se poate referi atît la un principiu de pură unicitate, cît şi la o voinţă de integrare a diversităţii, concomitent cu respectarea acesteia. Lăsînd la o parte mai ales cazul imperiilor creştine europene, noţiunea unui împărat-zeu merge în general mînă în mînă cu o mare toleranţă, doctrinală sau pragmatică, la adresa moravurilor, a obiceiurilor şi a credinţelor populaţiilor dominate.

Unitatea imperiului se bazează pe existenţa unei administraţii al cărei principal instrument de gestiune este o limbă unică. O dată cu unificarea lingvistică, se pun bazele unei entităţi culturale originale, care îşi impune în mod progresiv modelele şi normele popoarelor cucerite. Definiţia după care „sistemul imperiului ar fi [...] un sistem politic care realizează unitatea organizării unei arii de civilizaţie" (Duby, în Duverger, *op. cit.*: 415) primeşte o dublă semnificaţie: imperiul se identifică cu civilizaţia pe care o produce, iar existenţa unei arii de civilizaţie este în stare să susţină apariţia unei întreprinderi unificatoare de tip imperial. Pentru a putea menţine laolaltă popoare

diferite sub o lege comună, e nevoie nu numai de o limbă de administrație, dar și de un corp de funcționari a căror selectare se face numai de către puterea imperială: apare astfel o cetățenie a imperiului care înlocuiește apartenențele identitare inițiale în rîndul angajaților și al soldaților, dar și al preoților cultului imperial. Dincolo de vechile ierarhii provinciale, administrația tinde să devină singurul corp intermediar între împărat și masa nediferențiată a supușilor. Dimensiunile spațiului imperial cer ca administrația să dispună de un sistem eficace de conducere a oamenilor și de transmitere a ordinelor și informațiilor: nici un imperiu nu este durabil dacă nu se înzestrează cu o rețea de căi de comunicație pe măsura dimensiunii sale. Chinezii, romanii, incașii, perșii, Alexandru, suveranii mongoli ai Indiei au fost constructori de drumuri. Existența unei asemenea infrastructuri permite administrației să-și îndeplinească sarcinile: recensămîntul persoanelor, al bunurilor și al mărfurilor, perceperea impozitului, controlul autorităților locale, menținerea ordinii publice, împărțirea dreptății etc. Controlul timpului nu este mai puțin necesar decît controlul spațiului: nu există imperiu fără calendar imperial. Imperiul este domeniul Unului: orice proiect imperial, prin natura sa „universal”, vizează identificarea unei lumi care ar fi singura „lume”, idee la care au ajuns în mare măsură chinezii sub dinastia Han, romanii și incașii, într-o mai mică măsură Bizanțul și turcii otomani, și deloc marii „constructori” de imperii, de la Alexandru la Genghis-Han, Tamerlan sau Napoleon. Dincolo de granițele imperiului se întinde spațiul „barbarilor”, împotriva cărora lumea „civilizată” trebuie să fie protejată: realizări gigantice cum ar fi *limes*-ul roman sau Marele Zid chinezesc amintesc această exigență vitală. Pentru realizarea scopului lor civilizator, toate imperiile au elaborat politici mai mult sau mai puțin sistematice – sau coercitive – de unificare, de asimilare, de colonizare și, după exemplul Imperiului Roman, au dispărut adesea în strădiunța de a administra un teritoriu din ce în ce mai vast și de a integra în granițele lor un număr tot mai mare de barbari. Nu există „imperiu” fără „imperialism”. În această privință, utilizarea conexă a acestor doi termeni cu referire la marile hegemonii coloniale defuncte și la expansiunile planetare, militare sau economice de astăzi, se înscrie perfect în semantica dezvoltată pe larg mai sus.

Referindu-se la rolul acordat administrației în imperii, S.N. Eisenstadt (1969) le definește pe acestea ca „societăți birocratice istorice”. Dintr-o perspectivă apropiată, deși de inspirație marxistă, K. Wittfogel (1957) vorbește de „societăți hidraulice” pentru a reda importanța pe care ar avea-o priceperea în materie de irigații în imperiile agricole ale Asiei, ținînd de modelul „despotismului oriental”, care asociază absolutismul puterii despotului – principiu general de legitimare a ordinii lumii –, cu controlul birocratic al cunoașterii, al producției și al persoanelor și cu reducerea supușilor la o condiție servilă.

Studierea imperiilor cade în sarcina istoricilor, mai degrabă decît a antropologilor, chiar numai pentru faptul că marile imperii „clasice”, apărute de-a lungul unei axe pornind de la Mediterana pînă în India, au cunoscut principala epocă de înflorire în secolele al II-lea – al V-lea. Totuși istoricii au întîmpinat dificultăți în a face joncțiunea dintre istoria lumii euro-asiatice și cea a periferiilor acesteia. Dacă astăzi este posibilă lărgirea studiului imperiilor la America – mezoamericană și mai ales andină – și la Africa – cea a marilor state sudaneze, de exemplu –, aceasta se datorează colaborării dintre arheologi și antropologi.

M. IZARD

● CAGNAT R., JAN M., 1981, *Le milieu des empires ou le destin de l'Asie centrale*, Laffont, Paris. – DAVY G., MORET A., 1923, *Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, La Renaissance du Livre, Paris. – DUVERGER M. (ed.), 1980, *Le concept d'empire*, PUF, Paris. – EISENSTADT S.N., 1969, *The Political Systems of Empires*, The Free Press, Glencoe – New York. – LUTTWAK E.N., 1976, *The Grand Strategy of the Roman Empire. From the First Century A.D. to the Third*, The John Hopkins University Press, Baltimore – Londra. – WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven, New Jersey (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Éditions de Minuit, Paris, 1964).

INCEST

Incestul este „stabilirea unei legături conjugale ilicite între persoane aflate într-un raport de rudenie de sînge sau prin alianţă, într-un grad interzis de lege". Această definiţie, preluată din Littré, este interesantă din mai multe puncte de vedere; putem observa bunăoară modul cum este utilizată sintagma „legătură conjugală": chiar dacă aparent imprecisă, ea este în realitate cum nu se poate mai adecvată, în măsura în care desemnează punctul central a cărui absenţă ar pune orice definiţie sub imperiul ambiguităţii. Fără măcar a fi nevoită să precizeze natura actului interzis şi contrar termenului de „relaţie sexuală" la care se referea R. Fortune în 1932, sintagma „legătură conjugală ilicită" ne confruntă cu problema sexului partenerilor şi cu aceea a deosebirii de operat între simplul exerciţiu al unei forme de sexualitate şi alianţa matrimonială. Fiind asimilat prin definiţie cu mariajul, incestul este prea adesea perceput ca un comerţ carnal ilicit între parteneri de sexe diferite.

Or, se pare că se poate şi chiar trebuie să introducem în categoria de „incest", aşa cum este ea conceptualizată în numeroase societăţi, „legătura conjugală" ilicită între parteneri de acelaşi sex, înţeleasă nu ca incest homosexual, chiar dacă şi acesta există, ci ca „legătură conjugală" substanţială, efectuată prin intermediul unui partener sexual comun.

Dacă analizăm, bunăoară, interdicţia foarte frecvent întîlnită ce vizează surorile soţiei (interdicţia „celor două surori") sau soţiile fraţilor, observăm că este vorba de femei care, prin definiţie, anterior căsătoriei lor, intrau în categoria acelora care puteau fi luate de soţii de către ego. Această interdicţie specifică apare, cu diferite variante, încă din lumea hitită, în Levitic, în Coran, în nenumărate societăţi exotice şi în cultura occidentală. Pentru înlăturarea ei au fost necesare în Anglia două secole de dezbateri. În Franţa, interdicţia legală vizînd femeia văduvă a fost ridicată în 1914, iar cea referitoare la femeia divorţată în 1975; interdicţia canonică pentru femeia văduvă nu a fost ridicată decît în 1983.

În lumea creştină, hotărîrea ca interdicţia să se perpetueze şi după moarte a fost luată cu ocazia sinodului de la Elvira: un bărbat văduv nu se mai poate căsători cu sora soţiei lui. Biserica motivează aceasta (*cf.* Vasile cel Mare, epistola 160, *Patrologia graeca*, 32, 61) prin faptul că soţii formează un singur trup (*una caro*). Formînd o fiinţă unică, consangvinii unuia devin şi consangvinii celuilalt, ceea ce permite reducerea acestui tip de relaţie incestuoasă la definiţia primă, unde consangvinitatea reprezenta singura explicaţie: bărbatul s-ar căsători astfel cu propria lui soră, de vreme ce prin căsătoria precedentă a devenit un trup cu soţia lui. Această explicaţie, dacă înţelegem textele în litera lor, aşa cum este preconizat să facem pentru terminologia vehiculată de popoarele exotice, trimite la ideea unei asocieri durabile, a unui amestec de substanţe corporale care, chiar dacă anterior erau străine una de cealaltă, devin astfel identice. Mai mult decît atît, se pare că nu putem face să intre în contact intim două substanţe identice. Aceste asocieri sînt respinse în general pentru efectele malefice (sterilitate, secetă şi felurite calamităţi) pe care le atrag asupra indivizilor în cauză şi a anturajului lor.

Pe lîngă interdicţia referitoare la surori, mai este cunoscută şi aceea care vizează raporturile cu mama şi cu fiica: în ambele cazuri se stabileşte un raport de identitate substanţială între consangvini. Totuşi, Coranul precizează foarte clar că nu este nici o problemă ca un bărbat să se căsătorească cu fiica soţiei sale, dacă mariajul cu aceasta nu a fost consumat. Iată o manieră mai mult decît evidentă pentru a arăta că raportul sexual conjugal este actul prin care se realizează scurtcircuitul incestuos între mamă şi fiică.

Există aşadar o reprezentare a relaţiei incestuoase ca fiind mediată, uneori între mai multe rude (doi fraţi care nu vor putea să se căsătorească cu două surori, de exemplu), şi nu neapărat directă, dar întotdeauna considerată un „scurtcircuit" de identitate. Fără a recunoaşte această a doua variantă de incest, teoriile diverse care au fost elaborate pentru a justifica existenţa prohibiţiei s-au dovedit a fi insuficiente.

După exemplul lui N. Bishof (1975), am putea clasifica explicaţiile propuse, după răspunsul pe care-l dau la problema cauzei finale – de ce există această prohibiţie? Cărui scop i se subordonează? Care este raţiunea sa de a fi? – sau la problema cauzelor eficiente – ce mecanisme biologice, psihologice ori sociologice acţionează, astfel încît prohibiţia să fie respectată? Fiecare argument adus în discuţie a fost respins.

Teoria finalistă biologică, după care prohibiţia ar ţine de recunoaşterea unui pericol biologic pentru specie, presupune posibilitatea de a se aprecia dezavantajele genetice ale căsătoriilor consangvine; dar acestea au şi urmări pozitive, chiar dacă nu suficient de evidente pentru a fi perceptibile inclusiv în societăţile unde se practică regulat uniunile consangvine. În plus, această teorie nu afectează nicidecum prohibiţia care vizează rudele prin alianţă.

Printre cauzele biologice eficiente se numără ideea repulsiei instinctive, naturale, faţă de incest, bazată pe „vocea sîngelui". În forma sa elaborată, avem de a face cu o repulsie dezvoltată între indivizi aflaţi în raporturi foarte apropiate încă din copilăria lor. S-a obiectat (R. Fortune) că, dacă fraţii şi surorile ar fi încurajaţi la promiscuitate, nu ar fi foarte sigur că această aversiune ar apărea. În plus, multe societăţi practică chiar din copilărie o atitudine de evitare fizică totală care ar trebui, dimpotrivă, să conducă la atracţia sexuală între rudele de gradul întîi.

Teoriile sociologice finaliste sînt mult mai numeroase: tatăl se opune dorinţelor incestuoase ale fiului faţă de mamă (Freud); prohibiţia este necesară pentru a se menţine ierarhia pe generaţii, disciplina şi coeziunea familială, pentru a se elimina tensiunile, geloziile, competiţia; incestul este descurajat de condiţiile demografice obişnuite şi mai cu seamă de speranţa de viaţă la naştere în societăţile primitive, de vîrsta maturităţii sexuale etc.

Mai greu de respins este teoria sociologică propusă de C. Lévi-Strauss, pe urmele lui Taylor şi Fortune. „Explicaţia ultimă rezidă probabil în faptul că omul a ştiut de foarte timpuriu că avea de ales între *either marrying-out* şi *being killed-out*. Cel mai bun, dacă nu singurul mijloc, pentru familiile biologice, de a nu fi tentate să se extermine reciproc, este de a se uni între ele prin legături de sînge. Familiile biologice care şi-ar dori să trăiască izolate, juxtapuse unele faţă de altele, ar forma fiecare cîte un grup închis perpetuîndu-se pe sine, sortit inevitabil ignoranţei, fricii, urii. Opunîndu-se tendinţelor separatiste ale consangvinităţii, prohibiţia incestului reuşeşte să ţeasă reţele de afinitate care conferă societăţilor o armătură şi în afara cărora nimic nu s-ar putea menţine" (1983). Este vorba „mai puţin de o regulă care interzice căsătoria cu mama, sora sau fiica, cît de o regulă care obligă la a oferi altuia mama, sora sau fiica" (1967). Schimbul atrage după sine cooperarea, necunoscută primatelor, şi ambele implică existenţa comunicării prin limbaj articulat.

Se poate vorbi, la ora actuală, de un consens destul de larg în acceptarea acestei explicaţii ca pertinentă, chiar dacă a fost deja supusă anumitor critici (în special cu privire la problema de a şti dacă femeile îndeplinesc întotdeauna rolul de obiect de schimb sau dacă interdicţia incestului este realmente punctul de trecere de la natură la cultură, pe care l-a realizat omenirea, supusă la presiuni identice în locuri şi momente diferite.) Totuşi, aşa cum este formulată, explicaţia nu se referă decît la incestul direct între consangvini şi nu poate funcţiona ca explicaţie pentru prohibiţia vizînd rudele prin alianţă sau rudele prin alianţă ale rudelor prin alianţă – incestul de tip secund despre care vorbeam mai sus.

În faţa dificultăţii de a stabili o teorie generală, unii autori, anglo-saxoni în special, au mers pînă acolo încît au negat însăşi pertinenţa conceptului, sprijinindu-se pe variabilitatea extremă şi pe eterogenitatea conţinutului acestuia în culturi şi epoci diferite. Dar simplul fapt că regula există în toate societăţile, enunţată evident în moduri diverse, este condiţia necesară şi suficientă pentru a se valida obiectul ca fiind constituent al unei clase. De unde interesul de a afla dacă prohibiţia este realmente universală şi dacă ţine exclusiv de apanajul umanităţii.

Pentru ideea de universalitate au fost propuse cîteva excepţii. Dar, făcînd abstracţie de cele care ţin de specificul statutului anumitor indivizi (suverani, preoţi etc.) şi nu

privesc societatea în general, celelalte sînt fondate pe documente interpretate îndoielnic (Slotkin, 1947). Cît despre deosebirea de regnul animal, dacă este corect să spunem că se observă mecanisme care tind, respingîndu-i pe tinerii adulţi ai comunităţii, să restrîngă posibilităţile de contact sexual între consangvini – mecanisme de natură biologică, adeseori olfactivă, aşa cum s-a putut vedea în cazul gîştelor cenuşii –, aceste mecanisme de evitare nu trebuie confundate cu o regulă, o lege scrisă sau nescrisă, care presupune conştiinţă şi comunicare prin limbaj, în acelaşi timp.

Este posibil ca interdicţia incestului să fi derivat din baze comportamentale de natură biologică; dar, în acelaşi timp, ieşirea omului din regnul animal a provocat punerea în funcţiune a unor coduri multiple care au dus la controlarea sexualităţii şi a regulilor sociale: trebuie să admitem că aceste coduri s-au constituit pe ceea ce oamenii puteau observa cu mijloacele de analiză şi de observaţie pe care le aveau la dispoziţie. Obiectul cel mai apropiat este corpul şi inserţia lui în lumea naturală. Din concentrarea asupra corpului omenesc şi din observarea fundamentală a diferenţei dintre sexe şi a unirii acestora în vederea procreaţiei au izvorît categorii conceptuale esenţiale, bază a oricărui discurs, fie că este vorba de reprezentări sau de cunoaşterea ştiinţifică. Opoziţia dintre identic şi diferit este una dintre cele mai arhaice şi mai profunde, tocmai pentru că îşi are începutul în deosebirea dintre sexe.

Pornind de aici s-a construit un întreg aparat simbolic, care transformă interdicţia incestului în ceva diferit de o simplă reminiscenţă a naturii noastre animale, ceva diferit de o simplă voinţă de a reglementa relaţiile sociale şi de a permite coexistenţa paşnică a grupurilor, dar totuşi ceva care trimite mai mult sau mai puţin confuz la ideea că lumea este realizată prin echilibrul instabil al elementelor de natură identică sau diferită pe care trebuie să le asociem sau disociem, în funcţie de normele alese, pentru a obţine efecte benefice. Al doilea tip de incest ţine de acest aspect aproape exclusiv simbolic (nu putem afla o bază biologică pentru el), fapt suficient pentru a demonstra că prima categorie (incestul direct, între consangvini) nu se poate dispensa de acest tip de explicaţie.

F. HÉRITIER-AUGÉ

● ABERLE D.F., 1963, „The Incest Taboo and the Mating Pattern of Animals", în *American Anthropologist*, 65: 253-265. – BISHOF N., 1975, „Comparative Ethnology of Incest Avoidance", în Fox R. (ed.), *Bisocial Anthropology*, Wiley, New York. – DURKHEIM É., 1898, „La prohibition de l'inceste et ses origines", în *L'Année Sociologique*, I: 1-70. – FORTUNE R., 1932, „Incest", în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York, VII: 620-622. – FREUD S., 1973, *Totem et Tabou*, Payot, Paris. – HÉRITIER F., 1979, „Symbolique de l'inceste et sa prohibition", în Izard M., Smith P. (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, ediţia a II-a, Mouton, Paris – Haga. 1983, „La Famille", în *Le regard éloigné*, Plon, Paris. – REYNOLDS V., 1968, „Kinship and the Family in Monkeys, Apes and Man", în *Man*, 2: 209-233. – SCHNEIDER D.M., 1976, „The Meaning of Incest", în *Journal of the Polynesian Society*, 85 (2): 149-169. – SLOTKIN J.S., 1947, „On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran", în *American Anthropologist*, 49: 612-617.

INDIA. Antropologia indiană

Învăţămîntul antropologic universitar apare oficial în India abia în 1921, cînd va fi conceput ca fiind o disciplină integrată, ce asociază antropologia fizică, preistoria şi antropologia socio-culturală. Creată în acelaşi an, revista *Man in India* va funcţiona ca principal mijloc de difuzare. Fondarea *Anthropological Survey of India* (*ASI*, Calcutta, 1945) şi schimbarea de perspectivă din anii '50 vor repune totuşi în discuţie acest echilibru. Dimensiunea culturală va ocupa de aici înainte un loc determinant în dispozitivul general şi va domina publicaţiile de specialitate. Antropologia indiană abandonează studiile socio-politice şi universul urban al sociologiei şi, apropiindu-se prin aceasta de definiţia obişnuită a etnologiei, tinde să se restrîngă la studiul minorităţilor sau al

comunităţilor aşa-zis „tribale" şi al grupurilor locale bine identificate ca aparţinînd în cea mai mare parte lumii rurale, pe care o abordează concomitent din perspectiva tehnologiei, a economiei, a ritualului şi a esteticii.

Totuşi, această împărţire nu va fi respectată de toate instituţiile. Unele continuă să cuprindă dimensiunea culturală în programele lor de antropologie generală (Lucknow, Madras); altele, spre deosebire de Tirupati, o menţin într-o programă comună cu sociologia (Lucknow, Delhi); nu puţine păstrează legături cu geografia umană (Calcutta, Bombay, Bangalore). 27 de universităţi oferă astăzi o pregătire în antropologie (Calcutta, Lucknow, Ranchi, Sagar, Chandigarh numărîndu-se printre cele mai vechi), 84 de institute organizează activităţi de cercetare (în special Tribal Research Centers din Rachi, Udaipur, Kozhikode, Trivandrum, Ahmedabad ; A.N. Sinha Institute of Social Studies din Patna, Center for Social Studies din Calcutta şi din Bangalore). Pe lîngă *Man in India* (Ranchi, 1921), principalele reviste sînt : *Eastern Anthropologist* (Lucknow, din 1937), *Sociological Bulletin* (Indian Sociological Society Bombay, din 1951), *Journal of Social Research* (Ranchi, din 1958), *Journal of the Indian Anthropological Society* (Calcutta, din 1966), *Contributions to Indian Sociology*, serie nouă (Delhi, din 1967).

Configuraţia universitară traduce, într-o oarecare măsură, orientările intelectuale adoptate în cercetarea indiană. După ce şi-a dorit, ca pretutindeni de altfel, recunoaşterea specificităţii antropologiei culturale, ea nu a fost capabilă să-i şi conserve ambiţiile teoretice, comparative şi generalizante pe care i le-au atribuit cei mai prestigioşi dintre primii săi reprezentanţi.

Sînt mai multe raţiuni care pot explica această situaţie : 1) importanţa demografică a subcontinentului (aproape un sfert din populaţia globului) ; 2) impactul intelectual al unei moşteniri coloniale de mai bine de două secole, în cursul cărora antropologia din India s-a văzut în situaţia de a servi succesiv unui proiect umanist, iar apoi unei acţiuni de subjugare ; 3) istoria mişcării naţionale şi rolul jucat de disciplină în stabilirea unor criterii lingvistice, religioase, culturale şi sociale după care s-a efectuat organizarea statelor regionale ale noii Uniuni federale ; 4) complexitatea problemelor de gestiune şi de planificare a dezvoltării, care vor întări legăturile dintre administraţie şi o cercetare antropologică organizată în funcţie de finalităţi socio-economice şi politice ; 5) natura însăşi a riscurilor teoretice pe care le presupune analizarea şi interpretarea unei civilizaţii originale, considerată cînd un mozaic de elemente disparate, cînd un vast ansamblu cultural depăşindu-şi cu generozitate frontierele geopolitice contemporane şi înzestrat cu o tradiţie specifică a discursului despre om în general.

Repertoarele etnografice şi registrele de recensămînt realizate o dată la zece ani, în perioada 1881-1961, alcătuiesc inventarul unei materii abundente şi arată cît este de adevărat că India constituie un laborator deosebit de favorabil pentru cercetarea antropologică : 3.000 de caste, 50.000 de subcaste şi 427 de triburi „înregistrate". Toată această literatură oficială reprezintă, totuşi, rezultatul unor preocupări de multe ori străine de cele specifice cunoaşterii ştiinţifice, adoptă criterii de definire exterioare materiei tratate, ţinînd de şcoli de gîndire uneori dintre cele mai divergente. Dorind să clasifice tot acest corpus impozant de denominaţii sociale exclusiv în categorii de castă şi de trib, ea îşi interzice percepţia şi gîndirea unei realităţi sociologice pe care, ca să nu ne referim decît la „triburi", o subîmparte şi o regrupează pînă ce ajunge să formeze mii de unităţi, care la rîndul lor antrenează nenumărate relaţii cu subcastele şi clanurile lor locale. La aceasta se mai adaugă şi o infinită diversitate de forme mixte, de limbi, popoare şi credinţe care pun în discuţie orice tentativă de clasificare univocă, fără a se lăsa reduse la o simplă juxtapunere : multe dintre aceste forme se ordonează între ele după o logică ce urmează sistemul *varṇa-jāti*, expresie particulară a valorilor ierarhice atribuite scării fiinţelor.

Prin urmare, antropologia indiană se confundă, la începuturile ei, cu primele cataloage britanice elaborate încă din anul 1857 de către guvernele provinciale. În acea vreme, ea este asociată unui proiect de implantare politică şi morală, menit să instaureze progresul şi să sădească aici virtuţile „misiunii civilizatoare" care, începînd cu

…00, pot fi regăsite pe larg în lucrările dezinteresate ale orientaliştilor. Elaborarea ei …sprijinea pe ideile lui J. Mill (*History of British India*, 1871 şi intrarea „Castă" din …cyclopaedia *Britannica*, ediţia 1827) şi pe proiectul lui H.H. Risley care, între 1830 şi …13, asociază antropometria, identitatea etnică şi teoria rasei pentru a efectua o …sificare regională a castelor. S-a presupus că originea sistemului de caste ţine de …voluţia diviziunii muncii şi de intervenţia legislatorului brahman care, codificîndu-l, …ar fi fixat astfel. Stagnarea şi dualismul ar fi determinat apoi o societate bazată pe …sitaţie, pe stratificare (Nesfield, Prasad) şi pe aria demografică izolată (idei reluate în …nii '30 de către G.S. Ghurye în *Caste and Race* şi D.N. Majumar în *Races and Culture* …discutate de S.C. Roy). În această optică, primele etnografii intensive descriu culturile …ibale ca fiind elemente autohtone autentice, care au supravieţuit (S.C. Roy, N.K. Dutt …entru oraoni şi munda ; Majumar pentru garo). În esenţă, situaţia generală prezintă şi …sum influenţele demersurilor intelectuale de diferite tendinţe care au dominat succesiv …pa occidentală. După obţinerea independenţei, accentul se pune mai mult pe schim…ările sociale, pe modernizare, pe minorităţi, pe comunitate şi conflict, fără însă ca …echiul cadru dualist şi evoluţionist al începuturilor să fie vreodată remodelat.

După anii '50, cercetarea universitară se îndepărtează de antropologia oficială a *ASI*. …isciplina se fărîmiţează, scindată între o sociologie politică de inspiraţie neo-gandhiană …R. Kothari), studii de literatură şi folclor (V. Vatuk), şi o muzeografie centrată pe …rtizanat, estetică populară (P. Jayakar, K. Vatsyayan), viaţa materială şi ceremonială …triburilor (R.S. Negi şi National Museum of Man din Bhopal, A. Shah la Ahmedabad).

Lucrările lui S.C. Dube referitoare la comunităţile săteşti şi cele ale lui R.K. Mookerji …despre politicile locale integrează perspectivele culturaliste americane ale lui …A.L. Kroeber şi R. Redfield şi funcţionalismul englezesc moştenit de la Radcliffe-Brown …şi Malinowski, căutînd însă totodată şi alte căi decît acelea ale „micii" şi „marii" tradiţii …(Redfield), ale „universalizării şi parohializării" (M.K. Mariott) sau ale centrelor şi …reţelelor de comunicaţii culturale (Singer şi Cohn). Acestea se deosebesc radical şi de …sutele de profiluri săteşti propuse de *ASI*, a căror realizare trăda viziunea generală şi …sintetică a iniţiatorului lor, N.K. Bose.

Lucrările asupra rudeniei, căsătoriei, familiei vor duce la realizarea unor monografii …excelente (Majumdar, T.N. Madan). Terminologiile sînt raportate la morfologia socială …şi la organizarea dualistă (T.C. Das ; K. Rao). Textele clasice sînt exploatate, pentru …probleme legate atît de înrudirea propriu-zisă (I. Karve), cît şi de implicaţiile juridice …ale acesteia (P.V. Kane). Dezbaterea cu privire la castă ia un nou avînt. Într-o mono…grafie strălucitoare cu referire la populaţia coorg din India de Sud, M.N. Srinivas, …discipol al lui A.R. Radcliffe-Brown, vorbeşte despre natura religioasă a acestora. Alţii …definesc casta ca pe o formă disimulată a clasei sociale economice (B.N. Datta) sau …politice (A. Béteille), contrar celor care văd în specializare diferenţierea ideologiilor …separate, favorabile apariţiei unei libertăţi individuale (R.K. Mukherji, N.K. Bose). …Ierarhia gradelor de puritate şi de impuritate, stabilită de Srinivas pentru definirea …relaţiilor dintre caste, nu doar se raportează la valorile strict ritualice sau brahmanice …care le-ar orienta începînd cu partea de sus a scării (sanscritizarea), ci se aplică în …interiorul fiecăreia în parte, pătrunzînd nu numai în discursul normativ, ci şi în spiritul …lor general (Dumont, Madan) şi regăsindu-se o dată în plus verificată în analiza …statutului de paria (M. Moffat, K. Saradamoni), a facţiunilor (Rao), a sectelor …(C. Parvathamma) şi a islamului indian (I. Ahmad).

Organizarea socială a castelor încă mai este gîndită în raport cu universul tribal pe …care l reprezintă. Dinamica modurilor de aculturalizare formează cadrul de analiză a …discuţiei. Bose vorbeşte despre o „metodă hindusă de absorbţie tribală", Ghurye îi …opune ideea că tribul ar constitui un subsistem hindus, în vreme ce S.C. Sinha susţine …ideea unui „continuum castă – trib". Cu toţii păstrează, pentru dezbatere, o specificitate …socio-culturală pe care F. Bailey o va critica punînd accentul pe teritorii economice …definite de preocupările legate de schimbările sociale. Dezbaterea îi opune astfel pe …susţinătorii izolaţionismului – care, precum V. Elwin, ar dori ca triburile să fie protejate

și menținute în afara răsturnărilor politice – celor ce, pe urmele lui Ghurye, pledează în favoarea integrării acestor triburi în cadrul națiunii și pentru o asimilare în respectul identității fiecăruia. Cîștig de cauză are al doilea punct de vedere, într-un climat intelectual orientat de acum înainte de problematica reabilitării și a dezvoltării (Sacchidananda). Studiul revoltelor și al mișcărilor milenariste la populația munda constituie o bună ocazie pentru a readuce în discuție dimensiunea istorică (S. Singh).
Mai multe lucrări consacrate studiului civilizației indiene și unității acesteia o analizează pornind de la marile ei centre de pelerinaj (L.P. Vidyarthi, la Gaya), îi analizează configurațiile culturale regionale (M. Jha, pentru Mithila, Mahakosala și Orissa), urbane (B.N. Saraswati, pentru Benares). Spre sfîrșitul anilor '60, la inițiativa lui Surajit Sinha, *ASI* lansează o serie de anchete asupra castelor pescarilor (B. Raychaudhuri, P.R.G. Mathur) și nomazilor (P.K. Misra), asupra sectelor ascetice (Sinha, Saraswati) și a organizării templelor (B.B. Goswami, S.G. Morab). Pe de altă parte, tot acum apar studii originale de analiză a textelor și a rolului acestora în societatea contemporană : V. Das pentru Puranas ; Saraswati – despre utilizările simultane și repartiția geografică a textelor provenind din școli brahmanice diferite.
Sanscritizarea și occidentalizarea (Srinivas), dominația și stratificarea (Srinivas, Béteille), diferențierea în interiorul unei totalități organice (Saraswati), controlul asupra teritoriului (Sinha), iată tot atîtea eforturi pentru explicarea fenomenelor de mobilitate și pentru definirea schimbării sociale. Importanța și complexitatea dimensiunii religioase și implicațiile sociologice ale vieții rituale conduc la reconsiderarea opoziției pozitiviste între sacru și profan (A. Aiyappan o înlocuiește prin concepția indiană care asociază omul și divinul în unul și același lanț al transformărilor; Madan o substituie cu distincția dintre „auspicios" și „inauspicios", mai apropiată de reprezentările tradiționale). Problema naționalismului cultural și a impactului acestuia asupra valorilor democratice ale Uniunii Federale este abordată, cu referire la Assam, de P. Goswami și B.K.R. Burman, care îi recunosc rolul esențial de protecție și tranziție, în vreme ce Béteille îi discută dezvoltarea din perspectiva unei lecturi destul de personale, centrată pe problema inegalităților legate de extinderea valorilor individualiste. Dintre ultimele contribuții importante, reținem lucrările lui S. Kakar și A. Nandy, care au dat o nouă orientare interpretărilor societății indiene din perspectiva psihanalizei și a istoriei ideilor.
Dacă majoritatea antropologilor indieni s-au cantonat în studiul propriei lor societăți, adaptînd problematica diferențierii sociale moștenită din tradiții diferite în esența lor, mulți dintre aceștia, între care și T.N. Pandey, R.K. Jain, A.C. Bhagabati, S. Saberwal și J. Singh Oberoi, s-au ocupat și de analizarea unor populații neindiene. Pandey, Jain, R.S. Khare, A.K. Ramanujan, A. Appadorai au făcut carieră în Statele Unite și în Marea Britanie. Trebuie menționați, în fine, antropologii de origine sri-lankeză ale căror preocupări științifice s-au concretizat în sinteze comparative foarte reușite : S.J. Tambiah, G. Obeyesekere și H.L. Seneviratne, precum și A.S. Ahmed pentru Pakistan.
Nu ne mai rămîne decît să semnalăm apariția recentă a unui nou tip de discurs etnologic specific indian care, pornind de la concepții hinduiste asupra omului și de la ideile unor școli filosofice (manavadharmasastra), propune o perspectivă alternativă asupra omului în societate. Acest discurs caută să realizeze un dialog între antropologiile susceptibile de a iniția un monopol al utilizării metodelor și instrumentelor intelectuale produse de cultura occidentală, căreia i se contestă statutul de unic depozitar al accesului la cunoaștere. Acest demers atrage atenția asupra unei probleme comparative fundamentale.

J.-C. GALEY, B.N. SARASWATI

● BOSE N.K., 1963, *Fifty Years of Science in India : Progress of Anthropology and Archaeology*, Indian Science Congress Association, Calcutta. – DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris ; 1970, „Les Britanniques dans l'Inde", în Ch. Morazé (coord.), *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, Robert Laffont, Paris. – India Council of Social Science Research, 1972, 1974, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology up to 1969*, 3 vol., Popular Prakashan, Bombay, 1985.

Survey of Research in Sociology and Social Anthropology, 1969-1979, 2 vol., Satvahan, New Delhi. – *Man in India, Cumulative Index: 1921-1985*, 1985, 65 (4). – 1987, „Social Anthropology from Sri Lanka", în *Contributions to Indian Sociology*, serie nouă, 21 (1). – VIDYARTHI L.P., 1978, *Rise of Anthropology in India*, 2 vol., Concept Publishing House, New Delhi.

INDIANĂ (LUMEA ~)

Prin „lume indiană" etnologia desemnează două ansambluri importante ale căror limite și a căror istorie trec dincolo de frontierele atribuite de organizarea geopolitică actuală, pentru a îngloba porțiuni întregi de societăți și de țări marcate de relația stabilită între reprezentările religioase ale hinduismului – și ale budismului – și diferite forme de organizare socială inspirate de castă.

Într-o accepție restrînsă, sintagma „lume indiană" se aplică astăzi unui număr de 28 de state ale subcontinentului, grupate din 1947 în Uniunea Indiană (India propriu-zisă), la care se adaugă Sikkimul, Bhutanul, Nepalul, Bangladeshul, Pakistanul și Sri Lanka. Într-o accepție mai largă, termenul acoperă nu numai cîteva societăți din Java, Bali, Thailanda, Birmania, Cambodgia și Laos, moștenitoare ale vechilor regate indianizate din sud-estul Asiei și Indonezia, dar și alte lumi mai îndepărtate din Pacific, cum ar fi Fiji sau Insulele Moluce care, ca termen de comparație, oferă informații referitoare la preistoria subcontinentului indian și la natura populațiilor numite „dravidiene" pe care le-au găsit aici migrațiile indo-europene.

Urmînd, fără continuitate, civilizației din marile orașe de pe Indus (Harappa și Mohenjo Daro), lumea indiană se naște începînd cu secolul al XV-lea î.Cr. din confluența populațiile băștinașe de păstori indo-europeni – *āryāḥ*, literal „credincioșii", „nobilii" – care vor introduce limba vedică și ai căror preoți vor compune și mai apoi redacta imnurile celor dintîi Vede. Treptat, ei vor constitui o ordine de reprezentări și de valori bazată pe recunoașterea unei alterități rituale înscrisă într-o reflecție asupra sacrificiului (*yajña*) care s-a adaptat la credințele și modul de viață anterior, pentru a da naștere civilizației indiene istorice.

Identificată cu o societate trifuncțională ierarhizată, la care se va adăuga un al patrulea element reprezentînd, după toate aparențele, clasa de popoare indigene, și condusă de brahmani – oficianții și depozitarii unei forme religioase bazate pe revelație (*śruti*) și autorii unora dintre cele mai vechi monumente literare ale omenirii –, această primă civilizație a vedismului va oferi lumii indiene limba ei de referință: sanscrita. Numeroasele școli de comentatori vor dezvolta ulterior o doctrină, consemnînd în scris spiritul unei tradiții memorizate (*smṛti*), pentru a constitui, prin secolul al VIII-lea î.Cr., brahmanismul clasic în care se află expuse reprezentări ce se cheamă și se susțin mutual. Ideea unei omologii între univers, natură și societate (*dharma*), împărțirea stadiilor vieții (*āśramas*), țelurile atribuite omului (*puruṣarthas*), în sfîrșit legea renașterii și transmigrației sufletelor (*saṃsāra*) fondată pe sistemul răsplătirii actelor (*karma*) vor justifica diferitele moduri de conformare la viața din lume, căreia i se opun căile salvării și ale eliberării (*mokṣa*) dezvoltate mai tîrziu de tendințele sectare sau teiste *bhakti*.

Cît despre reflecția sa sistematică asupra ritului, „spiritul indian" – așa cum se prezintă el în brahmanism – începe să cugete foarte de timpuriu asupra diferențelor și opozițiilor, de unde preia regulile pentru gramatica sanscrită. Astfel, discursul asupra zeilor tinde să arate modul cum aceștia se echivalează, se substituie unii altora, se confruntă și se semnifică reciproc. Opoziția fundamentală dintre sat și pădure se formulează tot cu referire la rit. Aceasta dublează parțial distincția dintre viața activă și viața contemplativă, dintre casnic și ascet, propunînd o definiție a omului formulată astfel: „dintre toate animalele apte *să fie* victime sacrificiale, omul este singurul care poate *să săvîrșească* el însuși sacrificii".

Hinduismul constituie cea de-a treia mișcare a acestei evoluții a dogmelor. Imposibil de datat, el apare o dată cu dezvoltarea cultelor imaginii (*pūjā*), vădind un politeism ce respecta diversitatea și totodată era fidel logicii sacrificiale din care apăruse. Astfel, un

proces formidabil de sincretism religios asigură promovarea zeilor vedici minori precum Śiva sau Viṣṇu, în vreme ce cultele „aborigene”, centrate pe Zeiță, caută să-și cîștige un loc. Dacă gîndirea speculativă – chiar axiologică – a mesajului brahmanic determină raportarea diversității la un ansamblu bine reglat, dezvoltarea hinduismului traduce, pe de altă parte, rolul constitutiv al rezistențelor concrete. Hinduismul nu mai este un discurs despre zei, ci „religia tuturor celor care trăiesc în interiorul castelor” (Dumont, 1966).

În afara acestor episoade religioase însemnate, inventarul faptelor istorice din subcontinent se dovedește nu atît inutil, cît generator de iluzii. Datările sînt imprecise dacă nu chiar imposibile, fixînd repere care nu spun nimic despre formațiunile sociale. Datele cînd a fost compus *Arthaśāstra*, celebrul tratat de artă a guvernării regale, provoacă dezbateri insolubile datorită unor incertitudini vechi de opt secole. Epopeile (*Mahābhārata* și *Rāmāyaṇa*), asemenea cosmogoniilor puranice, cuprind în ansamblul lor narative numeroase evenimente mitice fără vreun fundament obiectiv, cu referințe istorice și geografice care nu au sens decît prin raportare la valorile care le sînt atribuite. Imperiile se succedă, regatele se întrepătrund fără vreo consistență teritorială. Se pînind arii discontinue, dinastiile se întrepătrund și se înșiră una după alta fără vreo altă regulă decît aceea a relațiilor tutelare stabilite în jurul panteonurilor divine, al sanctuarelor și al recunoașterilor tribale.

În acest context va apărea o civilizație agrară (75% dintre locuitorii Indiei trăiesc încă la sate). Cîmpiilor din nord, unde se produce grîul și meiul, cultivate cu ajutorul boilor, li se opun văile aluvionare din ținutul tamulilor și Bengal, podișul Deccan și înălțimile himalayene irigate, unde este cultivat orezul cu ajutorul bivolilor. Totuși, și într-un caz, și în celălalt regăsim aceeași concepție a calendarului, organizat după ritmurile lunare și solare care înscriu diviziunile ternare și sexagesimale ale ciclului anual și consemnat în almanahuri ce respectă tradițiile locale. Și într-un caz, și în celălalt întîlnim moduri similare de administrare a terenurilor: proprietatea este împărțită între mai mulți, fiecare avînd drepturi complementare și cu toții fiind asociați la împărțirea recoltelor, după tipicul organizării castelor în ciclurile de prestații și de servicii sătești (*jajmani*). În fine, și într-un caz, și în celălalt se dezvoltă principiul unei scări a ființelor care definește o ierarhie a purităților relative sau a distincțiilor statutare; respectînd diversitatea, acest sistem ordonează în același timp schimburile ceremoniale și mobilitatea socială.

Împărțită pe mai multe familii lingvistice, lumea indiană de pe subcontinent cuprinde limbile indo-europene, dravidiene, tibeto-birmaneze și austro-asiatice; acestea trebuie considerate nu atît ca niște criterii de diferențiere socială sau culturală, cît ca potențialități de diviziune și conflict dezvoltate de valorile moderne. Cu excepția Bangladeshului – ale cărui revendicări de independență se bazau pe limba și pe tradiția bengali, în opoziție cu punjabii din Pakistanul de Vest, în pofida confesiunii islamice comune –, limbile furnizează în general o justificare secundară a formelor de extremism religios, a căror violență este legitimată în funcție de concepțiile occidentale despre naționalism: în Sri Lanka, opoziția lingvistică dintre tamuli și singalezi, întărind-o pe cea dintre hinduși și budiști, adîncește separația ideologică dintre cele două comunități, asociate din punct de vedere sociologic. Hindi și urdu, limbile oficiale din Uniunea Indiană și din Pakistan, chiar dacă provin dintr-un dialect comun, hindustani, au devenit astăzi atît de divergente, ca urmare a sanscritizării și arabizării vocabularelor lor, încît sînt aproape incomprehensibile una față de cealaltă, cea de-a doua contribuind în mare măsură la o definire comunalistă a statului. Factori de separație, diviziunile lingvistice sînt expresia rezistențelor *teritoriale* (cum se întîmplă în Assam, unde majoritatea imigranților bengalezi amenință identitatea populațiilor locale, sau în teritoriile din nord-est, unde „tribalii” îi domină pe hinduși, chiar dacă aceștia din urmă dețin majoritatea politică), *religioase* (ca la populația sikh, al cărei naționalism sectar își arogă exclusivitatea asupra limbii punjab) și, în fine, *regionaliste*, ca în Kashmir unde independent de apartenența la islam sau la hinduism, limba devine o chestiune de identitate politică.

Avînd 800 de milioane de locuitori, India contemporană mai cunoaște și alte clivaje, dintre care mai important ar putea fi considerat acela al „minorităților", acesta separînd „triburile și castele repertoriate" – *scheduled tribes and castes* – (50, respectiv 100 de milioane de indivizi) și pe cei 100 de milioane de musulmani ai societății hinduse dominante, cu care aceștia sînt de fapt amestecați. Prin urmare, populațiile tribale nu formează blocuri omogene izolate teritorial. În India centrală, unde concentrațiile sînt mult mai clare, populațiile gond, santal și bhil (reprezentînd prima 7 milioane, a doua tot 7 milioane, iar a treia 5 milioane) sînt împărțite în mai multe state care se subîmpart, la rîndul lor, într-un număr mare de subgrupe, toate interacționînd regulat cu universul castelor. La fel se întîmplă și în Assam și în Meghalaya unde societățile naga, garo și khasi (în jurul a 6 milioane) constituie ansambluri mai bine diferențiate, cu toate că în bună parte identitatea acestora se stabilește în funcție de majoritatea hindusă. Toate acestea sînt realități cu atît mai dificil de perceput, cu cît societățile în cauză cunosc chiar în interiorul lor distincții statutare și întrețin cu exteriorul – cu alte triburi sau cu castele cărora li se opun – schimburi de bunuri și de servicii apropiate de *jajmani* (cum este cazul între toda, kota, badaga și kurumba din Nilgiri sau între bhil și rajput în Rajasthan). Dispunem, pe de altă parte, de exemple care atestă o „tribalizare" a castelor hinduse ca urmare a pierderii contactului (muria din Bastar, badaga din Karnataka), în vreme ce castele cunosc diviziuni interne în clanuri ce pot fi ușor catalogate drept triburi. În marile centre hinduse de pelerinaj (la Puri în Orissa, la Badrinath în Uttar Pradesh, la Jijuri în Maharashtra), organizarea sanctuarelor, compoziția panteonurilor și ceremoniile nu pot fi înțelese decît din perspectiva mitologiilor de origine tribală și prin participarea tribală la culte organizate prin raportare la caste (Daley, 1986). Mai mult, prezența triburilor pare a fi necesară pentru legitimarea regilor hinduși (tribul kond în Puri, muria în Bastar, bhotiya, kha și kanet în principatele himalayene), completînd prezența capelanilor regali de origine brahmană.

Nici castele, de prea multă vreme identificate cu meserii specifice și unități endogame, care sînt și ele împărțite în clanuri și genealogii exogame și prezintă anumite trăsături egalitare (*birdari* sau fratriile), nu pot fi reduse cu ajutorul tipologiilor univoce. Nu există o linie de demarcație între ortodoxia de origine brahmanică – lipsită de altfel de dogmă și de lăcaș de cult – și hinduismul popular, unde s-ar ancora diviziunea dintre castele vegetariene și cele non-vegetariene, sau între cele care fac apel la serviciile religioase ale brahmanilor și cele care se lipsesc de acestea. Totul ține de nivel sau de context și se desfășoară, dimpotrivă, prin reevaluări, ajustări și aculturații multiple. Departe de a fi „petrificat în diferențe", așa cum susținea Hegel în ale sale *Lecții de filosofia istoriei*, care au marcat atît de mult indologia, sistemul de caste nu cunoaște rigiditatea pe care i-o atribuie criterii mult prea strîmt normative (fie acestea juridice, politice, economice sau etnice). Ruptă de ansamblul hindus – înțeles ca o ideologie religioasă înscrisă într-o morfologie socială –, o etnologie a sectelor, o altă modalitate de organizare socială, ar fi la fel de absurdă ca și o etnologie a triburilor.

Ereziile jainiste, budismul singalez, cultul lingayat al lui Śiva reconstituie în cadrul lor diferențierile ierarhice proprii castelor pe care intenționează să le reformeze, în vreme ce cultul *sikh*, a cărui istorie este inseparabilă de mistica egalitară sufistă, nu poate fi sociologic înțeles decît în funcție de casta jatilor, de unde provin elitele sale și cu care întreține încă relații.

La fel și islamul: în ciuda ideologiei sale universaliste, a avut în lumea indiană o dezvoltare specifică: islamul *cuceritor*, adus de primii sultani sosiți la Delhi, în secolul al XI-lea, o dată cu invaziile turco-mongole, și concentrat în nord sau în jurul Hyderabadului cu așrafii și șeicii, islamul *comercial*, al expansiunii arabe de pe coastele Gujeratului, ale Konkanului și Malabarului (cu populația mappillas), islamul *convertirii* castelor inferioare și paria. Un islam care, în orice caz, în ciuda alergiei sale la ierarhie, se va adapta la idealurile castei, în respectul principiului purităților relative, al endogamiei și al anumitor reguli ceremoniale (ca la meo din Rajashtan) adăugînd, prin sufism, trăsături de ritual analoage celor din cultele hinduse devoționale (*bhakti*) și,

prin cultul *pīr*-ilor, o relaţie individuală similară celei propuse de teismul hindus. În cadrul islamului indian se dezvoltă astfel forme de secularizare şi comportamente economice menite să introducă, ca la pathanii din Swat, o nouă dualitate între valorile religioase ale cultului sfinţilor şi acelea, mult mai prozaice, ale rivalităţilor dintre castele cu resurse şi puteri inegale (Barth, 1961).

Ponderea dezvoltării regionale contribuie şi ea la complexitatea rezultată din diversificarea practicilor religioase şi a formelor de organizare socială, fără a ascunde totuşi categoriile şi schemele culturale ale căror valori traversează lumea indiană. Sistemele de înrudire le confirmă prezenţa. Aceste sisteme sînt indicatorii exemplari pentru variaţiunile şi diferenţele dintre India de Nord şi de Sud, înscriindu-le, totodată, în cadrul aceleiaşi totalităţi referenţiale. Sistemele din sud, dispunînd de o terminologie limitată la două tipuri de rude şi de o regulă de schimb bazată pe alianţa căsătoriei care este extensiunea pe mai multe generaţii a unei singure relaţii de afinitate, se opun sistemelor din nord, cu terminologii mult mai descriptive, centrate pe o regulă negativă ce interzice pe mai multe generaţii încheierea căsătoriei între descendenţii unei singure subcaste. Dacă primul sistem privilegiază căsătoriile între veri încrucişaţi, oferind înrudirii modalitatea de a instaura un fel de insulă de egalitate între caste, cel din nord orientează, dimpotrivă, alegerea soţilor în sensul unei hipergamii, introducînd în genealogie efectul ierarhiei, specific valorilor de castă. Linia de demarcaţie între cele două sisteme rămîne, totuşi, neclară: ea îngăduie existenţa unor zone de contact destul de imprecise, unde se pot întîlni tocmai grupurile tribale descrise mai înainte. Dincolo de deosebiri – în special de cele care ar pune în relaţie dominaţia teritorială şi ariile de căsătorie (L. Dumont şi N. Yalman pentru sud, D. Pocock, A. Mayer şi T.N. Madan pentru nord) –, se pot totuşi remarca anumite trăsături constante: aceeaşi relaţie între verii de primul grad, unde responsabilităţile rituale ale surorii măritate faţă de fratele ei completează figura sacerdotală, care nu este apanajul exclusiv al brahmanului şi unde se întrepătrund, încă o dată, universul castei şi cel al tribului.

La toate aceste dificultăţi de a preciza în ce anume rezidă originalitatea lumii indiene, se mai adaugă şi acelea care au fost provocate de strădaniile intelectuale ale specialiştilor angajaţi în studierea ei. Aceştia au conturat un obiect cu geometrie variabilă, ale cărui caracterizări succesive, adeseori contradictorii, traduc în esenţă perspectivele teoretice. Interpretările se contrazic în funcţie de punctele de plecare adoptate, fiecare lămurind un registru particular din repertoriul ansamblului. Privită de la Java (P. Mus) sau din alte Indii ale colonizării culturale (S.J. Tambiah, G. Coedès), de la Ceylon şi Fiji (A.M. Hocart), analizată în funcţie de transformările estetice (H. Zimmer) şi de dialectele rituale (C. Archaimbault), lumea indiană dobîndeşte contururi foarte diferite, fără a le mai lua în considerare pe acelea impuse de mitologia comparată a lui Dumézil, pentru care ea reprezintă cel mai oriental punct al unei vechi doctrine indo-europene, a cărei „concretizare tîrzie" ar constitui-o societatea organizată pe caste.

Antropologia lumii indiene va trebui aşadar să caute dincolo de India elementele necesare pentru a o înţelege sociologic şi dincolo de sociologie faptele a căror existenţă trebuie recunoscută pentru a evidenţia o complexitate pe care pretinde că urmăreşte să o înţeleagă.

J.-C. GALEY

● AHMAD I. (ed.), 1973, *Caste and Social Stratification among the Muslims in India*, Manohar, Delhi. – ARCHAIMBAULT C., 1971, *La fête du nouvel an à Basak (sud-Laos)*, Vithagna, Vientiane. – BARTH F., 1959, *Political Leadership among the Swat Pathans*, Athlone Press, Londra. – BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians: Prehistory of an Island People*, Thames & Hudson, Londra. – BIARDEAU M., 1981, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris. – BERNOT L., 1979, *Leçon inaugurale*, Chaire de sociographie de l'Asie du Sud-Est, Collège de France, Paris. – CŒDÈS G., 1948, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, de Boccard, Paris. – DUMÉZIL G., 1968, *Mythe et épopée*; t. I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard

DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, GALEY J.-C., 1986, „Les angles de l'Inde”, în *Annales ESC*, nr. 5: 969-999. – ...TZ C., 1979, *Negara: The Theatre-State in 19th Century Bali*, Princeton University Press, Princeton. – HERRENSCHMIDT O., 1978, „L'Inde et le sous-continent indien”, în ... J. (ed.), *Ethnologie régionale*, t. II, Gallimard, Paris. – HOCART A.M., 1929, *The Lau Islands of Fiji*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu; 1931, *The Temple of the Tooth in Kandy*, IV, Memoir of the Archaeological Survey of Ceylon, Londra. – LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, 1972). – LEACH E.R. (ed.), 1960, *Aspects of Caste in South Asia, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge. – LINGAT R., 1989, *Bouddhisme et pouvoir. Ashoka et la conception de la fonction royale à Ceylan*, Éditions de l'EHESS, Paris. – MALAMOUD C., 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, ... MUS P., 1933, „L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigènes au Champa”, în *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 38: 367-410. 1935, *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des texes*, 2 vol., IDED, Hanoi. – RENOU L., 1961, *L'Hindouisme*, PUF, Paris. 1978, *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris. – SAHLINS M.D., 1985, „The Stranger-King or Dumézil among the Fijians”, în M.D. Sahlins ... *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard – Le Seuil, Paris, 1989). – THAPAR R., 1961, *History of India*, Penguin Books, ... TAMBIAH S.J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge. – TRAUTMANN T., 1981, *Dravidian Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. – ZIMMER H., 1960, *The Art of Indian Asia: Mythology and Transformations*, ... vol., Princeton University Press, Princeton.

INDIENII DIN AMERICA CENTRALĂ

Civilizațiile precolumbiene

Mezoamerica este o arie culturală care, în momentul cuceririi spaniole, cuprindea centrul și sudul Mexicului, Guatemala și El Salvador, părți din Honduras, Nicaragua și Costa Rica. Unele trăsături culturale sînt specifice acestei regiuni, iar altele se pot găsi și în afara ei, dar nu foarte frecvent. Majoritatea sînt trăsături de „civilizație”: piramide în trepte, sacrificii umane, scriere, cărți pe hîrtie de scoarță de copac, calendar combinînd un ciclu solar de 365 de zile cu un ciclu ceremonial și divinatoriu de 260 etc. ...tuși, zonele marginale ale Mezoamericii sînt repartizate atît la periferiile sale, cît și în interior: trasate în funcție de datele etnografice și lingvistice din timpul cuceririi, frontierele sale s-au modificat de multe ori în cursul secolelor care i-au precedat. Pentru antropolog, interesul principal al civilizațiilor mezoamericane rezidă în faptul că acestea au născut, au evoluat și au dispărut independent de Lumea Veche, și aceasta pînă în 1519, anul de început al cuceririi sale. În ciuda eforturilor lor, apărătorii ipotezei contactelor transpacifice nu au putut demonstra pînă în prezent nici cea mai mică influență decisivă a civilizațiilor din Lumea Veche asupra celor din Lumea Nouă. Civilizațiile americane au ca primă origine fondurile culturale ale paleoliticului superior asiatic, aduse de emigranții sosiți aici prin strîmtoarea Bering, pe atunci zonă de uscat. În plus față de civilizații andine, civilizațiile mezoamericane au avut de surmontat un handicap considerabil: absența aproape totală (cu excepția cîinelui și a curcanului) a animalelor domestice. Baza economică a acestor civilizații era agricultura. Cultigenele (porumbul, fasolea, dovleacul, roșia, avocado, ardeiul etc.) au fost obținute din plante indigene, necunoscute în Lumea Veche. Agricultura devine sursa esențială de hrană abia la începutul celui de-al doilea mileniu. S-au practicat formele cele mai variate de culturi, de la cele extensive (pe curături, în pîrloage lungi) pînă la cele intensive, pe *chinampas*: cuvîntul desemnează insulele artificiale construite pe lacuri cu ajutorul ...or plante acvatice și al unui strat gros de mîl. Nu existau, să o amintim, animale de ...

...urile joase, i se acordă mai multă importanță naturalismului; linia este mult mai ...plă, contururile mai rotunjite. Conținutul artelor plastice variază; în sculptura maya, de exemplu, se pune accentul pe rege și pe suita acestuia, pe creaturile supranaturale, ... strămoși, iar imaginile cosmologice nu sînt reprezentate decît pentru a pune în ...oare suveranul. În Teotihuacan și la azteci, dimpotrivă, zeii și puterile supranaturale ...upă primul plan.

C.-F. BAUDEZ, P. BECQUELIN

BAUDEZ C.-F., BECQUELIN P., 1984, *Les Mayas*, Gallimard, Paris. – BERNAL I., SIMONI-...BAT M., 1986, *Le Mexique, des origines aux Aztèques*, Gallimard, Paris. – BRICKER V.R. (ed.), 1981, *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, University of Texas ...ress, Austin, 1986. – COE M.D., 1984, *Mexico*, Thames & Hudson, Londra (trad. fr. *Les ...emiers Mexicains*, Armand Colin, Paris, 1985). – MORLEY S.G. și BRAINERD G.W., 1983, *...e Ancient Maya*, ed. revizuită de Robert J. Sharer, Stanford University Press, Stanford. – SAHAGÚN B. de, 1950-1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, ... vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fe. – SOUSTELLE J., ...955, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole*, Hachette, Paris. WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1976, *Handbook of Middle American Indians*, 16 vol., ...niversity of Texas Press, Austin. – WEAVER M.P., 1981, *The Aztecs, Maya and Their ...edecessors, Archaeology of Mesoamerica*, ed. a II-a, Academic Press, New York – Londra. – WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*; t. I, *North and Middle ...merica*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

... *Evanghelizarea indienilor*

...escoperirea continentului american oferă un teren providențial pentru experimentarea ...dealurilor contradictorii care se înfruntau în Spania. „Cucerirea spirituală" a popoa-...elor din Mexic și din America Centrală se înscrie atît în prelungirea cruciadelor ...mpotriva Păgînului (rațiuni apostolice după care se călăuzea însuși Cortez), cît și în ...dealul separatist îndrăgit de ordinele religioase. Pentru franciscani, apariția „indie-...nilor", confirmînd eshatologia lui Gioacchimo da Fiore, va alimenta proiectul unei ...ocietăți rupte de lumea seculară, al unui stat indian creștin și nehispanizat. „Cei ...doisprezece", sosiți în Mexic la 1524, se vor dedica recunoașterii originilor și dezvoltării ...acestor popoare în Scripturi, vor face operă de etnografi și de lingviști (Bernardino de Sahagún). Evanghelizarea se va îmbrăca în limbile indigene. Dintre acestea nahuatl, ...are urma să cunoască o răspîndire importantă, va favoriza astfel primele manifestări de sincretism durabil. Dominicanii (începînd cu 1526), augustinienii (1533) și într-o ...mai mică măsură iezuiții dezvoltă politici comparabile, asumîndu-și misiuni de justiție ...ocială în fața abuzurilor făcute de *encomenderos* (Bartolomeu de Las Casas, „protectorul indienilor", va obține din partea Coroanei monopolul cuceririi religioase a Verapazului).

În afara demolării fizice a templelor și a imaginilor ținînd de vechile religii (auto-...dafeuri spectaculoase au loc la Mani, Yucatan, sub autoritatea lui Diego de Landra, în 1562) și de înființarea tribunalului Inchiziției, eradicarea idolatriei, obiectiv împărtășit de toți, va motiva strategii pedagogice variate și destul de schimbătoare: educarea ...recoce a copiilor, teatrul edificator (al cărui mesaj este transmis prin muzică și dans), ...ondarea de confrerii votive în cadrul noilor forme de organizare rurală (*reducciones, congregaciones*), centrate pe Biserică.

Convertirea masivă a indienilor din Noua Spanie, în mare parte favorizată de ...alierea elitelor conducătoare ale acestora (*caciques*), catalizată de apariții ale mado-...nelor și criștilor negri (*Virgen de Guadalupe*), călăuzită de sfinți-eroi fondatori, este ...încă de la început rezultatul adaptărilor și apropierilor cultului și liturghiei catolice, ...care vor continua să marcheze dezvoltările populare ale unei religii indo-creștine trăite ...local ca „tradițională" (*costumbre*). Instrument al rezistenței tăcute sau al unor răscoale ...lătite cu nuanțe milenariste (revoltele tzotzil și tzeltal din 1712, „războiul castelor" din Quintana Roo sau Chiapas, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar participarea indienilor la gherilele din Guatemala), ea dă seamă de dinamica permanent activă în ...construirea identității indiene.

că mezoamericanii nu au utilizat roata, chiar dacă îi cunoșteau principiul. Toate mărfurile erau cărate în spate, de oameni, iar comunicațiile se efectuau într-un ritm mult mai lent decît în Europa sau în Asia. Aceste handicapuri sînt în parte responsabile pentru fragilitatea nivelului tehnic al acestor civilizații „neolitice". În fapt, prelucrarea metalului nu a fost cunoscută decît foarte tîrziu în Mezoamerica (după anul 900 d.Cr.), acesta fiind utilizat îndeosebi pentru obiecte de podoabă, cu o singură excepție: toporișca de cupru. Înglobînd civilizațiile olmecă (prima civilizație demnă de a fi calificată astfel care a apărut în jurul anului 1200 î.Cr.), zapotecă, maya, toltecă, aztecă, Teotihuacan etc., tradiția mezoamericană a dat dovadă de o remarcabilă unitate și stabilitate culturală, vreme de trei milenii. Civilizațiile care au înflorit aici nu au durat niciodată mai mult de un mileniu, cu excepția civilizației maya, dacă El Mirador și Mayapan (prima și ultima dintre marile sale cetăți) țin realmente de aceeași etapă. Există așadar o mulțime de vetre de cultură, care n-au rezistat decît cîteva secole. Aceste vetre aveau un centru urban (Teotihuacan, Monte Alban sau El Tajin) și nu s-au dispersat decît în foarte puține cazuri (ca toltecii, la Chichen Itza). În ansamblu, civilizațiile erau mai puțin expansioniste, chiar și în cazul civilizației Teotihuacan sau al aztecilor; întreprindeau raiduri, nu expediții de cucerire, iar cei învinși erau constrînși să plătească un tribut sub amenințarea cu represalii. Foarte rar teritoriile erau anexate, puse sub control administrativ sau colonizate. Nu există nici un exemplu de integrare statală comparabil cu Imperiul Inca. Maya din ținuturile joase se disting de alte civilizații mezoamericane prin faptul că ei nu au avut unul singur, ci mai multe centre urbane rivale, repartizate pe un vast teritoriu. Chiar dacă Tikal a fost cel mai mare oraș maya, cu istoria cea mai lungă, administrația de aici nu controla decît un teritoriu modest pe care, după toate aparențele, nu a căutat niciodată să și-l extindă. Tratativele de alianță dintre cetăți au rămas, în general, fără urmări. Organizarea politică și socială ne este cunoscută prin intermediul unor documente indigene sau spaniole de la începuturile perioadei coloniale. Orașele-stat erau conduse de o aristocrație care exercita puterea politică și religioasă, centralizate într-o singură persoană sau împărțite între un rege și un mare preot. Clasa conducătoare poseda arareori pămînt și primea un tribut în bunuri și în corvezi. Majoritatea populației era alcătuită din agricultori, iar sclavii – relativ puțin numeroși – erau folosiți fie pentru îndeplinirea unor lucrări domestice, fie pentru transport. Războiul era endemic și pornea, de regulă, din motive economice (tributul) sau de prestigiu, dar mai cu seamă pentru obținerea victimelor pentru sacrificii. Sacrificiile umane și autosacrificiile sîngeroase erau practici generale și de primă importanță la maya, ca și la azteci, în epoca clasică (primul mileniu d.Cr.), la fel și în cea postclasică (1000-1500 d.Cr.). Sîngele uman trebuia vărsat pentru perpetuarea vieții. Prețul sîngelui se devaloriza uneori, ceea ce ducea la săvîrșirea unor sacrificii în masă, mai ales la azteci. Mezoamericanii trăiau într-un univers inexorabil, în raport cu care omul ocupa mereu poziția debitorului. Timpul nu se scurgea liniar, ci era conceput într-o formă ciclică, chiar dacă maya – care cunoșteau cifra zero și numerotația ordinală – utilizau un calendar al cărui cel mai extins ciclu, „Numărătoarea lungă" (5200 de ani a cîte 360 de zile), a putut da, datorită duratei sale, iluzia unui timp liniar. Timpul ciclic permitea prevederea viitorului, cu condiția cunoașterii trecutului: de aici provine aparenta obsesie a timpului și a datelor. Ciclurile rezidau în observații astronomice (Soare, Lună, Venus). Zapotecii, mixtecii și aztecii puteau înscrie grafic datele într-un ciclu de 52 de ani, puteau data anumite evenimente (cucerirea unui oraș, de exemplu) și alcătui toponime cu ajutorul unor reprezentări asamblate într-un rebus. Maya au fost singurii care au inventat o scriere adevărată, permițîndu-le să exprime tot ceea ce comunică limbajul. Această scriere conține semne semantice și semne fonetice, combinate în mai multe feluri. Toate marile civilizații – ca de altfel și unele mai puțin strălucitoare – posedau stiluri artistice proprii. Arta mezoamericană este, înainte de orice altceva, un mijloc de comunicare, ea caută atît să imite natura, cît să transmită o cunoaștere cosmologică, religioasă, politică. Se pot distinge două mari tradiții artistice. Stilurile din ținuturile înalte (depresiunea Mexico, Oaxaca) ascund anatomia personajelor sub acumulări de simboluri și de atribute; formele sînt colțuroase, schematice și respectă prea puțin proporțiile naturale. În

Sub unicitatea aparentă a lumii indiene mezoamericane se profilează o multitudine de elaborări religioase locale sau etnice, născute dintr-un secol de slăbire a misionarismului (după reformele liberale din jurul anului 1870), împotriva lor luptînd astăzi diverse curente din cadrul catolicismului (teologia eliberării, creștinii conservatori) și sectele evanghelice nord-americane.

A. BRETON

● BAUDOT G., 1977, *Utopie et histoire au Mexique*, Privat, Paris. – DUVERGER C., 1987, *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne*, Le Seuil, Paris. – FARRISS N., 1984, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton University Press, Princeton. – GIBSON C., 1964, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford. – GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire*, Gallimard, Paris. – RICARD R., 1933, *La „conquête spirituelle" du Mexique*, Institut d'Ethnologie, Paris. – SAHAGÚN B. de, 1950-1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 13 vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fe.

3. *Societățile indiene*

Între frontiera Statelor Unite și istmul Panamá se întinde un mozaic de grupări etnice de dimensiuni foarte inegale, care se înscriu în trei mari configurații regionale. În nord – în peninsula California și la periferia Sud-Vestului american – se distinge un nucleu de microsocietăți de vechi agricultori (opata) și de vînători-culegători, în mare majoritate amenințați cu dispariția (kiliwa, paipai, cucapa, seri). Chiar și astăzi, cîteva grupuri locuind în habitaturi dispersate tind să adopte diverse forme de sedentarizare temporară (papago, pima meridionali). Încadrînd blocul tarahumara-tepehuane, aflat sub un control mai ferm al autorității iezuite din perioada colonială, yaqui și kikapu au dezvoltat strategii complexe de rezistență culturală.

În centru – de la rîurile Panuco și Sinaloa pînă la coasta pacifică a republicii Costa Rica –, aria mezoamericană acoperă, îndeosebi în zona meridională a Mexicului și Guatemalei, o rețea densă de societăți rurale, organizate în comunități sătești, cu habitat compact sau semidispersat. Economia acestor societăți este bazată cu precădere, încă din epocile prehispanice, pe utilizarea marilor cultigene autohtone (porumbul, fasolea, dovleacul, ardeiul), la care se adaugă, începînd cu secolul al XIX-lea, cultivarea arborelui de cafea în teritoriile de șes. În Mexic, disparitatea regimurilor de cultivare a pămîntului se vădește prin coexistența unor rămășițe de teritorii concesionate de vicoregalitate (*comunidades*), a unor pămînturi distribuite de stat (*ejidos*) și a proprietăților private.

În fine, în sud – dincolo de „frontiera" mezoamericană colonizată de un grup atipic lenca –, „aria intermediară" este ocupată de cîteva unități etnice discrete (care s-au sustras dominației spaniole printr-un joc de alianțe cu pirații europeni) care se ocupă cu pescuitul (misquito, cuna), în vreme ce altele, în interiorul teritoriului, combină ocupațiile horticole, policultura și vînătoarea (jicaque, bribri).

În pofida existenței unor mari familii lingvistice – seria uto-aztecă, de la Marele Bazin (Statele Unite) pînă în Nicaragua, domeniul chibcha urcînd prin sud pînă la marginile ariei maya –, aceste trei ansambluri regionale acoperă zone de o extremă atomizare dialectală. O dată cu *Conquista* au dispărut zeci de etnii, fie fizic, fie prin asimilarea de către alte grupuri. Diferențe considerabile opun regiuni unde limbi precum ocuilteca, ixcateca sau chichimeca nu mai rezistă decît datorită cîtorva indivizi, unor limbi ai căror locutori indigeni încă se numără cu sutele de mii, în special în domeniile maya, nahuatl, zapotec, mixtec și otomi. De la începutul secolului, creșterea demografică a acestor societăți a antrenat o înmulțire a numărului de locutori indigeni. Această creștere este totuși foarte inegală, în funcție de locutori și regiuni, în ciuda scăderii considerabile (cu excepția Guatemalei, El Salvadorului și Hondurasului) a procentajului de populații indiene în raport cu al celor hispanofone.

„Comunitatea" rurală mezoamericană, în trecut autocentrată în unele cazuri (*closed corporate community* de care vorbea E. Wolf), dar ulterior puternic inserată în societatea națională, se prezintă ca o reconstituire juridico-politică spaniolă, edificată în timpul

epocii coloniale de la un substrat prehispanic, după modelul *republicas de Indios* și *reducciones*; pretutindeni, ea este creuzetul în care se înscriu modelele indigene de clasificare socială. Organizațiile dualiste, atestate în teritoriul tlapanec sau în Chiapas, împart sociologic spațiul după modelul *pueblo*-ului (trique), sau adoptă, în modalități diverse, dispozitivul teritorial al „cartierelor" (*barrios*). Acesta din urmă, dual (mocho) sau multiplu (popoluca), este mai mult sau mai puțin coextensiv unui model de distribuție a grupurilor-„clanuri" localizate, cum ar fi *kalpul* (tzotzil, tzeltal). Fie că sînt autohtone, fie inspirate după un model iberic, sistemele conjugate – cu dominantă endogamă – permit funcționarea echilibrată a instituțiilor politico-religioase locale și uneori a unui aparat ritualic dublu, articulat pe spații sacre (munți, sanctuare) sau pe cosmologii seleno-solare. Sistemele de filiație patriliniară nu sînt reprezentate masiv decît în aria maya, chiar dacă „înrudirile" agnate, a căror coeziune este menținută indirect prin intermediul activității rituale, sînt încă atestate la mazahuas sau în Sierra de Puebla (nahua). Guaymi, bribri și cabecar constituie o arie izolată de matriliniaritate. Pretutindeni în rest domină filiația bilaterală sau formele hibride, de tranziție între un sistem patriliniar, indigen, și un sistem cognatic, ținînd de o influență metisă (zoque). În plus, instituția „coînrudirii" (cumetrie, nășie) (*campadrinargo*) ocupă peste tot un loc de seamă. Sprijinindu-se pe proceduri ritualizate, ea suplinește disoluția solidarităților de descendență, favorizînd expansiunea cîmpului sociologic al înrudirii, prin includerea continuă de noi membri.

Funcțiile publice și religioase, veritabilă osatură a vieții comunitare, sînt guvernate de un principiu al ascensiunii individuale, gradată în funcție de o scară a costurilor și a prestigiului, respectînd modalități de parcurs mai mult sau mai puțin coercitive de la o titulatură la alta. Marcate de un nivel de ierarhizare extrem de variabil, în funcție de comunități, aceste sisteme care mai reglează și astăzi, chiar eficace uneori, fluxurile unei economii vizibile prin intermediul devoțiunii adresate unui sfînt eponim (*mayordomias* sau *cofradias* din zonele înalte ale Chiapasului și Guatemalei), se lovesc în alte părți de clivajele interne ale comunităților indiene și de continua evaziune a posturilor de responsabilitate publică. Cum nu țineau de nici o formă de stratificare socială, grupurile din aria intermediară s-au văzut plasate sub controlul politic al unui sfat al bătrînilor (paya, sumo). În lupta cu dezastrele biologice se aplică procedee terapeutice de o extremă complexitate. Zona mezoamericană este caracterizată prin prezența categoriilor etiologice seminaturaliste, cum ar fi distincția *cald/rece*, provenită dintr-o teorie hipocratică a umorilor și dintr-o paradigmă indigenă referitoare la organizarea cosmosului, sau prin categorii psihologice (spaimă, gelozie, pierderea sufletului). Ca regulă generală, dimensiunea persecutorie a suferinței face obiectul unor conceptualizări în care se amestecă referințe la entități supranaturale (*Dios*, sfinții, strămoșii divinizați, Diavolul), la suflete proiectate asupra unui alter ego animal (de tip *tona*) sau la indivizi metamorfozați (*nahuales*), uneori adevărate suporturi pentru fantasme ale devorării (la indienii mame). Cît despre șamani, asimilați cu unele dintre grupurile de tehnicieni ai vrăjitoriei, acestora li se atribuie, în plus față de atribuțiile lor terapeutice, funcțiuni divinatorii, uneori dependente de existența unui calendar ritual (ixil, mixe). Mai mult, ei pot îndeplini oficiul de ordonanțe ceremoniale în cadrul unei preoții specializate (îndeosebi în operațiuni legate de invocarea ploii, foarte importante mai ales la maya din Yucatan). În toate aceste societăți, băuturile rituale ocupă un loc considerabil (*balche* la lacandoni, *tesguino* la tarahumara, sau *aguardiente*, alcoolul din trestie de zahăr, prin alte părți), în vreme ce halucinogenele cunosc o răspîndire mult mai redusă: *psilocibe* la mazateci și chatino, *peyotl* (*Laphophora Williamsii*) la huischol sau mai cunoscuta *Cannabis indica*. În afara activităților rituale legate de tradițiile locale de origine prehispanică, sărbătorile catolice sînt respectate aproape peste tot, cu toată influența crescîndă a sectelor de confesiune protestantă: metodiști, adventiști (zoque), prezbiterieni (chol, cakchiquel). Dacă situațiile de sincretism păgîno-creștin predomină, numeroase societăți pot fi totuși situate într-o continuitate, la extremitatea inițială a căreia am regăsi enclavele refractare la evanghelizare (tarahumara *gentiles*, lacandon), iar la cealaltă

grupuri în cadrul cărora sînt integrate elemente de religii prehispanice și populare metise (nahua în Altiplano, purepecha, chorti în Honduras). Se constată existența unor sisteme „compartimentate", în cadrul cărora dispozitivul ritual menține un clivaj riguros între religia creștină și activitățile șamanice (otomi sud-huasteci).

Modelele cosmologice mezoamericane prezintă similitudini profunde: aceeași concepție despre univers, perceput sub forma mai multor straturi, conform tradițiilor aztecă și maya; implicarea mutuală a categoriilor spațiale și temporale, pe alocuri cu reminiscențe de calendar antic (zutuhil, kekchi); un dualism astral bazat pe perechea Lună-Soare, după formule conjugale (huazteci, matlatzinca) sau fraterne (tepehua), echilibrate (totonaque) sau asimetrice și în corespondență cu imaginea corpului (otomi). Venerarea puterilor distribuite în interiorul unui panteon ierarhizat, în vîrful căruia se află strămoșii, „părinții" și „mamele", invocarea unor instanțe cum ar fi pămîntul, focul, vîntul și ploaia (elementele *chac* ale lumii maya) sînt tot atîtea practici și credințe bazate pe mituri locale ale genezei și eshatologiei, cu nenumărate variante, percepute în viziunea energetică și ciclică a unei istorii punctate de episoade diluviene. Figura ambivalentă a Diavolului, peste tot primită cu succes, rămîne paradigma majoră sub care, începînd cu epoca colonială, „idolatria" și-a putut afla un refugiu. În societățile din deșert, influențele *pueblos* se manifestă prin intermediul unei cosmogonii „ascensionale" și prin formalismul extrem al ritualurilor (pima, papago). Cît despre zona intermediară, aceasta este marcată de imixtiunea unor elemente mezoamericane în mitologii, concepții ale persoanei și dublurilor animale înrudite cu unele dintre acelea care traversează lumea amazoniană (bribri, cuna).

J. GALINIER

● BENNETT W., ZING R., 1935, *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago. – BRETON A., 1979, *Les Tzeltal de Bachajon*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre. – CHAPMAN A., 1978, *Les enfants de la mort. Univers mythique des Indiens Tolupan (Jicaque)*, Mission archéologique et ethnologique française, Mexico. – COLBY B., COLBY L., 1981, *The Day Keeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner*, Harvard University Press, Cambridge. – FOSTER G., 1960, *Culture and Conquest*, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Washington DC. – ICHON A., 1969, *La religion des Totonaques de la Sierra*, Éditions du CNRS, Paris. – POZAS R., 1979, *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de Mexico. – WOLF E., 1959, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.

INDIENII DIN AMERICA DE NORD

1. *Culturile arhaice*

Primele culturi paleo-indiene din America de Nord (coasta Pacificului, Marele Bazin, Marile Cîmpii) datează din perioada cuprinsă între anii 25.000 și 20.000 î.Cr. Începînd cu 15.000 î.Cr. se diferențiază culturile de vînători din litic: Llano sau Clovis (de la 10.000 la 8000 î.Cr.), Folsom (8000 î.Cr.) și Plano (de la 7000 la 5000 î.Cr.); dispariția marilor mamifere este situată în jurul anilor 7000, 6000 î.Cr. Pe la 10.000 î.Cr., la vest de Munții Stîncoși, apare o variantă a culturii numite „arhaică", din care se va naște prima cultură a deșertului (de la 8000 la 7000 î.Cr.); un arhaic oriental se constată și în Sud-Est, începînd cu 4000, 3000 î.Cr. și în Nord-Est, între 3500 și 3000 î.Cr.; tot culturii orientale arhaice i se atribuie și cultura Old Copper din zona Marilor Lacuri (pe la 3000 î.Cr.). O tendință de unificare a variantelor locale din litic și arhaic se manifestă începînd cu 5000 î.Cr. (3000 î.Cr. în Est).

Culturile istorice ale Americii de Nord – cu excepția zonei arctice și a celei subarctice de vest – s-au diversificat pornind de la două nuclee regionale: Sud-Vestul și Sud-Estul. Influența mezoamericană se manifestă prin difuzarea agriculturii (complexul porumb – fasole – dovleac) și a unui număr de modele sociale. Ceramica apare pe la 1700 î.Cr. în Sud-Est; în Sud-Vest, acest meșteșug pătrunde din Mexic, în secolul al II-lea d.Cr. Varianta Cochise a culturii deșertice asociază, în sud-estul Arizonei, pe la 2000 î.Cr.,

…ul ghindei (practicat pînă în epoca istorică) și cultura unui soi arhaic de porumb: …e constituie civilizația din Sud-Vest, a cărei cultură își va atinge apogeul prin …blos. Trei tradiții impregnate de elemente mezoamericane se diferențiază ulterior: …ollon, cultură de tranziție (250-1000), Anasazi și Hohokam, cu moștenitorii ei … zuñi, hopi și piman (pima și papago). Prima perioadă a culturii Anasazi (începu…rei noastre, canioanele Four Corners) este cea a vînătorilor-culegători seminomazi, …ket *makers*, care se ocupau cu împletiturile, practicînd o agricultură bazată pe …tura porumbului, dar puțin evoluată. A doua perioadă (secolele al VIII-lea – al XIII-lea, …gou în secolul al X-lea – al XI-lea) este marcată de pueblos, iar reprezentanții săi, …ultori (porumb, fasole, bumbac) și olari, trăiesc în locuințe mari, grupate în sate …*blos*). Spre finele secolului al XIII-lea, aceste sate vor fi abandonate, iar locuitorii … vor deplasa spre sud, unde va lua naștere cultura Pueblo de astăzi. Indienii …hokam (secolele al X-lea – al XII-lea), stabiliți inițial pe rîul Gila (Arizona), practicau …tura porumbului și irigațiile. În Sud-Est, pe la 2300 î.Cr. cel mai devreme și 1500 î.Cr. … tîrziu, se constituie cultura Woodland, caracterizată prin ceramică și morminte în …muli; din această cultură vor apărea, începînd cu 500 î.Cr., culturile Adena și Hopewell, …părute în secolele al IV-lea, respectiv al VIII-lea și caracterizate prin dezvoltarea …or societăți stratificate, cu funcții specializate. Elemente de civilizație Hopewell au … moștenite de civilizația Mississippi (Sud-Est, prerii, din secolele al VI-lea – al VII-lea …nă prin secolul al XVII-lea), caracterizate prin edificarea de tumuli (*mounds*) în …alități care au fost probabil centre politico-religioase ale clasei conducătoare; faza …mită Temple Mound vădește importante influențe mexicane. Indienii natchez și …inii lor orientali (chickasaw, choctaw, creek etc.) sînt moștenitorii civilizației Mississippi, … care s-a mai adăugat și cultura indienilor de limbă caddo. În Marile Cîmpii, de-a …ngul primului mileniu al erei noastre, se deosebesc două moduri de viață: acela al …nătorilor de bizoni, nomazi trăind în grupuri, în vest (Cîmpiile propriu-zise), acela … cultivatorilor sedentari, grupați în comunități rurale, în est (prerii). Aducerea calului …uropean în Cîmpii, începînd cu New Mexico spaniol (finele secolului al XVII-lea – …ceputul secolului al XVIII-lea) va da naștere culturii istorice a Cîmpiilor.

Coasta de nord-est a Pacificului cunoaște o evoluție specifică. *Proto-westerns*, vînă…ri de vînat mare, sosesc în partea de sud a litoralului din direcția Alaskăi, traversînd …platoul Columbia între 9500 și 6500 î.Cr. Cultura Early Boreal, de pescari și vînători … mamifere marine, veniți prin nord, trebuie să fi început să o înlocuiască pe cea Proto-Western încă de la 8000 î.Cr. Elemente de na-dene (locutori de limbi tlingit și, …mai puțin sigur, haida) sosesc aici în jurul anului 3000 î.Cr. Între 3500 și 1500 î.Cr. apar …trăsăturile principale ale culturii istorice; spre începutul secolului al VI-lea d.Cr., …cultura de pe Coasta de nord-vest își dobîndise deja o fizionomie definitivă.

M. IZARD

● FIEDEL J.A., 1987, *Prehistory of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge. – JENNINGS J.D., 1968, *Prehistory of North American Indians*, McGraw Hill, New York. – KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – MACGOWAN K. și HESTER J.A. Jr., 1962, *Early Man in the New World*, Doubleday, New York. – MACNEISH R.S. (ed.), 1973, *Early Man in America*, W.H. Freeman, San Francisco. – SPENCER R.F., JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians*, Harper & Row, New York – Evanston – Londra. – WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

…. *Culturile istorice*

…e califică drept „istorice" culturile nord-amerindiene atestate pentru perioada posterioară primelor contacte cu europenii (secolul al XVI-lea), oricare ar fi fost, pentru toate societățile, momentul de confruntare directă sau indirectă cu lumea albă spaniolă, franceză sau engleză.

Antropologii, mai cu seamă Wissler (1938), Kroeber (1939) și Driver (1961), s-au ocupat de definirea ariilor culturale istorice, pornind de la criterii eterogene ținînd de geografie și de ecologie și respectînd configurația ariilor pre- și protoistorice, dar și tipologia empirică a modurilor de viață cele mai răspîndite, mai mult sau mai puțin tîrzii. Este bine de reținut împărțirea ansamblului format de teritoriul Canadei și Statelor Unite în zece zone, propusă în *Handbook of North American Indians*, în curs de publicare (1978 *sq.*): 1) Zona arctică, cu populație inuită (eschimoși); 2) Zona subarctică împărțită în est- și vest-subarctică (Driver) sau în est-subarctică, Mackenzie și Yukon; 3) Coasta de nord-vest; 4) California; 5) Sud-Vestul, aria „oazelor" lui Driver, cuprinzînd Mexicul septentrional; 6) Marele Bazin; 7) Podișul Columbia; 8) Marile Cîmpii; 9) Sud-Estul; 10) Nord-Estul. La Driver, regiunea din *Handbook* corespunzătoare ariilor reprezentate de Cîmpii, Sud-Est și Nord-Est formează un singur ansamblu, subîmpărțit în „Cîmpii", „Prerii" și „Est"; pentru a desemna aria constituită de „Cîmpii" și de „Prerii" a lui Driver, Kehoe (1981) utilizează expresia „Prerii-Cîmpii". În prezentul dicționar vom urma împărțirea din *Handbook*, cu gruparea într-un singur ansamblu, a zonelor Marele Bazin și Podișul Columbia, deja propusă de Stewart (1938); pentru prezentarea culturilor istorice, vom trimite așadar la intrările *California*, *Coasta de nord-vest a Pacificului*, *Marele Bazin* și *Podișul Columbia*, *Nord-Est*, *Subarctica*, *Sud-Est*, *Sud-Vest*, acest dispozitiv fiind completat prin intrările *Inuit (Eschimos)* și *Pacificul de Nord*.

M. IZARD

● COLLIER J., 1947, *Indians of the Americas*, Mentor Books, New York. – DRIVER H.E., 1961, *Indians of North America*, University of Chicago Press, Chicago. – EGGAN F. (ed.), 1955, *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. a II-a, Chicago University Press, Chicago. – FORBES J.D., 1964, *The Indian in America's Past*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – HODGE F.W., 1907-1910, *Handbook of American Indians North of Mexico*, 2 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – JENNESS D., 1955, *The Indians of Canada*, National Museum of Canada, Ottawa. – KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Los Angeles. – LEACOCK E.B., LURIE N.O. (ed.), 1971, *North American Indians in Historical Perspective*, Random House, New York. – MURDOCK G.P., 1960, *Ethnographic Bibliography of North America*, ed. a III-a, Human Relations Area Files, New Haven. – SPENCER R.F., JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians*, Harper & Row, New York – Evanston – Londra. – STURTEVANT W.C. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians*, 9 vol. apărute (1991), Smithsonian Institution, Washington DC. – SWANTON J.R., 1952, *The Indian Tribes of North America*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – TAX S. (ed.), 1952, *Heritage of Conquest*, University of Chicago Press, Chicago. – WISSLER C., 1938, *The American Indian*, Macmillan, New York; 1940, *Indians of the United States*, Doubleday, New York (trad. fr. *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Robert Laffont, Paris, 1969).

3. *Situația actuală*

Statele Unite

În anii 1820, singurii indieni din Est care încă mai duceau o viață liberă erau chippewa-ojibwa (la nord de Wisconsin). Fostul Teritoriu de nord-vest și cea mai mare parte din Oklahoma, cu statut de „Teritoriu indian", se aflau sub control american, împreună cu Louisiana și Florida. Americanii au încercuit teritoriile din Iowa și fosta zonă de influență spaniolă, între Missouri și La Plata; pe la 1840, ei exercitau deja un control parțial asupra Cîmpiilor septentrionale și teritoriului Colorado; Texasul intră în Uniune la 1845, iar Anglia va ceda în favoarea acesteia Oregonul, în 1846. Posesiunile mexicane situate la nord de Rio Grande vor deveni americane în urma războiului din 1846-1848. În Sud-Vest, americanii se confruntă cu indienii navajo în 1863 și cu apașii în 1874-1886. În 1869, Red Cloud, căpetenia indienilor sioux tetoni, renunța la lupta. Ultimele

...au avut loc la începutul perioadei rezervațiilor: ridicarea indienilor din Cîmpii ...4 1877), nez percé (1877) și ute (1979).
În anii 1870, chemarea la război ia o turnură mesianică. *Peyotl* se răspîndește în ... dînd naștere, la finele secolului al XIX-lea, unei religii sincretice, impregnată cu ...mente creștine și denumită peyotism. *Ghost Dance* apare spre 1870 la payute și ...noaște un succes pe cît de fulgerător, pe atît de efemer în Cîmpii, unde stă la originea ...unei rebeliuni a indienilor sioux (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1889). În ...886, predarea căpeteniei apașe, Geronimo, marca sfîrșitul luptelor din Sud-Vest.
În anul 1871 este abolit sistemul de tratate: din 1797 au fost semnate 389 de ...tate. În 1887, reforma agrară din *General Allotment Act* sau *Dawes Act* va redeschide ...ea referitoare la principiul de neînstrăinare a pămînturilor din rezervații, antre...nd o diminuare considerabilă a suprafeței acestora care va scădea, între 1887 și 1934, ...la 556.000 km² la 180.000 km². În 1924 (*Indian Citizenship Act*), indienii vor dobîndi ...ționalitatea americană, dar sistemul tutelar nu va fi abolit pînă în 1968 (*Civil Rights* ...). *Indian Reorganization Act* sau *Wheeler-Howard Act* (1934) inaugurează politica ...numită „Indian New Deal", inspirată de John Collier, comisar al Afacerilor Indiene.
...1954, promulgarea documentului *Termination Act* amenință serios viața comunită...ților indiene: este vorba de încheierea unui proces de „integrare" a indienilor prin ...suprimarea rezervațiilor; totuși, această politică va avea efecte limitate. Președinții ...Johnson (1968) și Nixon (1970), spre deosebire de administrația Eisenhower, adoptă o ...atitudine de deschidere „fără precedent în istoria Statelor Unite" (D'Arcy McNickle, ...1973). În zilele noastre, principala „problemă indiană" este aceea că jumătate din ...populația indiană trăiește în orașe.
În 1879, albii liberali fondau National Indian Association. În 1944 vede lumina zilei ...organismul intitulat National Congress of American Indians, de inspirație loialistă. ...dintre mișcările apărute la inițiativa indienilor citadini au conferit, recent, reven...dicărilor indiene o turnură radicală: este vorba despre National Indian Youth Council ...(1961) și American Indian Movement (1968).
În Alaska, autohtonii reprezintă aproximativ 30% din populația statului; în 1971, ...erau aici 33.000 de inuiți, 15.000 de indieni și 2.500 de aleuți. Amendamentul pentru Alaska (1936) din *Indian Reorganization Act*, 1934, stipulează că vor fi recunoscute ca rezervații teritoriile ocupate efectiv de către autohtoni. În 1966 s-a fondat în Alaska organizația Alaska Federation of Natives.

Canada

„Proclamația regală" din 1763 a reglementat relațiile dintre indieni și Canada, cu excepția fostelor teritorii franceze Acadia și Québec. Tratatele nu au fost încheiate cu triburi, ci cu ansambluri regionale de triburi. Primele zece tratate s-au semnat între anii 1870 și 1906. În 1921, ca urmare a descoperirii zăcămintelor de petrol, tratatul cu numărul 11 va extinde teritoriul euro-canadian pînă în regiunile centrale și occidentale ale districtului Mackenzie (nord-vest). Ultimele tratate au fost încheiate în regiunea Marilor Lacuri, în 1923. Acestea nu vizează Labradorul, vestul Québecului (naskapi și cree), majoritatea teritoriului din Columbia Britanică, partea orientală a districtului Mackenzie și districtul Keewatin (nord-vest), precum și Yukonul. Indienii din Canada respectă dispozițiile generale stipulate în *British North America Act* din 1867, care îi plasează sub tutela Confederației, și dispozițiile specifice din *Indian Act* din 1880, revizuit în 1951 și în vigoare astăzi.
Administrația distinge patru categorii de indieni și de asimilați: 1) indieni „înscriși" (*registred*), al căror statut este definit printr-un tratat; 2) indieni „înscriși" care nu țin de nici un tratat; 3) indieni „neînscriși" (*unregistred*), care nu sînt considerați legal indieni sau care și-au abandonat statutul; 4) metiși, care în 1940 și-au pierdut statutul de minoritate etnică. Indienii din Canada au drept de vot la nivel de provincie din 1949 și la nivel de federație din 1960. Indienii aflați sub incidența tratatelor s-au organizat,

la scară federală, în National Indian Brotherhood, care a devenit recent Assembly of the First Nations. Canadian Association in Support of Native People militează pentru apropierea diverselor comunități indigene: inuiți sau eschimoși, aleuți, indieni, metiși.

M. IZARD

● EGGAN F., SWIFT H.H., 1966, *The American Indian. Perspective for the Study of Social Change*, University of Chicago Press, Chicago. – FEY N.E., MACNICKLE D'ARCY, 1959, *Indians and Other Americans*, Harper & Row, New York. – FRIDERES J.S., 1974, *Canada's Indians. Contemporary Conflicts*, Prentice Hall of Canada, Scarborough, Ontario. – LA BARRE W., 1975, *The Peyote Cult*, ed. a IV-a, Scjocken Books, New York. – LAFARGE O. (ed.), 1942, *The Changing Indian*, University of Oklahoma Press, Norman. – LEVINE S., LURIE N.O., 1970, *The American Indian Today*, Penguin Books, Baltimore, Maryland. – LORAM C.T., MACILWRAITH T.F., 1943, *The North American Indian Today*, Toronto University Press, Toronto. – MACLEOD W.C., 1928, *The American Indian Frontier*, A. Knopf, New York. – MACNICKLE D'ARCY, 1949, *They Came Here First*, J.B. Lippincott, Philadelphia; 1973, *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals*, Oxford University Press, Londra – New York. – MARIENSTRASS E., 1971, „Les Indiens américains", în R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstrass, *En marge. Les minorités aux Etats-Unis*, Maspero, Paris. – MOONEY J., 1986, *The Ghost Dance Religion*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – SPICER E.H., 1961, *Perspectives in American Indian Culture Change*, University of Chicago Press, Chicago. – STEINER S., 1968, *The New Indians*, Dell Publishing, New York. – WADDELL J.O., WATSON O.M. (ed.), 1973, *American Indian Urbanization*, Perdue University Press, West Lafayette, Indiana. – WASHBURN W.E., 1971, *The American Indian and the United States. A Documentary History*, 4 vol., Random House, New York. 1988 (ed.), *Handbook of North American Indians* ; t. IV, *History of Indian-White Relations*, Smithsonian Institution, Washington DC.

INDIENII DIN AMERICA DE SUD

Încă din primele etape ale *Conquistei*, America de Sud dezvăluia Occidentului un impozant mozaic de culturi și de limbi, alături de o mare diversitate geografică și climaterică. Regiunilor puternic contrastante și populate din Anzii Cordilieri, impozant lanț muntos care traversează întregul subcontinent, le corespund, în est, regiunile de șes, relativ omogene, cu populație răzleață, organizată în comunități de dimensiuni reduse: teritorii vaste de savană și păduri formate în bazinele fluviilor Orinoco și Amazon. Mai la sud, aceste formațiuni cedează locul cîmpiilor din Gran Chaco și preriilor din pampasul argentinian, iar apoi hățișurilor și stepelor înghețate ale Patagoniei. La vest de Cordilieri se desfășoară fîșia îngustă a litoralului pacific, umedă în nord, deșertică în sud. Acestor mari ansambluri geografice le corespund diverse modalități de organizare a vieții omenești.

1. *Populație și istorie culturală*

Dacă problema contactelor preistorice dintre Lumea Veche și Lumea Nouă a suscitat ipoteze dintre cele mai diverse, toată lumea acceptă astăzi că popularea Americii a avut loc prin strîmtoarea Bering, care acum aproximativ 70.000 de ani forma o punte între Asia și America. Totodată, dacă originea asiatică a omului american nu mai este contestată, vechimea sa pe pămînt american (între 70.000 și 25.000 de ani) face încă obiectul a numeroase controverse. Săpături recente efectuate în estul Braziliei, în statul Piauí, atestă o prezență omenească mai veche de 30.000 de ani, în vreme ce în Anzii Centrali, considerați pînă atunci ca formînd cel mai vechi nucleu de populație al subcontinentului, datările nu depășesc 20.000 de ani. Trecerea istmului Panamá ar fi avut deci loc cu aproximativ 35.000 de ani în urmă. Popularea Anzilor, care a devansat-o pe aceea a versanților săi de pe coastă, s-a efectuat probabil de-a lungul defileelor muntoase și a șesului amazonian. Istoria culturală a ultimelor șapte milenii este marcată de răspîndirea agriculturii și domesticirea mai multor specii de camelide, totul jucînd un rol

determinant în procesul de formare a „șefiilor” tribale andine și a primelor state. Imperiul Inca, ce nu reprezintă, ca întreg, decît o dezvoltare tîrzie și relativ de scurtă durată (1440-1532) în istoria subcontinentului, s-a constituit prin cuceriri succesive, iar acestea au permis integrarea unor formațiuni etnice preexistente, în prezent doar parțial cunoscute. Mai înspre nord se întindeau „șefiile” tribale circumcaraibiene din Columbia, cum ar fi chibcha. În Anzii meridionali, populațiile diaguit și araucan s-au distins printr-o organizare militară deosebită. De la cîmpia amazoniană pînă la litoralul atlantic se înlănțuie o multitudine de societăți de defrișori cu obiceiuri deosebit de războinice. În momentul descoperirii acestora, ultimii vînători trăiau la extremitatea sudică a continentului (La Pampa, Patagonia) și în zonele deșertice.

2. *Cucerire și colonizare*

Dominația europeană va împărți teritoriile cucerite între Coroanele Spaniei și Portugaliei (Tratatul de la Tordesillas din 1494). Primul secol de contact a fost teribil pentru amerindieni, mai ales în Anzi, în Caraibe (unde indigenii au fost nimiciți cu totul), pe litoralul atlantic și în valea aluvionară a Amazonului. Se estimează că populația autohtonă ar fi putut atinge, în momentul contactului, între 15 și 20 de milioane de indivizi pe tot ansamblul sud-amerindian. Demografia va scădea vertiginos, marcînd o depopulare de la 65 la 90%; faptul s-a datorat ravagiilor făcute de epidemii printre indivizii lipsiți de imunitate, sclavagismului și masacrelor săvîrșite de către cuceritori. Numărul supușilor Imperiului Inca, de exemplu, a scăzut de la 8 milioane la 1,3 milioane în perioada 1530-1590 (Wachtel, 1971). Astăzi, populația indiană non-andină poate fi evaluată la 1,2 milioane, mai puțin de o șesime din estimarea pentru anul 1492 (Denevan, 1976). În comparație cu zona andină (9 milioane de indieni, majoritatea quechua și aymara), indienii din teritoriile de șes au suferit o depopulare și mai dramatică, deoarece genocidul s-a perpetuat pînă recent, mai ales în Brazilia. Totuși, majoritatea grupurilor de locuitori ai pădurilor au parte, de cîteva decenii, de o reînnoire demografică.

Sistemul colonial a impus o împărțire administrativă riguroasă și metode de exploatare a forței de muncă indigene cu repercusiuni dezastruoase pentru populațiile cucerite. Sistemele *ecomienda* (luare în tutelă a indienilor supuși la impozite) și *mita* (muncă forțată în mine) au fost cele mai generalizate. În Columbia, indienii au beneficiat de repartizarea în *resguardos* (rezervații de pămînturi inalienabile), în vreme ce în teritoriile de misiune (Paraguay, Argentina, Amazonia) s-a impus modelul *reducerilor* (sate creștine). În alte părți, colonizarea pămînturilor indiene a luat aspectul războaielor de exterminare (Brazilia) sau al represiunilor militare (Argentina, Chile), situație agravată astăzi de expansiunea necontrolată a fronturilor primilor coloniști.

Dominația colonială a stîrnit numeroase răscoale indigene cu specific adeseori mesianic, în Anzii centrali și în Amazonia, sau militar, în sud; putem menționa îndeosebi rezistența timp de trei secole a araucanilor, care a conferit colonizării viitoarei republici Chile o imagine deosebită de a celorlalte regiuni din America de Sud. În zilele noastre, revendicările indienilor sînt exprimate prin intermediul unor organizații de tip sindical în Anzi, unde s-a format o pătură țărănească fără pămînt, în timp ce în Amazonia acestea sînt în esență de ordin etnic.

3. *Arhipelaguri lingvistice*

America de Sud este probabil una dintre regiunile lumii care oferă cea mai mare complexitate lingvistică: au fost atestate aici în jur de 1.500 de limbi – dintre care 300 sau 400 ar fi vorbite încă și astăzi – clasificate în 77 de familii și 44 de limbi izolate (Loukotka, 1968). Pare posibil ca aceste limbi să fie grupate genetic în trei mari „ramuri”: macro-chibcha, ge-pano-carib și andina ecuatorială (cuprinzînd, printre altele, arawak, tucano, quechua, aymara, tupi-guarani și jivaro). Arawak și tupi-guarani acoperă cea mai extinsă zonă geografică; în schimb, limbile tucano, jivaro, guaycuru,

diverse alte sectoare (studenți, învățători, țărani) nu poate fi neglijat; cu toate acestea soluțiile parțiale propuse nu au contribuit la rezolvarea problemelor fundamentale ale populațiilor vizate. Astăzi, indigenismul creol și paternalist este aspru combătut în țările andine de grupuri și partide „indiene" sau „indianiste", care afirmă specificul societăților indigene și resping, în modalități diverse, integrarea și „occidentalizarea".

G. RIVIÈRE

● ARGUEDAS J.M., 1975, „Razón de ser del indigenismo en el Perú", în *Formación de una cultura indoamericana*, Siglo Veintiuno editores, Mexico. – BONFIL BATALLA G., 1981, *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, Mexico. – *Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement*, 1982, „De l'empreinte à l'emprise, identités andines et logiques paysannes". DEUSTUA J., RENIQUE J.L., 1984, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú (1897-1931)*, Centro de Estudios Rurales Andinos „Bartolomé de las Casas", Cuzco. – FAVRE H., 1966, „L'action indigéniste en Amérique latine", în *Notes et études documentaires*, 3311, Problèmes d'Amérique latine, t. III, La Documentation française, Paris: 45-50; 1976, „L'indigenisme mexicain, naissance, développement, crise et renouveau", în *Notes et études documentaires*, 4338-4340, *Problèmes d'Amérique latine* (42), La Documentation française, Paris: 67-82. – GRAL, Centre Interdisciplinaire d'Études Latino-Américaines, Toulouse Le Mirail, 1982, *Indianité ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Éditions du CNRS, Paris. – MARZAL M., 1981, *Historia de la antropología indigenista, México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima. – PARRENIN G., LAVAUD J., 1980, *Pour une approche de l'indigénisme en Bolivie (1900-1932)*, document nr. 14, Équipe de recherche sur les sociétés indiennes paysannes d'Amérique latine, CNRS, Paris.

▶ *Mexic. Antropologia mexicană*

INDO-EUROPENE (SOCIETĂȚI ~)

Adeseori criticată sau ignorată, noțiunea de „societăți indo-europene" rămîne totuși indispensabilă: ea acoperă un fenomen istoric atestat, de la care s-a început elaborarea și verificarea conceptului de „structură", în lingvistică de către F. de Saussure, în antropologia istorică de către G. Dumézil. Societățile în discuție, vorbind limbi asemănătoare și cu siguranță înrudite, trebuie să fi împărtășit aceleași structuri sociale și sisteme de gîndire. Proiecția acestora se poate reconstitui prin comparații lingvistice și prin confruntarea vechilor texte hitite, sanscrite, grecești, iraniene, latine etc. Organizarea lor nu are în sine nimic original: legături consangvine ce reglează relațiile dintre grupuri, familii patriliniare extinse, mari unități „clanice" și corelativele acestora (exogamie, răzbunare colectivă a sîngelui), o putere bazată pe regalitatea magică, confrerii de războinici cu practici de inițiere, colegii sacerdotale cu tradiții sacre, care explică supraviețuirea tîrzie a unor structuri religioase foarte vechi. Originalitatea trebuie căutată în altă parte, nu în mecanismele efectiv atestate, ci în imaginea pe care societatea și-o făcea despre sine, indiferent de realitatea de fapt. Dispozitivul conceptual descoperit de Dumézil organizează atît societatea ideală, așa cum o concepeau indo-europenii, cît și ansamblul religios, cu teologia și mitologia specifică. Marile fenomene umane sînt gîndite în cadrul a trei „funcții" ierarhizate, iar reunirea acestora epuizează datele ansamblului vizat, oricare i-ar fi natura. Cea dintîi combină două reprezentări ale suveranității magico-religioase și politico-juridice, forme opuse, dar complementare, ale aceleiași activități: departe de oameni, puterea în manifestările ei neliniștitoare și terifiante; mai aproape de umanitate, celălalt angrenaj rezidă în noțiunea de „contract" și în funcționarea armonioasă a dreptului. Cea de-a doua funcție se referă la forța fizică și războinică, în toate formele acesteia, adeseori organizate, dar și aici într-un diptic: pe de o parte, dezlănțuirea imediată și aproape orbească a violenței în luptă; de cealaltă parte, exercitarea rațională, profesională, a activității de războinic; în fine, în al treilea rînd, actele, gesturile, pasiunile, reunite în scrieri sub numele de abundență și fecunditate: producerea și reproducerea. Acest sistem este singular prin conținut și organizare, dar mai cu seamă prin condițiile de funcționare și modul de a-și manifesta

sferele. Constituit în doctrină, sistemul este aplicat conștient de milenii. Funcționînd ca o schemă generatoare, el structurează și modelează (într-un mod adeseori inconștient) mecanismele conceptuale de la toate nivelurile: teologie, religie, drept, economie, poezie epică. Teorie și practică totodată, ideologia trifuncțională inspiră și alimentează atît panteonul latinilor, cît și pe cel al indienilor sau al vechilor iranieni, ori formele de sanatorie din India pînă la Roma, modelele de jurămînt din vendeta osetă, în secolul al XX-lea, chiar și organizarea societății medievale franceze pe trei stări. Admisă fiind influența acestui cadru de gîndire asupra concepțiilor indo-europene referitoare la real și cu atît mai mult asupra celor legate de imaginar, cîteva probleme rămîn totuși deschise spre dezbatere. Care este proporția, la diversele popoare indo-europene, între doctrina conștientă și dispozitivul inconștient? Care este raportul între această „ideologie", societatea astfel concepută, poate visată, și realitatea socială atestată istoric, societatea vie? Sistemul trifuncțional nu este decît o proiecție conceptuală a unei structuri sociale care a existat realmente? Sau, dimpotrivă, societățile istorice organizate în funcție de trei componente reale reprezintă aplicarea tîrzie a unui model de gîndire, la capătul unui lung proces de concretizare, ca în cazul castelor în India, sau al unei reconstituiri de origine savantă, cum este cazul celor trei ordine din Franța Vechiului Regim?

G. CHARACHIDZÉ

○ BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Éditions de Minuit, Paris. – DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris. – DUMÉZIL G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles; 1980, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris; 1985, *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, Paris. – SERGENT B., 1987, „Les Indo-Européens", în P. Lévêque (coord.), *Les premières civilisations*, t. I, PUF, Paris.

INDONEZIA. Antropologia indoneziană

Primul curs de antropologie a fost organizat în Indonezia de olandezul J.P. Duyvendak, la Școala de Drept din Batavia, în paralel cu un curs de drept cutumiar (*adatrecht*), disciplină în care școala olandeză se distingea printr-o perspectivă adeseori apropiată de antropologia juridică. Acesta a fost domeniul specific al primelor cercetări făcute de un indonezian și care pot fi calificate drept etnologice (Soekanto, 1933). Traducerea în limba indoneziană a manualului lui Duyvendak (1935) a fost pentru multă vreme principala operă de introducere în etnologie aflată la dispoziția studenților indonezieni.

După întreruperea datorată ocupației japoneze, învățămîntul antropologic a fost reluat, sub conducerea olandezului G.J. Held și a asistentului său F.A.E. Van Wouden (cunoscut prin remarcabilul său studiu asupra structurilor sociale din Indonezia orientală), la nou fondata Universitate a Indoneziei, din Djakarta. În fine, în 1957, doi dintre elevii indonezieni ai lui Held, Koentjaraningrat și J.B. Avé, vor deschide în aceeași universitate primul departament de antropologie. Alte asemenea departamente urmau să fie create, ulterior, la Jogyakarta (în centrul insulei Java), Denpasar (Bali) și Manado (Celebes). Dar cursuri în domeniu se derulează, în cadrul mai multor departamente, în 21 dintre cele 27 universități de stat și 11 institute pedagogice existente în Indonezia. Trebuie reținut, în plus, că antropologia figurează și în programa claselor superioare din liceele indoneziene (secțiile de studii clasice).

În Indonezia independentă, primele încercări de efectuare a unor cercetări coordonate în științele sociale au fost făcute începînd cu anii '50, la Universitatea din Jogyakarta; dar adevăratul debut al cercetărilor pe teren indonezian va fi marcat de studiile întreprinse, începînd cu 1960 în centrul insulei Borneo și, din 1963, în Noua Guinee occidentală, de echipe de la Universitatea Indoneziei: pînă atunci, terenul fusese lăsat oarecum pe seama străinilor, olandezi înainte de război, europeni de alte naționalități sau americani ulterior.

De la inițierea primului plan cincinal de dezvoltare (1969), autoritățile au acordat cercetării finalizate un rol important în dezvoltarea țării. Pînă în perioada mai recentă, marcată de dificultăți economice, cercetărilor în științele sociale li s-au acordat credite importante prin intermediul mai multor programe pluridisciplinare. Antropologii s-au asociat de multe ori cu sociologi, demografi, economiști și istorici. Această cercetare este efectuată mai ales de către cadre universitare, reunite adeseori sub egida unor institute cum ar fi Centrul de Studii Antropologice de pe lîngă Universitatea Indoneziei. Există și un număr considerabil de cercetători afiliați institutelor LIPI (omologul CNRS-ului francez) sau centrelor de cercetare ale diverselor ministere. Cercetarea individuală se efectuează în special în cadrul tezelor de doctorat, rare înainte de 1975, dar mai numeroase de atunci încoace.

Cu toate că principalele curente teoretice, trecute și prezente, sînt cunoscute datorită operelor lui Koentjaraningrat, cursurilor acestuia și ale elevilor săi, antropologii indonezieni acordă astăzi o importanță redusă preocupărilor teoretice și metodologiei. Acest fapt traduce preocuparea lor ca antropologia să fie „utilă", adică rezultatele ei să contribuie la rezolvarea problemelor unei țări în curs de dezvoltare, abordînd problemele referitoare la lideri rurali, creștere demografică, migrații, urbanizare și integrare națională.

C. PELRAS

● AVE J.B., KING V., 1986, *Borneo. The People of the Weeping Forest. Tradition and Change in Borneo*, National Museum of Ethnology, Leiden. – DANANDJAJA J., 1980, *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali. Satu lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan orang Trunyan dengan latar belakang etnografisnya* (Cultura țărănească la Trunyan, Bali. O descriere analitică, punînd în raport educația copiilor din Trunyan cu fondul etnografic), Pustaka Jaya, Djakarta. 1984, *Folklor Indonesia. Ilmu gosip, dongéng, dan lain-lain* (Folclorul indonezian. O știință despre zvonuri, povești și altele), Grafiti Press, Djakarta. – KOENTJARANINGRAT, 1957, *A Preliminary Description of the Javanese Kinship System*, Yale University Press, New Haven. 1967, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Cîteva teme de antropologie socială), Dian Rakyat, Djakarta. 1975, *Anthropology in Indonesia. A Bibliographical Review*, Martinus Nijhoff, Haga. 1975, *Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan* (Cultură, mentalitate și dezvoltare), Gramedia, Djakarta. 1984, *Kebudayaan Jawa* (Cultura javaneză), Balai Pustaka, Djakarta. – SOEKANTO E., 1933, *Het gewas in Indonesië, religieus-adatrechtelijk beschouwd* (Plantele cultivate în Indonezia, din punctul de vedere al religiei și al dreptului cutumiar), M. Dubbeldeman, Leiden.

INDONEZIA INSULARĂ (INDONEZIA ȘI FILIPINE)

Lumea indoneziană, de la Luzon la Java și din Sumatra pînă în Insulele Moluce, nu poate fi rezumată într-o singură formulă, un nucleu structural sau un profil cultural, pe care apoi ar fi suficient să-l dezvoltăm pentru a ilustra unitatea în diversitate a Asiei din insulele de sud-est. La drept vorbind, unitatea ei nu se sprijină decît pe omniprezența limbilor austroneziene, cu un registru extins pînă mult dincolo de frontierele zonei considerate. Lunga preistorie a universului indonezian este, în primul rînd, istoria unei diferențieri sociologice de-a lungul itinerarelor unei arii geografice vaste, al cărei nucleu s-ar fi situat undeva în sudul Chinei. Istoria propriu-zisă, aceea caracterizată prin tendința de a reduce particularismele, nu se face simțită aici înainte de începutul erei formațiunilor statale durabile, a regatelor indianizate și apoi a sultanatelor, cu excepția unor regiuni, mai cu seamă în împrejurimile strîmtorii Sunda și în Java. În alte părți, prin acele locuri pe unde drumurile negustorilor se croiesc mai greu, numeroasele grupuri de vînători-culegători și de agricultori vor continua multă vreme, uneori pînă în zilele noastre, să formeze un mozaic de culturi singulare. Imediat după decolonizare, cu toate că importanța maselor țărănești și a aglomerărilor urbane este crescîndă, peisajul sociologic rămîne remarcabil de variat, așa cum se constată și din etnografia ultimelor decenii. În acest domeniu de două ori fragmentat, de eterogenitatea formațiunilor sociale și de divergența perspectivelor antropologice, se pot distinge două ansambluri de societăți, unele uniliniare, altele cognatice, care nu

...ut obiectul unor demersuri concertate și constituie astfel cei doi poli proeminenți ai ...mentului de studiu.

Primul ansamblu corespunde zonei din Indonezia orientală, la sud de Halmahera și ...est de Sumbawa, unde se află concentrate cvasitotalitatea societăților uniliniare ale ...ii indoneziene. Din 1935, în cadrul unei discuții fundamentale pentru antropologia ...ndeză, F.A.E. Van Wouden (1968 [1935]) oferea o lectură profund novatoare a datelor ...ritoare la aceste societăți de agricultori. El propunea mai ales înțelegerea căsătoriei ...fiica fratelui mamei ca fiind pivotul organizării sociale și apropierea opoziției dintre ...natorii și receptorii de femei de clasificările dualiste ale cosmosului, manifeste pretu...ndeni în această regiune. Verificarea sistematică a propunerilor lui Van Wouden urma ...scoată la iveală o complexitate nebănuită de el, precum și variațiuni remarcabile în ...ntologiile legate de sistemele de înrudire și de realizarea căsătoriei ideale cu ...figura încrucișată matrilaterară (Fox, 1980). Dar rezultatele cele mai recente ale ...stei etnologii regionale invită la depășirea punctului de vedere limitat al schimbului ...generalizat și al clasificărilor dualiste, sugerînd că circulația femeilor trebuie înțeleasă ...legătură cu circulația globală, aspect constitutiv al societății. Cazul mambailor din ...mor (Traube, 1986) arată modul cum prestațiile dintre grupuri agnatice, ierarhizate, ...după context, în donatori/receptori sau frați mai mari/mezini, se înscriu într-un flux de ...schimb cuprinzînd viii, morții, strămoșii și pe cele două divinități primordiale, Cerul-Tată ...Pămîntul-Mamă, pe care populația mambai îi plasează la originea acestei mișcări ...tale. Prin urmare, o anume antropologie a acestor societăți tinde spre o cosmo...logie a schimburilor; aceasta evoluează în sensul lui M. Mauss și A.M. Hocart și ...unei tradiții aprofundate, mai ales în Franța, de către L. Dumont. Al doilea ansamblu ...este societățile din interiorul insulei Borneo; studiul acestora a fost stimulat de un ...raport publicat de Leach, în 1950. Lucrările întreprinse de atunci încoace reflectă ...probabil în primul rînd ezitările provocate de distanța dintre faptele observate și anumite ...concepte fundamentale ale antropologiei britanice. Conceptul director din perspectiva ...adoptată cu referire la societățile de defrișori studiate aici este acela de *corporate group* ...un grup social permanent, acționînd ca o persoană morală, în funcție de interesele ...comune ale membrilor săi, și exercitînd drepturi asupra anumitor bunuri, în special ...funciare. Or, s-a dovedit că singurul grup care satisfăcea mai mult sau mai puțin această ...condiție era familia nucleară sau extinsă (Freeman, 1970; Appel, 1976; King, 1978). ...cum noțiunea de „înrudire" a fost considerată ca fiind, pînă la urmă, prea puțin ope...rantă, în centrul dezbaterilor comparative au fost plasate în special familia și ciclul ei ...de dezvoltare. Cît despre grupurile rezidențiale de ordin superior, locuind în „case lungi" ...sau în sate, acestea au fost caracterizate negativ, prin faptul că nu sînt bazate exclusiv ...pe relații de rudenie, că nu formează niciodată unități economice și nu se constituie, în ...general, în organizații politice; dimpotrivă, în această etnologie citim printre rînduri că ...grupurile rituale păstrează mereu relația cu teritoriul asociat „casei lungi" (sau satului), ...prin legături care nu sînt cele ale proprietății asupra pămîntului. Pe lîngă înrudire și ...familie, cea de-a treia temă majoră a studiilor în discuție este stratificarea socială și ...distincția dintre „societăți egalitare" de tip iban și „societăți inegalitare" de tip kayan.

Teza cea mai puțin contestabilă a cercetărilor de aici este că societățile din Borneo ...se reproduc fără a recurge la unul sau la altul din principiile de organizare care, după ...cum se credea odată, constituie însăși esența vieții sociale: filiația uniliniară, exogamia, ...proprietatea asupra pămîntului. Întîmplător, se pare că nici aici, ca de altfel nici la ...societăți din Filipine (Macdonald, 1977; Rosaldo, 1980), nu există vreo instituție compa...rabilă cu „casa" ca „persoană morală deținătoare a unui domeniu" (C. Lévi-Strauss), ...care să suplinească absența structurilor elementare ale sistemului de înrudire, în vreme ...ce, totuși, „casa lungă" din Borneo este cu siguranță mai mult decît un edificiu material. ...Într-un mod diferit de cel cunoscut în societățile melaneziene, asistăm și aici la disoluția ...fundamentelor ordinii sociale așa cum le concepea antropologia tradițională.

Dintr-o asemenea perspectivă, se vede bine că etnologia lumii indoneziene nu este ...dominată atît de opoziția dintre „cognatism" și „uniliniaritate", așa cum a subliniat

L. Berthe (1970), cît de un conflict conceptual fundamental. Aceasta poate fi rezumată prin întrebarea dacă nu cumva este iluzoriu să alimentezi proiectul de înțelegere a unei societăți așa-zis tradiționale, presupunînd că relațiile sociale sînt construite independent de practicile rituale și de valorile pe care acestea din urmă le utilizează. Sîntem nevoiți să constatăm că, aplicînd disjuncția dintre „organizare socială" și „cultură" (M. Sahlins), etnografia din Borneo nu a putut descoperi decît atomi de producție și de consum, familii a căror simplă juxtapunere nu va putea da niciodată reprezentarea unei antropologii pertinente a societăților observate. Alte exemple, luate din Bali sau de la populația toraja din Celebes, ar arăta că disjuncția astfel formulată este dăunătoare și înțelegerii societăților de aici, a căror complexitate se poate măsura prin caracterul extrem de elaborat al lanțului de acțiuni rituale. La fel, în Java a început să se vadă mai bine că specificitatea satelor din regiunea Tengger ține în primul rînd de existența ritualurilor specifice, a căror semnificație este ireductibilă la jocul de interese economice și politice (Hefner, 1985). Confruntat de secole cu islamul javanez, acest univers rural, rămas „hindus" conform formulei stabilite, ridică într-un mod exemplar problema raporturilor dintre structură, cultură și istorie.

Chiar dacă antropologia reușește, treptat, să realizeze mai just dimensiunea diversității universurilor culturale și a regimurilor de istoricitate prezente în domeniul de studiu, ar fi prejudiciabil să se reifice expresia „lume indoneziană" (*monde insulindien*) care, trebuie să o precizăm, nu este uzuală decît în Franța, opunîndu-se astfel categoriei Asia de Sud-Est insulară, Asiei de Sud-Est continentale și Oceaniei. Trebuie să reamintim, în fine, faptul că în ipoteza conform căreia limbile și societățile ar întreține vreun raport, proiectele încă îndepărtate ale unei antropologii comparative ar trebui să vizeze ansamblul lumii austroneziene.

J.-F. GUERMONPREZ

● APPELL G.N. (ed.), 1976, *The Societies of Borneo. Explorations in the Theory of Cognatic Social Structure*, American Anthropological Association, Washington DC. – BARRAUD C., 1979, *Tanebar-Evav. Une société à maisons tournée vers le large*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – BERTHE L., 1970, „Parenté, pouvoir et mode de production. Éléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie", în J. Pouillon, P. Maranda (ed.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, 2 vol., Mouton, Haga – Paris. – FOX J.J. (ed.), 1980, *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, Cambridge. – FREEMAN D., 1970, *Report on the Iban*, The Athlone Press, Londra. – GEERTZ H., GEERTZ C., 1975, *Kinship in Bali*, University of Chicago Press, Chicago. – GUERMONPREZ J.-F., 1987, *Les Pandé de Bali. La formation d'une „caste" et la valeur d'un titre*, École Française d'Extrême-Orient, Paris. – HEFNER R.W., 1985, *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*, Princeton University Press, Princeton. – HOWELL S., 1984, *Society and Cosmos. The Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press, Singapore. – JOSSELIN DE JONG P.E. de (ed.), 1984, *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study*, Foris Publications, Dordrecht. – KING V.T. (ed.), 1978, *Essays on Borneo Societies*, Oxford University Press, Oxford. 1985, *The Maloh of West Kalimantan. An Ethnographic Study of Social Inequality and Social Change among an Indonesian Borneo People*, Foris Publications, Dordrecht. – KOUBI J., 1982, *Rambu Solo', „la fumée descend". Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Éditions du CNRS, Paris. – LEACH E.R., 1950, *Social Science Research in Sarawak*, His Majesty's Stationery Office, Londra. – MacDONALD C., 1977, *Une société simple. Parenté et résidence chez les Palawan (Philippines)*, Institut d'Ethnologie, Paris. – MASSARD J., 1983, *Nous, gens de Ganchong. Environnement et échanges dans un village malais*, Éditions du CNRS, Paris. – NOOY-PALM H., 1979, *The Sa'adan-Toraja. A Study of Their Life and Religion*, Martinus Nijhoff, Haga. – RENARD-CLAMAGIRAND B., 1982, *Marobo. Une société ema de Timor*, SELAF, Paris. – ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford University Press, Stanford. – TRAUBE E.G., 1986, *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, University of Chicago Press, Chicago. – VAN WOUDEN F.A.E., 1986, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Martinus Nijhoff, Haga.

INIȚIERE

Tradițional, etnologii disting cel puțin trei tipuri de inițiere: „tribală", obligatorie pentru băieți sau, mai rar, pentru fete la trecerea în starea de adult cu drepturi depline; inițierea religioasă electivă, specifică feluriților intermediari între lumea oamenilor și cea a puterilor invizibile (preoți, ghicitori, posedați, șamani etc.); inițierea facultativă și, deci, voluntară, pentru intrarea într-o societate secretă (extinsă în anumite cazuri la scara unor întregi etnii, cum este în cazul populațiilor hopi sau mende). Care sînt trăsăturile comune și distinctive ale acestor instituții? Ce are în comun, de exemplu, uciderea unui bou cu lancea, act ritual unic al „inițierii" turkana, jie sau karimojong pentru clasele de vîrstă sau de generații din estul Africii, cu inițierea unui șaman siberian ori cu ciclurile ceremoniale graduale, secrete și deosebit de complexe, săvîrșite de populațiile sambia (Herdt, 1981, 1982) sau baruya (Godelier, 1986) din Noua Guinee, pentru a reface, a „hrăni" cu spermă și a determina dezvoltarea corpului masculin conform unei ontologii bazate pe antinomia ireductibilă dintre esențele, fluidele și puterile masculine, respectiv feminine?

Pentru etnologia clasică, inițierea este prototipul riturilor de trecere. A. Van Gennep (1909) a stabilit deja unitatea formală și funcțională a acestora: invariabil structurate în trei faze – separare, marginalizare, asamblare –, ele au menirea de a marca tranziția de la un statut sau de la o stare socială la alta. Schema simplă și aplicabilă unui vast ansamblu de ritualuri ocultează și astăzi trăsăturile specifice riturilor inițiatice. Chiar dacă luăm în considerare numai universalitatea riturilor referitoare la moartea, renașterea și creșterea inițiatică a neofiților, inițierea tot nu este o variantă, ci o formă sintetică a riturilor de trecere, prin intermediul cărora operează. Tripartită sau nu, proprietatea ei esențială nu este nici de a legitima o modificare de statut sau de stare socială, nici de a omologa fapte naturale precum pubertatea fiziologică sau diferențele dintre sexe. Riturile de trecere propriu-zise marchează îndeobște evenimente cum ar fi nașterea, pubertatea sau moartea; spre deosebire de acestea, inițierea constă în generarea unei identități sociale cu ajutorul unui ritual și în ridicarea ritualului la rang de fundament axiomatic al identității sociale astfel produse. Identitatea, căreia ritul îi conferă adeseori calitatea de „nouă viață", devine condiție a propriei sale reproduceri, de vreme ce inițiații sînt singurii abilitați și meniți să o săvîrșească. Prin urmare, inițierea este un rit identitar înzestrat cu principiul propriei sale repetări: nu poți deveni „bărbat" gbaya (Vidal, 1976) sau sara (Jaulin, 1976), „femeie" gisu (Lafontaine, 1985) sau bemba (Richards, 1956), francmason, „cal" *orisha* (Verger) sau șaman, decît în virtutea unei operațiuni al cărei obiect nu poți fi fără a-i deveni și agent și viceversa. De unde ideea că operațiunea inițiatică se poate dispensa de orice referință „religioasă" la un principiu care o transcende.

Pentru etnolog, inițierea nu este așadar nici un simplu rit de trecere, nici un proces de ucenicie continuu, ci *ritul de formare* discontinuă și ireversibilă a individului ca reprezentant al unei categorii sociale al cărei atribut esențial este *experiența comună și tranzitivă a acestei transformări* pur culturale.

Ca regulă generală, transformarea inițiatică impune atît bariera secretului, cît și un joc reciproc și subtil de mistificare și de simulare între inițiați și neinițiați. În fapt, ea implică împărțirea cîmpului social într-un „înăuntru" și un „în afară", sau în cel puțin două grupuri separate și totodată unite prin operațiunea de inițiere, care îl creează și îl definește pe primul prin excluderea substanțială și formală a celui de-al doilea. Relația antagonică reprezintă principiul inițierilor tribale masculine, observabil mai ales în societățile unilocale și unilineare bazate pe corezidența și solidaritatea consangvinilor de același sex (Murphy, 1959; Cohen, 1964; Allen, 1967). Că se referă sau nu la o teorie elaborată a poluției și a opoziției ontologice dintre fluxurile și puterile masculine și feminine, inițierile masculine necesită nu numai separarea, dar și cooperarea rituală între cele două sexe. Adeseori calificate drept simboluri falice, *sacra* lor cele mai tipice

sînt instrumente muzicale – rombe, tobe, flaute „sacre” – care, ascunse vederii, [illegible] auzite din tabăra cealaltă. Misterul central rezidă foarte adesea în apropierea mimetică a proprietăților sau a capacităților naturale ale celuilalt sex: concepția și nașterea sînt puse în scenă prin renașterea neofiților, menstruația este mimată prin subincizia penisului (Hogbin, 1970), alăptarea prin ingerarea spermei inițiatorilor (Herdt, 1982): rituri „pseudo-procreatoare” pe care psihanalistul B. Betelheim (1954) le-a interpretat ca fiind tot atîtea realizări pe cale culturală specifice unei „nevoi de vagin” inconștiente și universale. Așa cum s-a observat adeseori, inițierile masculine realizează separarea socială dintre sexe, legitimează subordonarea economică și politică a femeilor față de bărbați și ridică la rang de principiu cosmic dominația masculină; se poate deci observa că toate acestea sînt împlinite prin apropierea simbolică a proprietăților naturale specifice celuilalt sex, care sînt integrate în identitatea masculină. În ciuda aparențelor, femeile sînt referința, ecoul și garanția inițierii bărbaților. Din acest motiv, inițierea poate fi definită aici ca o formă de „asociere” antagonică, alimentată din tensiunea sistematic întreținută între interior și exterior.

Caracterul *autoreferențial* al acestui tip de inițiere este un corolar al naturii sale antagonice, reperabil în diverse forme de manifestare. Discontinuitatea transformării inițiatice este marcată în general prin rituri ale morții și renașterii neofiților, care sînt cînd „înghițiți” de strămoși, cînd „uciși” de spirite. Revelația *formală* a secretului rombei, cu rol de a contraface vocea celor dintîi, sau a măștilor vizuale ori sonore, copii ale celorlalte, sînt menite să-i învețe pe novici faptul că eficacitatea acestor rituri nu rezidă în acțiunea inobservabilă a strămoșilor sau a spiritelor, ci tocmai în *simularea inițiatică*; apropriindu-și astfel propriii referenți invizibili, ritul de inițiere se substituie acestora ca o cauză eficientă a transformării inițiatice. Cît despre încercările corporale dureroase și „absurde”, prin intermediul cărora ritul de inițiere începe reducîndu-i pe novici la o „condiție uniformă” (Turner, 1969), acestea se caracterizează adeseori prin imitarea exclusiv inițiatică a unor acțiuni obișnuite: nu „forjăm” lăsîndu-ne degetele să fie zdrobite cu un buștean, nu „cultivăm” bînd un vomitiv și vărsînd puternic, nu ne „odihnim” pe spini, nu facem nimic din toate acestea decît în medii inițiatice. Dacă acțiunile rituale pot părea „paradoxale” (M. Houseman), este pentru că ele materializează caracterul autoreferențial al operațiunilor inițiatice. Este o logică manifestată în forma ei cea mai pură prin consumarea solemnă a unor substanțe – cum ar fi „bulgării de *yondo*” în tradiția sara (R. Jaulin) sau „grăsimea de *so*” în tradiția beti (P. Laburthe-Tolra) –, care ar trebui calificate drept chintesență a inițierilor pe care le denumesc. Substanțele menționate nu pot fi raportate la nimic altceva decît la transformarea inițiatică al cărei principiu îl conțin și pe care o perpetuează. În sfîrșit, aceeași logică poate fi recunoscută și în autonomia și tranzitivitatea „cunoașterii” inițiatice. Fie că nu constă decît în simple „meșteșuguri” rituale („a făuri”, „a cultiva”, „a muri”, „a renaște”, a simula spirite), fie că este produsul unei deprinderi formale (a unei limbi secrete, a unor texte sau cîntece „ezoterice”, a unor dansuri sau reguli de conduită), fie că apare în urma unei exegeze adeseori graduale și înșelătoare a simbolurilor centrale ale inițierii (cărora inițiatorii baktaman le „decojesc” sensurile suprapuse așa cum se decojește o ceapă: Barth, 1975), cunoașterea inițiatică se caracterizează prin cel puțin două trăsături: 1) este inaplicabilă în afara propriului cîmp de achiziție sau a sferei închise de inițiere (care nu este o „școală a junglei”, unde se învață sau dezvoltă cunoașterea enciclopedică a „tribului”); 2) ca urmare, nu este validată, în esență, decît de *acțiunea tranzitivă a transmiterii sale* rituale, cu alte cuvinte, prin reiterarea inițierii generatoare. Numai devenind inițiator poți ajunge pe deplin inițiat.

Inițierea, ca ritual, nu-și poate deci atinge scopurile – crearea unei identități sociale – decît într-un raport antagonic cu lumea exterioară. Ea își creează o lume proprie cu substanțele sale, cu simbolismul său și cu „cunoașterea” proprie, cu fapte și cuvinte ce răstoarnă funcția referențială a limbajului pentru a conferi cuvintelor și lucrurilor un sens inițiatic. Rupîndu-se astfel de orice referent exterior și nemaireferindu-se explicit decît la sine, inițierea le induce actorilor săi ideea că eficacitatea ei este total imanentă

operațiunilor comportate. Prin intermediul operațiunilor autoreferențiale, ea se poate afirma ca fundament axiomatic al identității produse. Dacă apare ca un „rit al riturilor” – și ca o formă sintetică a riturilor de trecere cu mijloacele cărora operează – este pentru că, spre deosebire de alte ritualuri, inițierea definește chiar identitatea agenților proprii și condiția ontologică a propriei sale reproduceri. Inițierea stabilește o legătură de implicație reciprocă între mijloacele și finalitățile sale. Dacă un anume rit poate provoca ploaia, ploaia nu dovedește efectuarea acelui rit. Dar, dacă *poro* îi „face” pe senufo „bărbați”, asta înseamnă că nu există „bărbat” senufo care să nu fi fost „făcut” de *poro*. De unde, fără îndoială, analogia profundă între scopurile și mijloacele inițierii, între reproducerea întocmai și la infinit a unei entități sociale și autoreferențialitatea inițierii, expresie pură a identității cu sine. În fine, inițierea se distinge de alte forme de ritual prin aceea că recursivitatea ei se conformează modelului de reproducere a speciilor naturale (nu este inițiată decît o persoană „născută”, „făcută”, „adusă pe lume” de către un alt inițiat). Să fie oare acesta unul dintre motivele pentru care inițierile tribale procedează aproape universal la operații corporale cum ar fi tocirea dinților, circumcizia, subincizarea, străpungerea nasului, răniri dintre cele mai diverse? Fie că exprimă sau nu „esența” nietzscheană a inițierii – cruzimea care modelează memoria –, fie că mărcile distinctive ale identității culturale trebuie înscrise chiar pe trupul inițiatului (P. Clastres), aceste operațiuni dureroase nu reprezintă oare totodată modificările morfologice menite să naturalizeze rezultatele unei transformări pur culturale?

A. ZEMPLÉNI

● ALLEN M.R., 1967, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne University Press, Melbourne. – BARTH F., 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Yale University Press, New Haven. – BATESON G., 1936, *Naven : A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Éditions de Minuit, Paris, 1971). – BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds*, The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques*, Gallimard, Paris, 1971). – COHEN Y., 1964, *The Transition from Childhood to Adolescence : Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems and Incest Taboos*, Aldine, Chicago. – GODELIER M., 1986, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris. – HERDT G.H., 1981, *Guardians of the Flutes : Idioms of Masculinity*, McGraw Hill, New York. – HERDT G.H. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood : Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley. – HOGBIN I., 1970, *The Island of Menstruating Men : Religion in Wogeo, New Guinea*, Chandler Scranton, Londra. – JAULIN R., 1967, *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Plon, Paris. – LAFONTAINE J., 1985, *Initiation*, Manchester University Press, Manchester. – MURPHY R.F., 1959, „Social Structure and Sex Antagonism”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 (2), 89-98. – RICHARDS A.I., 1956, *Chinsungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, Faber & Faber, Londra. – TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process*, Aldine, Chicago. – VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris. – VIDAL P., 1976, *Garçons et filles, le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

INSTITUȚIE

Conceptul de „instituție” ocupă o poziție centrală în științele antropologice, deoarece în sensul său cel mai general desemnează tot ceea ce, într-o societate dată, ia forma unui dispozitiv organizat, vizînd funcționarea sau reproducerea acelei societăți ; instituția este rezultatul unei voințe originare (act de instituire) și al adeziunii, cel puțin tacite, la presupusa ei legitimitate.

O instituție comportă în mod necesar valori și norme (cutumiare, reglementare sau enunțate sub forma unor coduri) întotdeauna explicite, care tind să genereze la membrii respectivei societăți comportamente stereotipe (care sînt simple moduri de a fi sau, cel mai adesea, pot fi concretizate în roluri bine definite) ; B. Malinowski (1944) vorbește,

în acest sens, de existența unei carte. Fiecare trebuie să poată evalua precis conformitatea comportamentelor cu normele instituției. În plus, este frecvent – dar nu necesar – ca o instituție să comporte agenți (uneori chiar o întreagă administrație), conduși printr-o structură de conducere specifică. Nu este rar întîlnită nici situația cînd instituția posedă un sistem de sancțiuni (pozitive sau negative) și un ansamblu de rituri de trecere (laice sau religioase).

Exemple: 1) Căsătoria există în funcție de un cod de convenții contractuale; ea pretinde, în plus, ca rolurile specifice să fie îndeplinite în conformitate cu tradițiile sau cu obiceiurile particulare; acestea precizează limitele de toleranță între care pot varia comportamentele individuale. 2) Universitatea există în virtutea unei legi și a tradițiilor; ea presupune, atît pentru agenții, cît și pentru beneficiarii ei, comportamente stereotipe și foarte diferențiate, vehiculate mai puțin prin regulamente, cît prin uzaj; dispune de un ansamblu complex de rituri și de sancțiuni pozitive.

G. AUGUSTINS

● MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1969).

INTERDICȚIE

Spre deosebire de interdicțiile pe care orice individ și le poate impune sieși, interdicțiile culturale fac obiectul unei cunoașteri generale. Aceasta este adeseori inculcată cu ajutorul unor formule scurte, preventive, accentuate printr-un ton potrivit pentru semnalarea unor catastrofe (exemplu: „Atenție, poartă ghinion!"). Unele civilizații au dezvoltat mai mult decît altele interdicția ca formă de pedagogie; resortul ei simbolic ne apare, cel mai adesea, ca ținînd de irațional. În fapt, injoncțiunile purtătoare de interdicții lasă de-o parte, chiar în interiorizarea normelor și a reprezentărilor, raporturile de tip cauză/efect dintre transgresare și urmările acesteia, așteptate și temute totodată.

Multitudinea de diagnosticuri preventive puse feluritelor conduite definește un cîmp de semnificanți; pornind de aici, formele de educație și bunele maniere se asimilează spontan, așa cum sînt ele înțelese în cultura abordată. În același timp, apar sectoare de comportament delimitate mai bine decît altele din punctul de vedere al aplicării dispozitivului de interdicții, astfel încît avem de-a face cu o condensare de funcții și de semnificații desemnate prin denumirile de „sacru" și „impur".

În general, marea majoritate a interdicțiilor vizează mai puțin comportamente grav perturbatoare, cît gesturi banale, dar de rău augur, cuvinte concepute ca transmițînd acțiuni nefaste sau chiar inadvertențe derogînd de la o utilizare tradițională și menite a pricinui mai degrabă o nenorocire decît o simplă reprobare. Față de concepțiile în discuție, chiar termenul de „interdicție" rămîne destul de ambiguu. O „interdicție" recomandată de un medic presupune mai întîi diagnosticarea unei incompatibilități organice; o „interdicție" care ține de regulile de circulație vizează prevenirea accidentelor, deci a unor evenimente periculoase pentru conducător și pentru ceilalți. În civilizațiile tradiționale, sistemele de interdicții pot fi articulate cu existența medicinei sau a poliției, doar că aceste determinări contingente nu trebuie să mascheze ceea ce am putea numi o pedagogie a funcției simbolice a interdicției.

În insulele Hawai, unde interdicțiile au devenit obiect al manipulării politice, în Noua Zeelandă, unde se zice că maorii mureau dacă transgresau interdicțiile, și de la Insulele Marchize pînă la Insulele Solomon, utilizarea adjectivului *tabu* (sau a oricăreia dintre variantele sale) marchează foarte clar țintele dispozitivului de interdicții. Faptul că societățile occidentale au împrumutat acest termen din limbile malaieziene și polineziene subliniază absența unui termen corespondent acolo unde prevalează

țiunea de „păcat”, asociată celei de „intenție” sau de „tentație”, de „rău moral” săvîrșit ...ient și mai puțin ideea de „îndurare” a unei nenorociri vitale. Se spune că spargerea ...linzii aduce nenorocire, dar această credință trimite mai degrabă la noțiunea de ...uperstiție” decît la cea de „tabu”, termen care ar fi mai bine, probabil, să fie aplicat ...ar în aria lui de origine. De la un capăt la altul al zonei bantu, un substantiv (*imi-ziro*, ...*tilu*, *bigila* etc.), care joacă același rol ca substantivul *tabu*, este asociat unor ...ații negative de tip nu atît contagios, cît alergic (P. Smith, 1979). La frontierele lumii ...malaezo-polineziene și bantu, în Madagascar, noțiunea de *fady* acoperă nenumărate ...nduite nepotrivite, de evitat (Van Gennep, 1904; Ruud, 1960). Interdicțiile semiților, în ...mul rînd interdicțiile biblice, au făcut, de la W. Robertson Smith (1894) la M. Douglas ...963), obiectul unor dezbateri care urmăreau mai cu seamă conținutul categoriei de ...impur” față de cea de „sacru” și confruntarea acestor date cu informații culese din ...Polinezia sau de prin alte părți. Steiner (1967), fără a putea să ajungă la o concluzie, a ...ușit să dea o utilitate teoriilor antropologice referitoare la interdicții. Se constată că ...estea tind să mascheze caracterul „productiv” al dispozitivului de interdicții sub ...semnificații puse pe seama unora dintre conținuturile cărora dispozitivul în discuție ... a dat formă. Interdicțiile pot viza activități strict profane și configurații semantice ...mai puțin bogate în încărcătură afectivă decît cele referitoare la sex (incestul), putere ...(sîngerul), necurăție sau „poluție”, la viață și la moarte. În Rwanda, de exemplu, sînt ...definite raporturi de incompatibilitate alergică între lapte, pe de o parte, rouă (lichid ...alb, evanescent) și fumul de tutun („băutură” consumată), pe de altă parte. Atunci cînd ...raporturi de acest tip se produc în natură, nu doar din cauza unei conduite nepotrivite, ...se trece de la interdicții la prevestiri. Iar dacă în exprimare evităm orice cuvînt care ar ...putea avea amintiri nepotrivite, deci nefaste, cădem în prețiozitate și trecem la respec-...tarea regulilor bunului-gust, estetica tinzînd să preia locul eticii.

De la sacrilegiu la sfidarea bunului-gust, transgresiunile reprezintă rupturi în vălul ...ordine pe care cultura se străduiește să îl arunce asupra raporturilor dintre social și ...mental. Enunțurile lapidare ale interdicțiilor și sancțiunile acestora impun gîndirii și ...sensibilității asimilarea unui cod, ale cărui prevederi amintesc că, dincolo de finalitatea ...sa proprie, orice act are o rezonanță simbolică.

P. SMITH

DOUGLAS M., 1963, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971). – FRAZER J.G., 1911-1916, *The Golden Bough*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). – VAN GENNEP A., 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Leroux, Paris. – MAUSS M., 1968, *Œuvres*, t. I, Éditions de Minuit, Paris. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – RUUD J., 1960, *Taboo*, Oslo University Press, Oslo. – SMITH P., 1979, „L'efficacité des interdits”, în *L'Homme* XIX (1): 5-47. – SMITH W.R., 1984, *Religion of the Semites*, Black, Londra. – STEINER F., 1956, *Taboo*, Cohen & West, Londra. – WEBSTER H., 1942, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford University Press, Stanford (trad. fr. *Le tabou. Étude sociologique*, Payot, Paris, 1952).

INTERLACUSTRE (REGATELE ~)

Regiunea marilor lacuri din Africa Orientală i-a fascinat pe cercetătorii europeni încă de la jumătatea secolului al XIX-lea. Căutînd izvoarele Nilului, aceștia au descoperit pe podișurile înalte și pline de vegetație regate dens populate, bine organizate și purtătoare ale unor tradiții istorice originale. Textele exploratorilor și ale misionarilor au pregătit terenul pentru literatura etnologică din anii '50-'60. Două țări au jucat rolul de model, atît științific, cît și politic: în nord, Buganda, baza protectoratului britanic din Uganda, prin intermediul operelor lui H. Johnston și L. Fallers; în sud, Rwanda, administrată succesiv de germani și de belgieni, care a devenit un soi de tip ideal de antropologie „interlacustră”, prin scrierile lui J. Czekanowski și mai ales ale lui J.-J. Maquet.

Conform listelor dinastice, originea acestor cincisprezece regate urcă pînă cel puțin în secolul al XVI-lea. Cum marile drumuri comerciale nu ajung aici decît prin secolul al XIX-lea, dezvoltarea acestor state precoloniale a fost interpretată în funcție de dihotomie rasială. Două categorii de populații par a fi de remarcat, după trăsăturile lor fizice și după specializările economice: pe de o parte agricultorii, denumiți în funcție de țară hutu sau iru; pe de altă parte păstorii, numiți tutsi sau hima. Importanța socială a animalelor mari și influența politică a crescătorilor i-au determinat pe autorii din secolul trecut să formuleze ipoteza unei cuceriri: cultivatorii „negri bantu" ar fi fost subjugați și civilizați de păstorii războinici de origine etiopiană sau nilotică, calificați drept „hamiți" și descriși drept fondatori ai mai multor regate.

Prin urmare, sistemul social a fost definit în același context, ca o feudalitate pastorală. Printre numeroasele schimburi, avînd ca obiect vacile, figurau așa-zisele contracte de clientelă (*buhake* în Rwanda, *bugabire* în Burundi), prin care cumpărarea unei vite îl obliga pe beneficiar la prestații diverse în favoarea „patronului" său. Această reciprocitate inegală, favorabilă crescătorilor, pare a avea ramificații și în sfera politicului: puterea suveranului și a șefilor săi delegați se exercita prin legături de dependență similare.

Modelul „premisei de inegalitate" (Maquet, 1954) se baza pe „fetișizarea vacii"; astăzi, el este pus la îndoială. Vechimea culturii bantu în această regiune, subliniată de arheologie și de lingvistică, respinge mitul hamitic. Agricultura, asociată creșterii animalelor, a jucat pretutindeni un rol economic, social și cultural esențial. Grupele „pastorale" tutsi sau hima reprezentau 15-20% din populația din Burundi, Rwanda și Nkore, mult mai puțin în părțile de nord și de est (Bunyoro, ținutul Haya); lipseau cu totul din Buganda. Monarhiile s-au sprijinit pe legături de rudenie și pe rețele teritoriale complexe, mobilizînd totodată logica religioasă a regalității sacre: miturile fondatoare, ritualurile agrare, ceremoniile de încoronare regale, cultul strămoșilor și chiar religia de inițiere *kubandwa* transformau suveranul (numit *mwami*, *mukama*, *mugabe* sau *kabaka*) într-un garant al ordinii naturale și sociale, obiect al unei veritabile adorații.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, crizele ecologice au contribuit probabil la întărirea structurilor statale: politici de expansiune războinică, întărirea exploatării maselor rurale de către aristocrația princiară și aliații acesteia, competiția pentru pămînt între creșterea animalelor și agricultură (cu două recolte anuale) în zonele mai populate din vest. Apoi, în secolul al XX-lea, în umbra administrației coloniale „indirecte", clivajul cvasirasial opunînd categoriile hutu-iru și tutsi-hima, îndeosebi în Rwanda, și-a atins apogeul datorită intereselor sociale și ideologice. Imaginea clasică a regatelor interlacustre datează, în fond, din anii '30-'50.

J.-P. CHRÉTIEN

● BEATTIE J., 1971, *The Nyoro State*, Clarendon Press, Oxford. – BERGER I., 1981, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. – Centre de Civilisation Burundaise, 1981, *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*, Karthala, Paris. – CHRÉTIEN J.-P., 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches*, AFERA, Paris. – CZEKANOWSKI J., 1917, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*; t. I, *Ethnographie. Zwischenseegebiet. Mpororo, Ruanda*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig. – DE HEUSCH L., 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthropologie historique et structurale*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles. – D'HERTEFELT M., TROUWBORST A.A., SCHERER J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale, Rwanda, Burundi, Buha*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. – FALLERS L.A. (ed.), 1964, *The King's Men. Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence*, Oxford University Press, Londra. – JOHNSTON H.H., 1902, *The Uganda Protectorate*, Hutchinson, Londra. – KARUGIRE S.R., 1971, *A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896*, Clarendon Press, Oxford. – MAQUET J.-J., 1954, *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. – MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIX^e siècle*, Nouvelles Éditions Africaines, Dakar. – MWOROHA E. (coord.), 1987, *Histoire du Burundi. Des origines*

à la fin du XIX^e siècle, Hatier, Paris. – VANSINA J., 1962, *L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles. – C. VIDAL (coord.), 1974, „Le problème de la domination étatique au Rwanda. Histoire et économie", în *Cahiers d'études africaines*, 53 : 5-191.

INTERPRETATIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Noțiunea de „știință socială interpretativă", pe care ar fi mai potrivit să o numim „comprehensivă" cu referire la conceptul de *Verstehen* formulat de către W. Dilthey, își află originea intelectuală în opera lui Max Weber. În fapt, Weber a operat o remaniere epistemologică importantă în tradiția specific germană a științelor spiritului (*Geisteswissenchaften*) din secolul al XIX-lea. Marcate de hermeneutica lui Dilthey, acestea realizaseră distincția dintre *explicație*, dominantă a științelor naturii care, procedînd prin decompoziție și inducție, caută să determine condițiile obiective ale unui fenomen, și *comprehensiune*, ca instrument principal de cercetare în științele umane, prin intermediul căruia spiritul angajat în cunoaștere ajunge să se identifice empatic (*Einfühlung*) cu semnificațiile intenționale, esențiale în activitatea concretă, istorică, a unui subiect social. Pentru Weber, apropiat prin aceasta de H. Rickert, distincția astfel formulată și sistematizată mai tîrziu de către K. Jaspers nu este ireductibilă : pentru a explica trebuie să înțelegem ce anume este de explicat. Dacă Weber poate fi considerat teoreticianul comprehensiunii în științele sociale, aceasta trebuie înțeleasă ca o „comprehensiune explicativă" : cunoașterea de către sociolog sau antropolog a motivelor și a scopurilor unui agent sau ale unei activități sociale.

În Statele Unite, opera lui Weber a fost tradusă, la propriu și la figurat, de T. Parsons, profesor la Universitatea Harvard. Rezervîndu-și studiul „societății", Parsons a trasat unui grup de studenți, dintre care mai cu seamă lui R. Bellah și C. Geertz, sarcina de a analiza „cultura" din perspectiva lui Weber, adică de a reconstrui, prin comprehensiune, selecțiile umane prin intermediul cărora este edificat un univers de valori. Primele cercetări ale lui Bellah asupra Japoniei (1957) au reluat analiza weberiană a formelor culturale privite drept condiții necesare pentru dezvoltarea capitalismului. În același timp, Geertz (1961, 1963, 1965) s-a aplecat asupra Indoneziei, la finele anilor '50 și începutul anilor '60, concentrîndu-se asupra raporturilor dintre economie și societate. Mai tîrziu, la Universitatea din Chicago, unde se dezvolta o serie de cercetări și reflecții antropologice asupra sensului și simbolului, Geertz (1973), minimalizînd aportul weberian și reluînd o perspectivă neokantiană, s-a dedicat regîndirii formelor simbolice și interpretării acestora nu ca structură – cum au făcut-o autori ca V.W. Turner (1977), M. Spiro (1983) sau M. Sahlins (1985) –, ci ca „stilistică", proces activ de construire a sensului. Pornind de la ideea că indigenii produc interpretări ale propriei lor experiențe, sarcina antropologului nu este numai aceea de a înțelege modalitatea prin care ei dau formă *vieților lor* (la Geertz întotdeauna la plural), ci și pe aceea în care ei problematizează această punere în formă.

Între anii '70 și '80 s-au dezvoltat, în domeniul antropologiei americane, o serie de demersuri putînd fi calificate drept interpretative. Problema statutului obiectului de cunoaștere, a inteligibilității intrinsece a acestuia și a formelor și modalităților de a-l înțelege este reluată aici cu o oarecare acuitate. Lucrări referitoare la munca de teren (Rabinow, 1977), la scrierea etnografică, la politică și la diferența culturală (Clifford, Marcus, 1987) au adăugat o dimensiune reflexivă la complexitatea și la diversitatea domeniului de cercetare. Chiar dacă marca și problematica rămîn americane, cercetările efectuate în Marea Britanie de către D. Parkin asupra problemei răului, a sexualității și a moralității – la fel cele realizate în Franța de J. Favret-Saada cu referire la vrăjitorie (1977) sau cele publicate în revista *Études rurales* despre violență sau despre textul etnografic și modernitate (1985, 1986) – pot fi înscrise în curentul antropologiei interpretative.

P. RABINOW

• BELLAH R., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, The Free Press, Gleancoe. – CLLIFFORD J., MARCUS G. (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley. – *Études rurales*, 1984, „La violence", 95-96. 1985, „Le texte ethnographique", 97-98. – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. – GEERTZ C., 1961, *The Religion of Java*, The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York (parţial trad. în franceză, *Bali: interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983). – RABINOW P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Un ethnologue au Maroc*, Hachette, Paris, 1988). – RABINOW P., SULLIVAN W. (ed.), 1988, *Interpretative Social Science. A Second Look*, University of California Press, Berkeley. – SAHLINS M., 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard – Le Seuil, Paris, 1989). – SPIRO M., 1983, *Œdipus in the Trobriands*, University of Chicago Press, Chicago. – TURNER V.W., 1977, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca.

INTERVENŢII ALE ANTROPOLOGIEI

Se poate vorbi despre intervenţie în antropologie atunci cînd cunoştinţele disciplinei sînt utilizate pentru „a rezolva o problemă" sau pentru a răspunde la nevoile unei comunităţi (inovaţie). În acest scop, agentul schimbării planificate elaborează o strategie de intervenţie inspirată dintr-un model conceptual antropologic (W.H. Goodenough, 1963), dintr-o experienţă etnografică a comunităţii, din identificarea unor obiective şi din definirea procesului de intervenţie (E.H. Spicer, 1977). Că este vorba de transformarea condiţiilor de viaţă (M. Mead, 1977), de alfabetizare sau de ameliorarea condiţiilor socio-sanitare, intervenţia se bazează ideologic pe reprezentările cu privire la modernizare şi progres ale celor vizaţi şi ale instituţiilor care îi patronează (Goldschmidt, 1979).

În 1941, cîţiva antropologi nord-americani, printre care M. Mead şi G. Bateson, au fondat Society for Applied Anthropology, au pus bazele unei reviste (*Human Organization*) şi au organizat consfătuiri anuale în cadrul cărora se analizează dinamica intervenţiei şi se prezintă rezultatele experimentelor sociale. Unele experienţe – dintre care putem enumera aici cîteva: cea desfăşurată la Western Electric (F.J. Roethlisberger şi W.J. Dickson), cea de readaptare a japonezilor americani în Poston, Arizona (A.H. Leighton) sau programele americane de ajutor tehnic acordat ţărilor în curs de dezvoltare (Erasmus, în J.A. Clifton, 1970: 166-183) – au contribuit la definirea principalelor orientări ale intervenţiei în antropologie, a tehnicilor şi deontologiei specifice, a formaţiei pe care aceasta o cere (Weaver, 1985).

Intervenţia antropologilor cu formaţie universitară în rezervaţiile indiene coincide, în Statele Unite, cu intrarea lui John Collier Sr. în Comisariatul Afacerilor Indiene, în anul 1932. Începînd cu 1934, el a determinat adoptarea documentului *Indian Reorganization Act*, ale cărui articole incriminau politica oficială de asimilare. El va fi, pînă în 1945, cînd îşi prezintă demisia, principalul artizan al aplicării politicii numite „Indian New Deal". Antropologii recrutaţi de Collier au constituit la Biroul pentru Afacerile Indiene, din 1935 pînă în 1938, o unitate de antropologie aplicată; ei îi îndrumau pe comisari în elaborarea de constituţii tribale autonome. În 1938, unitatea a fost dizolvată de Congres, care se opunea politicii lui Collier. Antropologii şi-au continuat acţiunea în calitate de specialişti în probleme de educaţie, pînă în 1945. Au lucrat în special pe lîngă indienii navajo (Kluckhohn, Leighton, 1946). Aceste prime iniţiative avînd drept cadru rezervaţiile nu au produs rezultatele sperate, dar au inspirat numeroase experienţe antropologice de intervenţie, printre care aceea a echipei lui Thompson asupra personalităţii indiene sau a lui S. Tax, la indienii fox din Iowa (Clifton, 1970).

În Canada, două experienţe au marcat evoluţia intervenţiei antropologice. Este vorba despre Comisia de Anchetă Hawthorn-Tremblay (Hawthorn, 1966-1968), care a

elaborat, la scară canadiană, politicile economice, sociale și educative cu intenția de a ameliora calitatea vieții populațiilor autohtone, și lucrările echipei lui R.F. Salisbury în cadrul comunității cree, în contextul construirii barajului hidroenergetic de la Baie James (Québec).

M.-A. TREMBLAY

● BASTIDE R., 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris. – CLIFTON J.A. (ed.), 1970, *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*, Houghton Mifflin Company, Boston. – EDDY E.M., PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, *Applied Anthropology in America*, Columbia University Press, New York. – GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1979, *The Uses of Anthropology*, A Special Publication of the American Anthropological Association, nº 11, Washington DC. – GOODENOUGH W.H., 1963, *Cooperation in Change, An Anthropological Approach in Community Development*, Russel Sage Foundation, New York. – HAWTHORN H.B. (ed.), 1966-1967, *A Study of the Contemporary Indians of Canada, Economic, Political, Educational Needs and Policies*, Indian Affairs Branch, Ottawa (trad. fr. *Étude sur les Indiens contemporains du Canada, besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 1968). – KLUCKHOHN C., LEIGHTON D.C., 1946, *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge. – MEAD M., 1977, „Applied Anthropology: The State of The Art", în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, Publications of the American Anthropological Association, nº 10, Washington DC. – SALISBURY R.F., 1986, *A Homeland for the Cree: Regional Development in James Bay, 1971-1981*, McGill – Queen's University Press, Montreal – Kingston. – SPICER E.H., 1977, „Early Applications of Anthropology in North America", în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, American Anthropological Association, Washington DC. – WEAVER T., 1985, „Anthropology as a Policy Science: Part I, A Critique", în *Human Organization*, 44 (2): 97-105 și „Anthropology as a Policy Science: Part II, Development and Training", 44 (3): 197-205.

INUIT (ESCHIMOS)

Denumirea „inuit", cu semnificația de „ființă omenească", tinde la ora actuală să înlocuiască apelativul deja desuet de „eschimos", termen de origine proto-algonkină ce s-ar putea traduce prin sintagme precum „mîncător de carne crudă" sau „vorbitor de limbă străină" (Mailhot, 1978). Etnonimul general, „inuit", nu face concurență denumirilor cu circulație regională pe care le folosesc inuiții pentru a se desemna.

Inuiții – cu puțin peste 100.000 – locuiesc pe un teritoriu cuprins între Siberia și Groenlanda: 1.000 de yuiți în regiunea strîmtorii Bering, în Ciukotka (URSS), 13.000 de inupiați și 19.000 de yup'ik în nordul și centrul Alaskăi, 25.000 de uummarmiuți și siglliți, inuinnaiți și inuiți în regiunea canadiană arctică, 50.000 de kalaalliți, inuhuiți și tunumiiți în Groenlanda (statut de autonomie internă din 1979, cu unele sectoare aflate sub jurisdicție daneză).

Strămoșii inuiților au trecut strîmtoarea Bering în urmă cu 8.000 de ani și au ocupat nordul Americii de Nord (Dumond, 1987). Limba inuită face parte din familia limbilor eschimo-aleute, grupa limbilor paleo-asiatice. Aleuta, astăzi pe cale de dispariție, a fost reintrodusă în insulele Aleutine (Bergsland, 1979); un număr foarte mic de locutori trăiesc în insulele Komandorskie (URSS). Ramura eschimosă, separată de aleută acum 4.000 de ani, se subîmparte în două ramuri: yup'ik (Ciukotka, insulele Sf. Laurențiu, centrul Alaskăi) și inupiaq sau „continuumul inuit" (nordul Alaskăi, Canada, Groenlanda). Aproximativ 75% dintre inuiți își vorbesc limba proprie.

Culegători, vînători și pescari nomazi, inuiții s-au stabilit de-a lungul coastelor arctice (foca, morsa, delfinul alb, balena) și în interiorul zonelor de uscat (karibuul, boul moscat, peștele), economia de coastă fiind în general mai puțin precară decît cea continentală. Repartizați în grupe de mărime redusă, ei se adunau și se răspîndeau în funcție de anotimpuri și de deplasarea vînatului. Așezările inuite, în ciuda faptului că generații succesive ocupă aceleași locuri, nu țin de nici un fel de cadru rezidențial permanent; terenurile de vînătoare nu intrau în posesia unui grup anume; totuși,

exploatarea efectivă a resurselor locale impunea un drept de utilizare. Inuiţii nu şi stocau bunurile de consum; numai grupurile din nordul Alaskăi, vînători de balene mai bogaţi şi mai sedentari decît vecinii lor, aveau posibilitatea de a acumula.

Atenţia antropologilor a fost atrasă aici de flexibilitatea organizării sociale, de importanţa rolului acordat unui grup – definit în funcţie de activităţile de vînătoare şi de pescuit – şi de lipsa unui sistem de conducere net diferenţiat. Puterea, bazată pe căutarea consensului, nu era transmisă ereditar şi rezida în poziţia socială (cap de familie, frate mai mare), în meritul personal (cunoaşterea mediului, succese la vînătoare) şi în prestigiul şamanului – *angakkuq* – căruia i se alătura căpetenia, dacă nu cumva îndeplinea chiar el însuşi şi această funcţie. Autoritatea căpeteniei unui grup era puternică, dar totuşi mai mică decît a şamanului, care putea, în unele situaţii, să şi exercite influenţa şi la scară regională. Intermediar între lumea văzută şi cea nevăzută, şamanul inspira teamă şi respect. Totuşi, abuzul de putere şi acumularea bunurilor în detrimentul celorlalţi erau sancţionate cu ostracizarea şi chiar cu moartea. Normele de autoritate şi de cooperare prin care se controla exploatarea mediului natural erau, şi sînt încă şi astăzi, indisociabile de relaţiile de rudenie (Damas, 1963; Wenzel, 1981). Legătura de rudenie se prezintă ca o reţea de relaţii suplă şi deschisă, fie că este vorba despre înrudire autentică (consangvini, prin alianţă, soţi practicînd schimbul soţiilor), fie de una fictivă (purtarea aceluiaşi nume, adopţie). În funcţie de legăturile de rudenie sînt definite statutele, rolurile, atitudinile şi se explică formarea grupului de cooperare şi întrajutorare în interiorul căruia acţionează relaţiile de autoritate şi de subordonare, de respect şi de evitare, relaţiile afective etc. Pe urmele lui L.H. Morgan (1871) şi G.P. Murdock (1949) a fost definit un tip de înrudire „eschimos": verii paraleli şi cei încrucişaţi sînt desemnaţi printr-un singur termen, altul decît termenul care desemnează surorile. Studii mai recente au relevat că nu există un singur tip de nomenclatură, ci mai multe.

Gîndirea religioasă inuită, cu o bază şamanică, recunoaşte existenţa unui suflet la fiinţele vii (oameni şi animale) şi la elementele naturale. Activitatea şamanului consta în menţinerea armoniei lumii, care putea fi alterată pînă şi prin ofensarea unui singur suflet. El veghea la respectarea regulilor stricte ce permiteau oricărui suflet să participe, prin reîncarnare, la ciclul continuu al vieţii. Dobîndindu-şi puterile în cursul unei ceremonii de iniţiere şi beneficiind de sprijinul unui spirit aliat, şamanul vindeca bolile, localiza vînatul prin clarviziune, potolea furtuna şi călătorea prin lumile celeste, marină şi subterană, unde întîlnea spiritele protectoare ale vînatului. Din secolul al XVIII-lea (centrul Alaskăi şi Groenlanda) şi de la începutul secolului al XX-lea (Canada), religia tradiţională a lăsat locul, treptat, creştinismului, mai cu seamă celui de factură protestantă.

Inuiţii au făcut obiectul mai multor studii: sînt de menţionat, de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cele ale lui F. Boas, G.F. Holm, J. Murdoch, L. Turner şi, din secolul al XX-lea, cele ale lui V.G. Bogoraz, E.W. Hawkes, E. Holtved, W. Thalbitzer şi mai ales K. Rasmussen, a cărui a cincea expediţie la Thule (1921-1924) a marcat un moment important. Au urmat lucrările lui Gabus, Jenness, Lantis. Anii '50-'60 au cunoscut preocupări legate de problema contactului cultural (Balikci, Honigmann, Hugues, Van Stone). În anii '70-'80 s-au dezvoltat cercetările vizînd conştiinţa etnică (Kleivan), gîndirea simbolică (Saladin d'Anglure), ecologia umană (Freeman, Le Mouël, Wenzel), arta (Graburn), lingvistica (Dorais, Fortescue, Krauss, Menovşcikov, Rischel), semiologia (Collis), etnolingvistica (Therrien), etnopsihiatria (Hippler), relaţiile interpersonale şi socializarea copilului (Briggs). Trebuie să menţionăm aici şi cercetările întreprinse de inuiţii înşişi în Alaska, Canada şi Groenlanda: manuale tehnice, materiale pedagogice, cercetări aplicate în domeniul revendicărilor funciare, dosare cu date despre cunoştinţele tradiţionale (etnomedicină, etnoistorie), compilaţii de dicţionare. Aceste lucrări exercită o influenţă asupra cercetării fundamentale: adeseori antropologii acordă prioritate anchetelor efectuate la cererea inuiţilor şi în colaborare cu aceştia. Cît despre inuiţi, aceştia îşi concentrează eforturile asupra studiului situaţiei prezente şi a perspectivelor de viitor: dreptul de a-şi păstra teritoriile şi mijloacele de a le exploata

...tru a menţine intact echilibrul biologic atît de fragil într-o epocă a marilor exploatări ...subsolului şi a energiei hidroelectrice. Inuiţii sînt organizaţi astăzi în sate; contac-... cu Occidentul s-au accelerat mult după 1950, aşa că ei cer crearea unor guverne ...ionale autonome (un precedent în acest sens existînd în Groenlanda). În Canada, ...rea unei provincii inuite ar putea fi îndeplinită în anul 2000. Stabilirea unor ...tacte pan-inuite regulate (Conferinţa Circumpolară Inuită) oferă diverselor grupuri ...ta de a se informa reciproc şi de a-şi armoniza acţiunile.

M. THERRIEN

...OAS F., 1901-1907, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, American Museum of ...tural History, New York. – BRIGGS J., 1970, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo ...ily*, Harvard University Press, Cambridge. – DAMAS D. (ed.), 1984, *Handbook of North ...erican Indians*; t. V, *Arctic*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1963, *Iglulingmiut ...ship and Local Groupings: A Structural Approach*, Natural Museum of Canada, Ottawa. – ...RAIS L.J., 1978, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador*, ...sses de l'Université de Laval, Quebec. – DUMOND D.E., 1987, „A Reexamination of ...imo-Aleut Prehistory", în *American Anthropologist*, (I): 32-56. – FREEMAN M.M.R. (ed.), ...*it Land Use and Occupancy Study*, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa. – ...INRICH A.C., 1970, „Linguistic Errors and the Formulation of the Concept «Eskimo Type ...ship»", în *Conference on Eskimo Linguistics*, Chicago, 5-7 iunie. – LE MOUËL J.F., 1978, ...*des mouettes". Les Eskimos naujâmiut (Groenland-Ouest), documents d'écologie humaine*, ...titut d'Ethnologie, Paris. – MAILHOT J., 1978, „L'Etymologie de «Esquimau» revue et ...igée", în *Études/Inuit/Studies*: 59-69. – MAUSS M. (coaut. H. Beuchat), 1904-1905, ...sai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, étude de morphologie sociale", în ...*Année Sociologique*, IX: 39-132. – RASMUSSEN K., 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik ...imos*, t. VII, Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, Copenhaga (I). – SALADIN ...ANGLURE B., 1986, „Du Fœtus au chamane: la construction du «troisième sexe»", în ...*des/Inuit/Studies*, 10 (1-2): 25-113. – SPENCER R.F., 1959, *The North Alaskan Eskimo: ...Study in Ecology and Society*, Smithsonian Institution, Washington DC. – THALBITZER W., ...1, *Ammassalik Eskimo. Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, ...ddelelser om Grønland, Copenhaga. – THERRIEN M., 1987, *Le corps inuit (Québec ...tique)*, SELAF – Presses Universitaires de Bordeaux, Paris – Bordeaux. – WENZEL G.W., ...1, *Clyde Inuit Adaptation and Ecology: the Organization of Subsistence*, National ...seum of Man, Mercury Series, Ethnology Service, Paper 77, Ottawa. – WILLMOTT W.E., ...60, „The Flexibility of Eskimo Social Organization", în *Anthropologica*, n.s. 2 (I): 48-59.

...IGAŢII

...ursele de apă au un rol determinant asupra modurilor de ocupare a spaţiului: ele ...fluenţează densitatea populaţiei şi formele de organizare umană, favorizează legarea ...e pămînt sau constrîng la mobilitate. Variaţiile lor sezoniere, prin mişcările pe care le ...impun grupurilor dependente de ele, influenţează în profunzime modul de organizare ...onomică şi socială. Control esenţial al acestor variaţiuni, tehnicile de irigaţie, prezente ...n numeroase societăţi, au contribuit la modelarea organizării unora dintre ele în aşa ...măsură, încît în unele cazuri au fost un factor decisiv în evoluţia acestora, dacă nu chiar ...i a civilizaţiei umane în general.

Necesare şi în regiunile umede, de vreme ce ploile nu apar întotdeauna în perioadele ...ative pentru creşterea plantelor, irigaţiile, care permit o a doua recoltă în zona ...subtropicală, au un rol preponderent în zonele aride, unde precipitaţiile sînt evident ...insuficiente. Utilizarea apelor se face după tehnici foarte diverse, unele dintre acestea ...fiind larg răspîndite: irigare prin inundaţii (bazinele fluviale: Nilul, Tigrul, Eufratul), ...analizări şi colectarea apelor din pîrîuri şi torente (diguri), înmagazinarea apelor ...pentru anotimpul secetos (cisternele asiatice), baraje de abatere a cursului sau de ...acumulare pe rîuri şi fluvii, baraje-rezervoare, săparea de fîntîni, dispozitive elevatoare ...simple (balansiere, şurubul lui Arhimede) sau mai elaborate, sisteme de scripeţi, roţi ...hidraulice de diferite tipuri (acţionate de animale, cu cupe, cu palete), drenarea apelor ...subterane prin practicarea unor galerii etc.

1977) demonstrează aptitudinea comunităţilor locale de a asigura ele însele gestionarea irigaţiei, ce-i drept fără ca rolul puterii centrale să fie întotdeauna foarte echilibrat (E. Hunt, R.C. Hunt). Capacitatea societăţilor tribale de tip segmentar de a gira un sistem complex de irigaţii, precum cel din sudul Mesopotamiei, a fost demonstrată (Fernea, 1970): căderea puterii abaside nu a antrenat şi degradarea sistemului, care se află cu totul sub controlul grupurilor tribale. Dar exemplul galeriilor subterane din Oman, puse la punct de un guvern centralizat şi moştenite de beduinii instalaţi în zona sedentară, conduce la concluzii diferite: deteriorarea lucrărilor este imputată chiar tipului de organizare socială şi politică a triburilor de beduini (Wilkinson, 1977). În replică la determinismul rigid al tezelor lui Wittfogel, cercetarea antropologică urmează să scoată la iveală, o dată cu diversitatea formelor de exploatare a apei şi cu bogăţia răspunsurilor sociale, complexitatea şi varietatea relaţiilor dintre irigaţie şi structurile socio-politice.

G. BÉDOUCHA

BÉDOUCHA G., 1987, „L'eau, l'amie du puissant". *Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Édition des Archives contemporaines, Paris. – BERQUE J., 1978, „Hydraulique et historicité", în J. Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas*; t. I, *Espaces et moments*, Sindbad, Paris. – *Études rurales*, 93-94, 1984: „Les hommes et l'eau". – FERNEA R.E., 1970, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – GEERTZ C., 1972, „The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco", în *Human Ecology*, 1, 1: 23-39. – GLICK T.F., 1970, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge. – GRAY R., 1963, *The Sonjo of Tanganyka: An Anthropological Study of an Irrigation Based Society*, Oxford University Press, Londra. – LEACH E.R., 1959, „Hydraulic Society in Ceylon", în *Past and Present*, 15: 2-26; 1968, *Pul Elya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. – MILLON R., 1962, „Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture", în R.B. Woodbury (ed.), *Civilizations in Desert Lands*, University of Utah Press, Salt Lake City. – MITCHELL W.P., 1976, „Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands", în *American Anthropologist*, 78: 25-44. – WILKINSON J.C., 1977, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia. A Study of the Aflāj of Oman*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford. – WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Éditions de Minuit, Paris, 1964).

ISLAMIZARE

I. *Generalităţi. Asia şi Europa de Est*

Termenul „islamizare" are două sensuri (Levtzion, 1979): 1) convertirea la islam, dinspre o altă religie; 2) conformarea progresivă la cerinţele islamului a practicilor religioase şi sociale ale populaţiilor nominal convertite.

Studiul islamizării rămîne o sarcină dificil de realizat. Sursele sînt lacunare şi indirecte: islamizarea era, pînă într-o epocă recentă, o preocupare marginală pentru musulmani. Cercetările moderne au început în mijlocul controverselor politice şi religioase (Hardy, 1979) şi au avansat foarte puţin. Prima lucrare de ansamblu – şi încă singura – (Arnold, 1896) viza în principal respingerea acuzaţiilor de conversiune forţată; studiile regionale mai recente ale istoricilor şi etnologilor nu au făcut decît obiectul unor sinteze parţiale (Jomier, 1978; Levtzion, 1979). Multe puncte rămîn încă obscure: într-un context aparent identic, regiuni întregi s-au islamizat masiv, cum ar fi Pakistanul şi Bangladeshul, în vreme ce India a rămas 88% hindusă după şase secole de dominaţie musulmană. Orice teorie unitară este prematură: deocamdată trebuie să ne limităm la un inventar de factori care, combinaţi diferit în funcţie de spaţiul la care ne referim, au favorizat islamizarea (Hardy, 1979).

Agenţii islamizării au fost în primul rînd cuceritorii musulmani: ţările supuse de arabi în timpul primei expansiuni a islamului (secolele al VII-lea – al X-lea), din Maroc

Tehnicile de irigație sînt folosite de comunități izolate sau de grupuri de sate, uneori la scară foarte vastă. În Perú, în Rio Pampas sau Quinua, sistemele de irigație autonome corespund diviziunilor comunale sau intracomunitare (Mitchell, 1976). Unul și același sistem poate fi sau utilizat în comun, sau girat de comunități aflate chiar într-un conflict permanent (Bedoucha, 1987). *Subak*-ul din Bali, un fel de societate de irigație, unitate în același timp tehnică, juridică, socială și religioasă, îi reunește pe locuitorii unor sate diferite, dar ale căror pămînturi beneficiază de aceleași sisteme (Geertz, 1972). În Japonia, grupurile de persoane care dețin controlul asupra apei împart unitățile teritoriale. Toate societățile care practică irigația definesc folosințe și obligații, reglementează accesul la apă după un drept cutumiar vechi, iar puterea politică și cea religioasă au fost nevoite adeseori să țină seama de prevederile lor. Toate prezintă, mai mult sau mai puțin oficial, instituții însărcinate cu responsabilitatea gestiunii, întreținerea sistemului, distribuirea apei sau rezolvarea conflictelor, uneori chiar și cu organizarea ritualurilor asociate apei (Bali, Mexic). Sarcinile legate de irigație țin de funcțiile puterii în cadrul societăților cu forme de stratificare, ca, de exemplu, la populația sonjo din Tanzania (Gray, 1963) sau la Pul Elya, în Sri Lanka (Leach, 1968).

Reglementările referitoare la întreținerea sistemului și la modalitățile de repartizare a apei sînt elementele semnificative ale modului de organizare socială ; întreținerea colectivă a sistemului de irigație comun (rezervor, curs de apă, canal de abducție) reprezintă o ocazie, în numeroase societăți, de a exalta solidaritatea și sentimentul comunitar (Perú, Tunisia, Yemen, Irak). Distribuirea apei se măsoară în unități de timp și de volum, cele două moduri putînd coexista în cadrul aceluiași sistem. Construirea turnurilor de apă, măsurarea timpului și a cantităților cunosc nenumărate variante. În unele cazuri, dreptul la apă este legat de pămînt, în altele nu. Fiind independent, dreptul la apă poate fi transmis prin moștenire, poate face obiectul a felurite tranzacții comerciale încheiate de la o zi la alta sau periodic, ori de cîte ori se organizează cîte o piață a apei. Titlurile de proprietate asupra apei și tranzacțiile pot fi orale sau minuțios consemnate în registre. Sistemul de distribuție relevă minuțiozitatea întrepătrunderii socialului cu tehnicul. La populația mez'ūd'a din Maroc, irigația, fără a respecta deloc ordinea topografică, urmează ritmul diviziunilor și subdiviziunilor tribale (Berque, 1978). În Irak, la populația el-shabana, un canal important se află în proprietatea unui segment tribal ; ramificația acestuia în canale secundare reflectă articulațiile arborelui genealogic (Fernea, 1970). În oaza sahariană din sudul Tunisiei primează organizarea gentilică a turnurilor de apă (Bedoucha, 1987). Pierderile de apă nu sînt ignorate în aceste organizații : logica socialului este întotdeauna mai importantă.

În natura și amploarea strădaniilor de a construi și întreține sistemul, de a organiza distribuirea apei, cu atît mai complexe, cu cît irigația este practicată la o scară mai mare, K. Wittfogel (1975) a văzut necesitatea unei coordonări centralizate a efortului. Integrarea politică rezultată de aici ar lua forma despotismului birocratic. Emergența statului ar fi astfel direct asociată lucrărilor hidraulice. În același spirit, J. Steward propunea un model interesant în privința marilor civilizații ale irigației (Egipt, Mesopotamia, China, Mezoamerica, Anzii Centrali). Aceste teze au provocat controverse importante și i-au determinat pe arheologi și pe etnologi să-și confrunte experiențele individuale. După unii arheologi (R. McAdams, J.H. Rowe, W. Wolf și A. Palerm) apariția statului ar fi chiar anterioară organizării unor lucrări hidraulice importante (Mesopotamia, Mezoamerica) ; construirea unor sisteme de irigații de mare anvergură s-ar fi putut desfășura și progresiv, fără a necesita investiții colosale în forță de muncă, în cazul în care acestea nu au avut loc într-o perioadă de timp prea lungă – ca în cazul irigațiilor făcute de populația hohokam din Arizona (R.B. Woodbury) sau de locuitorii Ceylonului antic (E.R. Leach) –, iar etnologii confirmă această ipoteză.

Caracterul determinist foarte pregnant al tezelor lui Wittfogel, mai ales atunci cînd se referă la centralizarea politică sub forma despotismului, determinată de sisteme de irigații, a stîrnit cele mai vii critici (Leach, 1959 ; Millon, 1962 ; Mitchell, 1976). Numeroase studii de caz (Gray, 1963 ; Fernea, 1970 ; Glick, 1970 ; Mitchell, 1976 ; Bedoucha,

pînă în Afghanistan, au fost islamizate aproape complet. Din secolul al XI-lea, ştafeta a fost preluată de turci, care vor introduce islamul în Anatolia, în Balcani şi în interiorul subcontinentului indian. La efectele cuceririi mai trebuie adăugate şi efectele expansiunii nomazilor (mai ales în Anatolia) şi mai ales a negustorilor, care au propagat islamul pînă dincolo de teritoriile de dominaţie musulmană, în Africa sub-sahariană, pe coastele Indiei, în sud-estul Asiei şi pînă în China, unde au ajuns încă din secolul al IX-lea. Cuceritorii şi negustorii erau însoţiţi şi de specialişti în ale religiei (cunoscători ai Legii, mistici etc.), care au difuzat cultura şi spiritualitatea islamică. În fine, colonizatorii au fost agenţi ai islamizării inclusiv prin inadvertenţă, deoarece datorită lor aria de aplicare a legii islamice a fost extinsă, iar ei au oferit modele de organizare misionară şi au generat mişcări de rezistenţă grupate ulterior sub stindardul islamului.

Motivele pentru care populaţiile în contact cu aceşti agenţi s-au convertit sînt diverse. Constrîngerea este una marginală: în ţările cucerite, islamizarea a fost lentă (patru secole în Iran), în unele zone a eşuat (doar un sfert din populaţie s-a convertit în tot subcontinentul indian); în Indonezia, dimpotrivă, chiar dacă teritoriul ei nu a fost cucerit niciodată, populaţia s-a convertit masiv între secolele al XIV-lea – al XVI-lea. Motivele sociale şi religioase propuse de T.W. Arnold s-au dovedit a fi prea puţin convingătoare; pretinsa atracţie exercitată de egalitarismul musulman este un mit: în India, castele cele mai de jos, paria, au ignorat islamul (Lewis, 1982; Gaborieau, 1983); importanţa acordată predicaţiei conciliante a misticilor este o motivaţie retrospectivă (Gaborieau, 1986a). Motivele care l-au pus în valoare au fost avantajele politice şi economice în sens larg: islamul reprezenta, pînă în secolul al XVI-lea (şi chiar mai tîrziu în Indonezia sau în Africa), civilizaţia cea mai avansată; turcii şi mongolii l-au adoptat pentru a domina cea mai mare parte a Asiei; Indonezia şi Melanezia s-au convertit pentru a putea pătrunde în reţelele comerciale dominate de musulmani (Riklefs, 1979); în India, convertirile cele mai masive au avut loc în castele relativ respectabile ale negustorilor şi meşteşugarilor.

Interesele dominante depăşesc astfel cadrul convingerii religioase intime, iar islamizarea nu ţine în principal de iniţiativa individuală (excepţie fac sclavii şi cei căsătoriţi cu musulmani); avem de-a face mai degrabă cu un fenomen colectiv, implicînd membrii unui neam, ai unei etnii, caste sau „şefii".

M. GABORIEAU

● ARNOLD T.W., 1896, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Londra (reed. Lahore, S.H. Mohammed Ashraf, 1965). – GABORIEAU M., 1983, „La communauté musulmane d'Asie du Sud et la société indienne", în *L'Islam de la seconde expansion*, Association pour l'Avancement des Études Islamiques, *Actes du colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris. 1986, „Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique", în A. Popović, G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Éditions de EHESS, Paris; *Islam et société en Asie du Sud*, Éditions de EHESS, Paris. – HARDY P., 1979, „Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature", în N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, Holmes – Meier, New York – Londra. – J. JOMIER, 1978, „Diffusion de l'islam", în *Encyclopédie de l'islam*, t. IV, E.J. Brill, Leiden. – LEWIS B., 1971, *Race and Colour in Islam*, New York (trad. fr. *Race et couleur en pays d'islam*, Payot, Paris, 1965). – MACLEAN D.N., 1989, *Religion and Society in Arab Sind*, F.J. Brill, Leiden. – RIKLEFS, 1979, „Six Centuries of Islamization in Java", în N. Levtzion (ed.), *op. cit.*

2. *Africa*

În Africa, islamizarea începe o dată cu cucerirea părţii septentrionale a continentului de către armatele arabe, între anii 640 şi 710. Această cucerire nu viza o convertire în masă şi imediată a locuitorilor. De altfel, evenimentul este urmat, în Maghreb, de o lungă perioadă de rezistenţă a populaţiilor berbere, mai cu seamă sub forma unor multiple erezii. În secolul al XI-lea, victoria aproape generală a ortodoxiei este dublată

de o mișcare de arabizare, întărită printr-un aflux de nomazi arabi veniți din Aș-Ṣa'īd (Egipt). Dar abia în secolul al XVI-lea islamizarea zonelor rurale devine realitate. În sudul Saharei, islamizarea, ale cărei prime manifestări cunoscute urcă pînă în secolul al X-lea, urmează traseul căilor comerciale. În felul acesta se constituie un islam urban, al curților regale și al negustorilor, un islam elitist, înconjurat din toate părțile de populații „păgîne". Islamizarea în masă se dezvoltă mai cu seamă din secolul al XVII-lea, odată cu înflorirea grupurilor și a rețelelor religioase (peule, mai ales), care vor răspîndi o cultură clericală puternic marcată, din secolul al XVIII-lea, de învățătura confreriilor venite din Maghreb și care, în unele cazuri, se vor impune la putere. Cucerirea colonială va avea de aici înainte un rol catalizator. În toată regiunea sudano-saheliană, islamul profită de calitatea sa de religie „africană" și se prezintă ca instrument de rezistență culturală. Mai la est, în valea superioară a Nilului, islamizarea este consecința unei asimilări etnice și culturale, avînd ca principali actori triburile arabe, emigrate din Aș-Ṣa'īd. După șapte secole de lupte, în jurul anului 1500, ultimul bastion creștin din Nubia se prăbușește sub loviturile lor. Agenții religioși sosiți din țările vecine vor urma, în Sudanul de azi, această mișcare de islamizare care, spre deosebire de cea din Africa de Vest, este dublată de un fenomen de arabizare. De-a lungul Oceanului Indian – un alt caz semnificativ – islamul face act de prezență vreme de aproape 1.000 de ani, fără a depune vreun efort de prozelitism spre interior. Pînă în secolul al XIX-lea, islamul se prezintă ca o religie a negustorilor arabi, limitată la regiunile de coastă. Așa se face că aici regăsim, dusă pînă la extrem, o tendință observată și în alte părți, care face din islamul african – cel puțin într-o primă fază – un sistem de cunoaștere superior, rezervat unei elite, și un semn de distincție socială. Totodată, prezența arabo-musulmană a dat naștere unei culturi metise, numită *swahili*, pe cale de a se impune astăzi în țări dominant creștine (Kenya, Tanzania), ca factor important de identitate și de unitate națională. În aceste regiuni, „swahilizarea" are cîștig de cauză în defavoarea islamizării. Multă vreme, antropologii au considerat islamul african un simplu factor străin, disructiv din punct de vedere cultural. Această viziune negativă este de acum depășită. Într-o teză consacrată unui sat dogon (Mali), J. Boujou (1984) prezintă islamul ca pe o „știință și o practică a cărei eficacitate pare a fi legată de un spațiu al relațiilor exterioare, dominat de raporturi comerciale". M. Last (1979) face o demonstrație similară, pornind de la un exemplu din nordul Nigeriei. Prin alte părți, mai cu seamă în orașe, islamul apare ca „un spațiu al solidarității" pentru cei dezrădăcinați. Pretutindeni, islamizarea este indisociabilă de transformările spațiului, de migrațiile și de diferențierile sociale curente. Calitatea acestei islamizări a fost adeseori discutată. În fapt, trecerea prin formele „sincretice" nu este decît un moment dintr-un proces dinamic care, pornind de la convertirea nominală, duce la o integrare completă în spațiul ortodox. După N. Levtzion (1979), această trecere progresivă are loc în Africa de Vest în mod selectiv – contrar situației din Africa de Est, unde convertirea este însoțită de ruptura față de cultura de origine. Cele zece secole de contact și de prezență islamică în Africa neagră lasă impresia unei islamizări „neterminate", care acționează diferențiat, în funcție de societăți (opoziția de durată a populațiilor mossi și asante din Africa de Vest este bine cunoscută), iar în unele cazuri (sudul Etiopiei, Madagascar) se retrage și abandonează terenul.

J.-L. TRIAUD

● BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Société d'Ethnographie, Paris. – CUOQ J., 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVI[e] siècle*, Geuthner, Paris. 1986, *Islamisation de la Nubie chrétienne (VII[e]-XVI[e] siècles)*, Geuthner, Paris. – DENIEL R., 1975, *Religions dans la ville: Croyances et changements sociaux à Abidjan*, INADES, Abidjan. – FISHER H.J., 1973, „Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", în *Africa*, t. XLIII: 27-40. – HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa*, Longmann, Londra. – GOODY J., 1971, „The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa", în *Cahiers d'Études Africaines*, nr. 43: 455-466. – 1983, [illegible]

Observaţiile cele mai sistematice ale lui Herodot (cele despre sciţi, perşi, egipteni) respectă un model etnocentric, în care „ceilalţi" se ordonează în funcţie de „grecitate" (Hartog, 1980). Totuşi, el nu iniţiază o tradiţie nici în observarea, nici în reflectarea alterităţii. Să fie oare declinul cetăţilor greceşti motivul pentru care Herodot este considerat adeseori „părintele minciunii"? La fel de legitim ar fi să îl considerăm fondator şi pe Aristotel, în măsura în care el propune, în cadrul teoriei asupra cetăţii, un tablou al structurilor familiale care izolează relaţiile fundamentale constitutive ale familiei (*Politica* I, 3). Clasificarea societăţilor după forma de guvernămînt inaugurează o tradiţie reluată adesea ulterior. Istoricul A. Momigliano (1979) arată că în perioada elenistică interesul pentru barbari se manifestă din nou la Diodor, Posidoniu, Polibiu; dar este vorba despre o etnografie administrativă, al cărei comanditar era puterea imperială romană. Şi în acest caz, este dificil să percepem dacă preocuparea pentru alteritatea culturală antrenează o tradiţie intelectuală, cumulativă şi critică. Remarci asemănătoare pot fi făcute şi în privinţa producţiilor cu caracter etnografic realizate în imperiile chinez sau bizantin şi ale civilizaţiilor musulmane medievale: cunoaşterea este dobîndită în limitele unui model cosmologic al lumii, în limitele necesităţilor de a gestiona ansamblurile polietnice şi în limitele trasate de politica externă.

Cu totul diferit este aportul Renaşterii la constituirea ştiinţelor moderne. Descoperirea universului – şi în primul rînd a Americii –, care urmează redescoperirii antichităţii, antrenează o punere sub semnul întrebării a modelelor de cunoaştere. Pămîntul, corpul omenesc şi Europa încetează de a mai fi centrul şi măsura tuturor lucrurilor. Noua zonă a omenirii, descrisă acum de către cuceritorii ei, de călători, misionari şi colonişti, în texte multiplicate prin tipărire şi gravare, va ridica probleme de ordin filosofic şi în acelaşi timp practic. Se punea în primul rînd întrebarea dacă avem de-a face cu una şi aceeaşi omenire, provenită din aceeaşi creaţiune, după scenariul biblic, pe atunci încă fidel teoriei cosmogonice. Răspunsurile, oricît de variate, merg în sensul unităţii speciei omeneşti (Acosta, 1590; Pagden, 1982). Interogaţia asupra statutului acestor naţii de păgîni, legată de reconstituirea itinerarului lor începînd din momentul creaţiei, duce la respingerea, dintr-un punct de vedere teoretic, a tezei lui Aristotel despre sclavagism. Nu există oameni care să fie, prin natura lor, sclavi. Ceea ce nu împiedică însă nicidecum ca sclavagismul, al africanilor şi americanilor în primul rînd, să devină unul dintre stîlpii noului sistem economic mondial. Această idee stă la originea primelor sisteme etnologice din lume (cum ar fi cel al lui Acosta) şi, mulţumită efervescenţei competiţionale ce domina în Europa, dă naştere unei dezbateri publice permanente. Reprezentările edenice ale Noii Lumi sînt, mai mult decît un succes literar, simptomul unei „filosofii antropologice" critice şi relativiste (Las Casas, Montaigne).

Secolul al XVIII-lea este marcat de apariţia unui proiect antropologic explicit, care însoţeşte şi chiar îşi propune să călăuzească marile descoperiri din Pacific, din interiorul Africii şi din America. Reflecţia filosofică şi critică asupra formelor de guvernămînt face apel la datele comparative ce reies din corpusul etnografic şi istoric al antichităţii şi din mişcarea născută o dată cu Renaşterea şi autonomizează societatea şi instituţiile acesteia ca obiect de cunoaştere (Montesquieu). Începînd cu J.B. Lafitau (1724), care compară sistematic obiceiurile şi instituţiile „americanilor" cu cele din antichitate, sălbăticia îşi modifică statutul, devenind *primitivă*, adică situată la punctul de pornire al unei serii de forme sociale şi culturale ordonate în timp. Întreprinderea lui Lafitau, demonstrarea universalităţii şi a caracterului original al monoteismului în ciuda degenerărilor acestuia, contează mai puţin decît mişcarea pe care a imprimat-o, pentru o lungă perioadă de timp, cercetării. Se punea problema de a gîndi o istorie universală în care toate societăţile cunoscute trebuie să-şi afle un loc propriu şi de a reda diferenţele. Într-o reţea intelectuală şi instituţională pe atunci prea puţin explorată, în Scoţia, Germania şi Franţa se elaborează o primă teorie evoluţionistă: conform acesteia, omenirea ar fi trecut deja prin patru stadii succesive; unii autori (Kames, Dunbar) propun o teorie materialistă a progresului (Meek, 1976). La sfîrşitul secolului, ideea de

pour l'Avancement des Études Islamiques, *Actes du Colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris. – LAST M., 1979, „Some Economic Aspects of Conversion in Hausaland (Nigeria)", în N. Levtzion (ed.), *op. cit.* – LEVTZION N. (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, Holmes – Meier, New York – Londra. – TRIAUD J.-L., 1974, „Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle", în *Cahiers d'Études Africaines*, 14: 316-337. – WILLIS J.R., 1979, „Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa", în J.R. Willis, *Studies in West African Islamic History; t. I, The Cultivators of Islam*, Frank Cass, Londra.

ISTORIA ANTROPOLOGIEI

Istoria antropologiei, situată cîndva în zona marginală a disciplinei, și-a dobîndit în anii '60-'65 atît locul în istoria științelor, cît și dreptul de a fi abordată de cercetători. Scrierile tradiționale referitoare la istoria antropologiei erau fie expuneri introductive ale unor doctrine, fie lucrări biografice sau bilanțuri retrospective alcătuite la capătul carierei de cîțiva mari specialiști (cum ar fi Lowie, 1937). Din anii '60, în Statele Unite mai întîi și în Europa ulterior, etnologii și istoricii științelor au început să se aplece asupra genezei cunoștințelor etnologice, asupra istoriografiei disciplinei, asupra periodizării și continuității acesteia. Întîlnirea dintre istoricii și etnologii preocupați de formarea tradițiilor lor intelectuale a permis depășirea limitelor proprii fiecărui tip de cercetare. În fapt, etnologii păreau a fi preocupați mai degrabă de legitimarea istorică a lucrărilor lor, fie prin cercetarea paternității și uneori prin acordarea titlului de precursor prestigios anumitor figuri istorice, fie prin critici la adresa unor doctrine a căror rezolvare sumară ridica prestigiul teoriilor unui autor (M. Harris, 1968, exemplifică bine prima tendință, iar B. Malinowski pe cea de-a doua). Cît despre istorici, în lipsa unei practici în domeniul etnologiei, lor le lipseau adeseori criteriile științifice care să le permită o evaluare a importanței operelor și autorilor mai vechi sau mai noi. Rigoarea metodei istoriografice a compensat amatorismul etnologilor; sensul problemelor tradiționale din etnologie a oferit istoricilor nu doar prilejul pentru interminabile căutări ale unor contexte pentru enunțuri mai mult sau mai puțin antropologice, ci și obiecte de studiu cu interes pentru epistemologie. Istoricul american G. Stocking (1968, 1974, 1983, 1987) poate fi considerat fondatorul acestui nou cîmp de cercetare, continuînd să-l influențeze încă și acum. Perspectiva sa inițială se sprijinea pe modelul elaborat de un istoric al științelor, T. Khun (1962), și își asuma ca scop includerea istoriei antropologiei în domeniul istoriei științelor.

Dacă ar fi să caracterizăm etnologia – sau antropologia socială și culturală – prin conjugarea unei problematici, a unei metode și a unei organizări profesionale, atunci istoria acesteia ar fi scurtă. Nimeni nu contestă, în general vorbind, ca dată pentru apariția acestei științe, perioada 1860-1890. Totuși, două genuri de dificultăți complică periodizarea: varietatea foarte mare de tradiții naționale, care a stîrnit adeseori îndoieli în privire la caracterul științific al disciplinei, și importanța considerațiilor antropologice, etnologice și etnografice făcute de filosofi, istorici, geografi, călători încă din antichitate. În loc să opună o preistorie lungă unei istorii scurte, ar fi preferabil ca specialiștii să schițeze geneza disciplinei și unele dintre problemele acesteia într-o succesiune de momente semnificative, acordînd mai multă atenție organizării contemporane a cunoașterii decît continuității cerute de o perspectivă strict cumulativă a cunoștințelor.

La originile științei despre alte societăți, tradiția noastră îl plasează pe Herodot. În epoca clasică nu există nici un autor grec care să nu fi vobit despre barbari, adică despre cei care nu vorbeau grecește. Herodot este un istoric și un călător, în același timp, el se preocupă personal de barbari, este interesat de tradițiile lor, fără însă ca intenționalitatea operei sale să fie foarte clară. Opinia conform căreia am avea de-a face cu o reflecție asupra cauzelor catastrofei provocate în orașele grecești de invaziile persane pare a fi general acceptată, dar inventarul mai mult sau mai puțin precis al cutumelor de popoare trimite cu gîndul la un proiect mult mai complex. S-a demonstrat

evoluționiștii le postulează – acesta este unul dintre argumentele opozanților lor, difuzioniștii și F. Boas ; pe de altă parte, unitatea psihică și marea uniformitate biologică omului se opun ipotezei conform căreia elementul motor al evoluției ar fi o ierarhie naturală a raselor. Totuși, evoluționiștilor le revine meritul de a fi formulat conceptele fundamentale ale etnologiei – „cultură", „sistem de înrudire", „funcție și raport funcțional" , iar primii lor discipoli au fost etnografii de teren, începînd cu anii 1880.

Mișcarea antievoluționistă, reprezentată de Boas, care insistă asupra complexității originației culturilor omenești ce trebuie cunoscute înainte de a stabili legi generale, înflorește o dată cu nașterea școlii americane: la începutul secolului al XX-lea, Boas și elevii săi abordează o etnografie sistematică și riguroasă a populațiilor indigene din America, asociind în cercetările lor demersuri lingvistice, arheologice și antropologice (Stocking, 1974).

În Franța, etnologia se constituie mult mai tîrziu: chiar dacă apar muzee, societăți savante, călători și misionari care alcătuiesc raporturi referitoare la popoare exotice, instituționalizarea disciplinei datează de-abia din anii '20. Concepțiile evoluționiste exprimate în Franța în epoca primelor generații de etnologi anglo-saxoni și germani sînt foarte seci și abstracte, fără nici o legătură cu vreo cercetare etnografică. E. Durkheim și școala inițiată de el vor juca un rol fundamental în formarea unui interes pentru etnologie : pe de o parte, opera lui Durkheim definește cîmpul unei discipline, sociologia, și o metodă care-i este proprie; pe de altă parte, gîndirea sa se sprijină pe analiza datelor etnografice, așa cum o demonstrează lectura publicației *L'Année Sociologique*.

M. Mauss continuă proiectele de la *L'Année Sociologique*, dar se concentrează mai mult asupra etnologiei, rămînînd în același timp un om de cabinet. El va evita capcanele sociologismului și va formula cu claritate principiul interdependenței metodologice și conceptuale a științelor sociale; introduce noțiunea de „fapt social total" sau ansamblu de elemente integrate prin corelații, pe care cercetarea este chemată să le realizeze: „Principiul și finalitatea sociologiei constau în a percepe un grup și comportamentul său în întregul lor". Analizînd (împreună cu Durkheim) clasificările primitive, el a inițiat cercetări moderne asupra sistemelor simbolice. Prin urmare, în lipsa mijloacelor de continuare a cercetărilor pe teren, încă dinainte de '30-'35, școala franceză afirmă primatul întregului asupra părților, interdependența funcțională a elementelor unui sistem și importanța stabilirii de legături între aceste elemente.

Cîțiva ani mai tîrziu, A.R. Radcliffe-Brown și B. Malinowski, amîndoi recunoscîndu-se ca îndatorați lui Durkheim, vor expune principiile *funcționalismului*. Reluînd analogia organicistă a lui Spencer, Malinowski consideră cultura ca pe un întreg ce include diferitele instituții sociale, în vederea satisfacerii nevoilor individului. Astfel, el ajunge să definească nevoile biologice și supraorganice la care răspund diferitele instituții. C. Lévi-Strauss a criticat această poziție ca fiind o adevărată ieșire din sfera etnologiei; a atribui instituțiilor funcția de „satisfacere a necesităților" (concepute, de altfel, într-o manieră uneori arbitrară) este în cel mai fericit caz un truism inutil, care poate ecrana analiza sistemului simbolic unde se inserează o instituție sau alta.

Cît despre Radcliffe-Brown, acesta considera că structura socială este un ansamblu de relații sociale, definite ca diadice; dar Lévi-Strauss se va ridica și împotriva acestei concepții, de vreme ce, spunea el, nu putem concepe un principiu de organizare pentru o societate dată. Funcționalismul a făcut, așadar, obiectul unor critici fundamentale. Totuși, aportul lui Radcliffe-Brown a fost decisiv; o dată cu cercetările făcute de el în Africa, a început să se dezvolte teoria modernă a înrudirii, iar analiza sa asupra relațiilor sociale a deschis calea structuralismului lui C. Lévi-Strauss, ale cărui rezultate vor schimba cursul antropologiei contemporane.

P. MENGET

● ACOSTA J. d' (1590), 1959, *Histoire naturelle et morales des Indes occidentales*, Payot, Paris. COPANS J., JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Societe des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycomore, Paris. HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York. HARTOG F., 1980, *Le miroir*

progres și de perfectibilitate a întregii omeniri se impune, în variante multiple. În Germania mai ales, istorici ai omenirii precum Schlözer, Herder sau Meiners schițează programul pentru o etnologie generală (în 1772, Schlözer folosește pentru prima oară termenul *ethnographisch*, „metoda lui Linné pentru tratarea istoriei particulare" Rupp-Eisenreich, 1984). În Franța încep să apară încercări de comparații instituționale (Démeunier, 1776) sau de antropologie religioasă (De Brosses, 1760). Cealaltă influență majoră asupra formării antropologiei provine din dezvoltarea științelor naturii. Linné, iar mai apoi Buffon concep omul ca pe o parte din sistemul naturii, a cărui cheie nu mai este arbitrarul Creatorului, ci o lege a dezvoltării aplicată uniform. Consecințele acestui efort fără precedent de clasificare și căutare a unei ordini sînt importante pentru antropologie ; acum vor apărea primele lucrări riguroase de antropologie fizică (Blumenbach, Camper). Diferențele fizice dintre oameni vor continua să facă obiectul descrierilor, clasificărilor și interpretărilor, uneori separate de diferențele morale și culturale, alteori conjugate cu acestea, cu o tendință evidentă, la antropologii francezi (prima jumătate a secolului al XIX-lea), de a le interpreta pe cele din urmă pornind de la cele dintîi. Primele doctrine rasiste sînt opera unor antropologi (de exemplu Meiners, 1785).

Interesul reînnoit pentru societăți îndepărtate, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, va duce la o programare mult mai riguroasă a călătoriilor de explorare: acestea nu vor mai fi simple expediții de prospectare sistematică a mărilor și a pămînturilor; navigatorii vor duce cu ei naturaliști capabili să descrie natura țărilor descoperite și înzestrați cu un instrumentar precis (călătoriile lui Cook, Bougainville, Krusenstern). În Franța, o parte a ideologilor fondează, împreună cu medici, naturaliști și istorici, Société des Observateurs de l'Homme (1799-1805). Principala realizare a societății este un ghid de cercetare, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (De Gérando, 1800), menit să orienteze cercetările etnografice ale expediției lui Baudin în mările australiene și ale expediției lui Levaillant în centrul Africii (Copans, Jamin, 1978). Eșecul acestor tentative și dispariția societății contează mai puțin decît ceea ce anunța acest proiect pentru contemporaneitate : conjugarea dintre o știință umană și cercetări orientate spre dobîndirea de cunoștințe.

În secolul al XIX-lea, se înmulțesc întrebările referitoare la unitatea speciei umane, la natura varietăților acesteia, a motorului și dinamicii istorice care antrenează progresul, la rațiunea diferențelor culturale. Societăți de etnologie apar în Franța (1839), Marea Britanie (1843), Statele Unite (1842), Germania (1851). Printre problemele științifice deja evocate se strecoară și preocupări de ordin etic sau umanitar : legătura dintre doctrinele rasiste și persistența sclavagismului este percepută corect și dezbătută cu pasiune, în special în cadrul etnologiei germane (Waitz). Gîndirea naturaliștilor deține un loc de seamă în maturizarea etnologiei, în special în privința apariției unei istorii a naturii, care ar condiționa o istorie naturală a omului (A. Comte, H. Spencer). Totodată, dacă evoluționismul se impune prin lucrările lui H.S. Maine (1861), J.J. Bachofen (1861) și mai cu seamă E.B. Taylor (1865) și L.H. Morgan (1871, 1877), aceasta nu se datorează aplicării descoperirilor lui Darwin în studiul societăților omenești : pentru autorii citați, adaptarea și selecția nu sînt mecanisme ale evoluției sociale. Pornind de la istoria dreptului, cum este cazul lui Maine și Bachofen, de la ancheta etnografică asupra sistemelor de rudenie, așa cum va face Morgan (începînd cu anul 1860 la irochezi, apoi la vest de Mississippi) sau de la o perspectivă generalizantă, adoptată de Taylor, fondatorii antropologiei periodizează istoria umană și caută să stabilească, pentru fiecare perioadă, corelații între fapte instituționale, practici sociale și credințe. Ei se dovedesc mai apropiați de evoluționiștii secolului al XVIII-lea (teoria stadiilor) decît de transformiști și sînt departe de a se înțelege între ei în privința cauzelor evoluției. Descoperirile fundamentale din domeniile geologiei (Lyell) și preistoriei (Boucher de Perthes) atribuie timpului evoluției umane o poziție intermediară între „timpul lung" al naturii și scurta istorie documentară. Plasarea istoriei umane în această perspectivă dă naștere unei duble critici : neavînd mijloacele necesare pentru validarea modificărilor

...oral la scris şi traducerea într-o limbă diferită de aceea a locutorului ridică probleme importante.

În Franţa, mai mult decît în alte părţi, metoda biografică şi-a găsit locul cu o oarecare ...tate. După mai bine de zece ani, grupuri mai mult sau mai puţin oficiale au decis să sistematizeze culegerile de relatări despre propria viaţă şi să elaboreze, pornind de la acestea, o metodă de cercetare şi, în acelaşi timp, un „nou demers sociologic" (D. Bertaux, E. de Dampierre, J. Poirier şi S. Clapier-Valladon).

M. FIELOUX

BASTIDE R., 1964, „L'ethnologie et le nouvel humanisme", în *Revue philosophique*, 154 ...: 435-451. – BIOCCA E., 1965, *Yanoa'ama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi*, Leonardo da Vinci, Bari (trad. fr. *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Plon, Paris, 1968). – HELIAS P.-J., 1975, *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Plon, Paris. – KROEBER T., 1961, *Ishi in Two Words*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Plon, Paris, 1968). – LÉVI-STRAUSS C., 1948, „Compte rendu de *Sun Chief, the Autobiography of a Hopi Indian*, par L. Simmons", în *L'Année Sociologique*, seria a treia, I, 1940-1949 (apărută în 1945 în *Social Research*, 10). – LEWIS O., 1961, *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*, Random House, New York (trad. fr. *Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard, Paris, 1963). – MINTZ S., 1960, *Worker in the Cane*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, Maspero, Paris, 1979). – MORIN F., 1980, „Anthropologie et histoire de vie", în *Cahiers internationaux de sociologie*, nr. LXIX, „Histoires de vie et vie sociale": 313-349. – TALAYESVA Don C., 1941, *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian* (trad. ... *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Plon, Paris, 1959).

ISTORIE ŞI ANTROPOLOGIE

1. *Dezbaterea teoretică*

Delimitarea dintre antropologie şi istorie nu se bazează pe criterii epistemologice sigure, ...ţine atît de hazardul istoric, confirmat de cutuma academică, cît şi de o necesitate teoretică (Furet, 1982; Godelier, 1977). În fapt, antropologia a apărut ca urmare a descoperirii de către europeni a unei omeniri exotice şi din încercările specifice secolului Luminilor de a justifica raţional discontinuităţile culturale. Oricît de divergente au putut fi explicaţiile avansate, acestea aveau în comun faptul că ordonau diversitatea societăţilor omeneşti opunînd lumea civilizată, rezervată istoricului, lumii sălbatice, expusă curiozităţii etnologului (Duchet, 1971). Diferenţa dintre antropologie şi istorie îşi află originea în ideea că există două tipuri de omenire, cărora trebuie să le corespundă două moduri de cunoaştere distincte. Această diferenţă ţine aşadar, în esenţă, de domeniul cunoaşterii.

Apariţia unei ştiinţe sociale şi a unei istorii marcate, ambele, dar fiecare în alt fel, de idealul pozitivist, va consolida acest antagonism. Reţinînd, cu noi argumente, principiul de delimitare moştenit din epoca Luminilor – nu avem de-a face cu o istorie, mai cu seamă cu o istorie scrisă, decît atunci cînd vorbim despre societăţi civilizate sau de stadiile lor anterioare –, dezbaterea cîştigă terenul epistemologic. Istoria pozitivă, care triumfă după 1870, susţinea că nu putem stabili o legătură cauzală decît între voinţe individuale şi acţiuni singulare. Astfel, ea propunea o înţelegere din perspectiva genezei şi filiaţiei, o inteligibilitate a succesiunii. Ştiinţa socială din Franţa şi din Marea Britanie (mai puţin din Germania, pentru că aici predomină în ştiinţele culturii influenţa filosofiei postkantiene) afirmă că progresul cunoaşterii trece prin evidenţierea relaţiilor stabile şi regulate, sau a „legilor", dintre fenomene de acelaşi ordin şi întru totul contemporane. Chestiunea este exprimată prin distincţia durkheimiană între *praeterita* unui fenomen, stările anterioare ale acestuia, şi *circumfusa* lui, ansamblul elementelor ce constituie ambientul său social (Durkheim, 1895). Orice proces social realizat istoric ar conţine în sine elementele necesare pentru explicaţia sa ştiinţifică. Această ipoteză va deveni

d'Hérodote, Gallimard, Paris. – KUHN T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972). – LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971). – MEEK R., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge. – MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, La Découverte, Paris, 1979). – PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Oxford University Press, Oxford. – RUPP-EISENREICH B. (ed.), 1984, *Histoires de l'anthropologie: XVI^e-XIX^e siècles*, Klincksieck, Paris. – SCHULTE-TENCKHOFF I., 1985, *La vue portée au loin*, Édition d'En Bas, Lausanne. – STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, Basic Books, New York; 1974, *The Shaping of American Anthropology. 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York; 1983 (ed.), *Observers Observed*, University of Wisconsin Press, Madison; 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

ISTORIA VIEȚII

Obiect al unei dezbateri teoretice reluate iar și iar (C. Kluckhohn, C. Lévi-Strauss, L. Langness), istoria vieții, ca tehnică de observație și de analiză a unei societăți sau a unui grup, poate fi prezentată prin intermediul particularităților și limitelor sale, prin prisma farmecului și uneori a reușitelor ei excepționale.

Dezbaterea va rămîne deschisă atîta timp cît se va continua căutarea celor mai bune metode de cunoaștere a „celuilalt" de „altundeva" (R. Bastide), că este vorba de un breton din Pont-l'Abé (Helias, 1975), de membrii unei secte religioase, de viața unei femei răpite de indieni (Biocca, 1965), de emigranții dintr-o zonă defavorizată a Africii etc. Antropologia americană a făcut primul pas, între cele două războaie mondiale (1926-1946, școala de la Chicago), luînd ca martori oameni capabili să „fixeze trecutul" unor „lumi" pe cale de dispariție: indienii concentrați în rezervații sau ultimii supraviețuitori, precum Ishi (Kroeber, 1961), ai unor triburi decimate. *Soleil Hopi* (Talayesva, 1941) este considerată una dintre capodoperele genului. Iată cum o elogiază Lévi-Strauss: „Această carte constituie pentru etnolog și pentru psiholog un document de o valoare excepțională [...], pentru că ea reușește din prima încercare o întreprindere în care se angajează, cel mai adesea fără rezultat, cercetătorul pe teren: aceea constînd în restituirea unei culturi indigene, dacă putem spune așa, din interior, ca un ansamblu viu și guvernat de o armonie interioară și nu ca un conglomerat de obiceiuri și instituții a căror prezență este doar constatată" (1948: 330). Totuși, el exprimă și rezerve în adresa utilizării acestui instrument metodologic ca singură modalitate de cunoaștere: „Biografiile nu vorbesc de la sine". Acelea care au o valoare de model au fost precedate sau urmate în realizarea lor de un studiu aprofundat al comunității în interiorul căreia trăiește și lucrează informatorul principal, arată S. Mintz, care a transcris viața unui muncitor pe plantațiile de trestie de zahăr (1960), una dintre primele biografii descriind viața unui proletar, „pentru a înțelege modul cum colonialismul, imperialismul, sărăcia și sistemul plantațiilor industriale au afectat un individ și o comunitate" (1979: 14).

De atunci, și mai cu seamă o dată cu povestea, cunoscută în întreaga lume, a unei familii proletare din Ciudad de Mexico, căreia O. Lewis (*The Children of Sanchez*, 1961) îi dă viață prin metoda biografiilor încrucișate, eroii biografiilor s-au diversificat. Mai mult decît „memorii" ale trecutului, trăite sau transmise prin tradiția orală, dezmoșteniții orașelor, marginalii, oamenii obișnuiți, „uitații istoriei" scot la lumină momente care altfel ar fi rămas greșit cunoscute sau chiar pe deplin ignorate de societate.

După anii '50, tehnicile de culegere a biografiilor au evoluat. Folosirea magnetofonului le permite de acum și „indivizilor nespecialiști, inculți, chiar analfabeți să vorbească despre ei înșiși și să-și povestească experiențele într-un mod dezinhibat, spontan și natural" (Lewis, 1963: 14). Totuși, selecțiile operate de cercetătorul care ascultă, transcrie, decupează, recompune documentul încă mai influențează spontaneitatea și ordinea relatării, deci chiar autenticitatea acesteia; în plus, trecerea de

punctul central al principiilor epistemologice ale antropologiei funcţionaliste engleze (Malinowski, 1944 ; Radcliffe-Brown, 1952).

Opoziţia dintre cauzalitatea funcţională şi cauzalitatea istorică general împărtăşită de o parte şi de alta a Canalului Mînecii generează orientări diferite în programele ştiinţifice. Considerînd indivizii ca singurii agenţi reali ai devenirii omeneşti, istoria se va preocupa de inventarierea a ceea ce ţine de arbitrarul acestora şi se realizează prin evenimente unice. De ea vor ţine, aşadar, cronicile prinţilor şi bătăliilor ce ritmează viaţa unor naţiuni, ilustrînd cu exemplaritate contingenţa pe care o presupune experienţa istorică. Postulînd că socialul este ireductibil la individual, antropologia pe cale de a se naşte încearcă să releve formele importante şi constrîngătoare ale vieţii colective. Studiul muncii, al familiei sau al credinţelor lasă să se întrevadă posibilitatea de a degaja legi de structură şi de evoluţie. Antropologia revendică astfel, împotriva istoriei, statutul de ştiinţă comparativă şi generalizantă, după modelul ştiinţelor naturii. În plus, îşi sprijină această pretenţie decretînd o metodă cu accente evoluţioniste: legile care guvernează situaţia unei societăţi ar fi mai uşor de decelat din formele primitive ale cadrului social (Durkheim, 1912).

Începînd cu anii '30, înmulţirea cercetărilor etnografice va aduce în prim-plan diferenţa de proceduri prin care antropologia şi istoria acced la experienţele sociale trăite. Spre deosebire de istorie, care nu ar utiliza decît izvoare scrise, antropologia s-ar caracteriza prin recursul exclusiv la observaţia directă şi la ancheta orală.

Progresele de dată mai recentă ale antropologiei şi ale istoriei arată în ce măsură această delimitare între teritoriile lor se datorează contextului istoric în care s-au născut şi s-au dezvoltat ca discipline distincte.

Apariţia unei „noi istorii", în special pe lîngă şcoala de la *Annalles*, a doborît (aşa cum anticipa încă din 1930 F. Simiand) cei trei idoli ai discursului pozitivist: cronologia, individualitatea şi politicul. Antropologia a repudiat, cel puţin în plan teoretic, vechile sale concepţii referitoare la „marea împărţire" (J. Goody) în societăţi primitive şi societăţi civilizate şi s-a convertit, pe paliere succesive, la studiul societăţilor considerate odinioară ca ţinînd de cunoaşterea istorică. Toate aceste modificări vor face ca majoritatea principiilor delimitative moştenite din trecut să devină caduce. În primul rînd, dacă Europa statelor-naţiuni nu mai ţine exclusiv de istorie, iar omenirea exotică nu va mai ţine doar de antropologie este pentru că cele două discipline au renunţat la a-şi întemeia repartizarea propriilor competenţe pe o clasificare univocă a societăţilor. Opoziţia dintre societăţile cu stat şi cele fără stat, cunoscînd scrierea sau bazîndu-se pe tradiţia orală, caracterizate prin regimul istoricităţii (C. Lévi-Strauss) sau prin statutul individului în raport cu întregul social (L. Dumont) nu mai are o funcţie tipologică, ci una esenţial euristică. Ca urmare, aşa cum astăzi istoria nu mai este consacrată doar oamenilor de marcă şi faptelor ilustre, ci privilegiază studiul „formelor largi ale vieţii colective" (F. Braudel), la fel, individul şi evenimentul pătrund în atelierul antropologiei. Fără a abandona studiul structurilor şi al logicilor, aceasta din urmă se va interesa de aici înainte de trecerea istorică de la „posibil la real" (E. Terray), cu precădere în acest domeniu rezervat istoriei care era politicul. În fine, dacă istoria „nouă" a cunoscut respingerea unei gîndiri strict genealogice, antropologia a dezvoltat o întreagă concepţie despre istorie şi istoricitate, despre acţiunea timpului asupra structurilor. Mai general vorbind, opoziţiile consacrate între structură şi eveniment, stat şi acţiune vor fi privite de acum înainte mai degrabă ca un şir de convenţii culturale decît ca reale condiţii ale gîndirii (Sahlins, 1983).

Astfel, contrastul dintre caracterul scris, respectiv oral, al surselor de informaţie va fi abordat dintr-o altă perspectivă. Înainte, părea că aspectele metodologice au mai puţină importanţă decît orientarea perspectivelor. Dacă istoria privilegiază documentul scris, iar antropologia materialele orale sau vizuale este pentru că prima continuă să-şi orienteze cercetările spre manifestările conştiente, cele mai explicite, ale vieţii în societate, iar cea de-a doua spre bazele ei inconştiente (C. Lévi-Strauss, 1958). Paralel cu îndoielile, formulate mai ales de către filosoful francez J. Derrida, în legătură cu

…tența unei discontinuități radicale între societățile care cunosc scrierea și cele care … scriu și, prin aceasta, chiar în legătură cu valoarea epistemologic fondatoare a …obirii dintre documente (Goody), antropologia va începe să se ocupe, în special în …tele Unite, de condițiile producerii *textului* etnografic: servituțile scrierii nu afectează … textul etnografic, în aceeași măsură în care afectează relatarea istorică?

…esigur, diferența dintre antropologie și istorie nu este nicăieri mai evidentă decît … terenul proiectului de cunoaștere. Este cert, antropologia a abandonat în general …tenția de a fi o știință bazată pe modelul științelor naturii. Respingerea idealului …itivist, așa cum este exprimat acesta în Marea Britanie prin E.E. Evans-Pritchard …962), îl va conduce pe acesta din urmă la a o considera ca fiind „indisociabilă de …orie". Ca urmare, antropologia socială englezească, multă vreme depozitară a unei …adiții naturaliste, se va uni în acest punct cu antropologia culturală americană …ebjată, grație lui F. Boas, de iluziile scientiste.

Totuși, antropologia și istoria continuă să se opună din perspectiva naturii cunoaș…rii lor. Dacă istoria-problemă, numită în Franța și istorie conceptualizantă, a subminat …toria-poveste sau istoria evenimențială, ea nu s-a desprins cu totul nici de convențiile …ului, care o împiedică să fie comparativă și deci generalizantă (Veyne, 1971), nici de …concepție asupra obiectelor sale care îi interzice să perceapă natura problematică a …omenelor pe care le studiază (Augé, 1979). Există o antropologie a *religiei*, dar o …orie a *religiilor*. Conceptele utilizate de una sau de alta au, fără îndoială, aceeași …uctură logică (E. Gellner), dar nu și aceeași dimensiune euristică. Antropologia nu a …nunțat, în realitate, la ambiția atribuită de către Durkheim științei socialului, aceea … a fi comparativă și generalizantă. Chiar și interpretativă (C. Geertz), ea conferă un …atut central teoriei. Oricît de diferite ar fi teoriile antropologice prin conținutul și … extinderea lor, toate se raportează la o tradiție problematică vizînd diversitatea …ietăților și a culturilor, toate se referă la un proiect de cunoaștere ultimă a unității …eului omenești.

G. LENCLUD

AUGÉ M., 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, … DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris. – …URKHEIM É., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris; 1912, *Les formes …mentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1962 (1961), *…thropology and History*, Manchester University Press, Manchester. – FURET F., 1982, *…telier de l'histoire*, Flammarion, Paris. – GODELIER M., 1977 (1973), *Horizon, trajets …xistes en anthropologie*, Maspero, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie …ructurale*, Plon, Paris. – MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other …ssays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une théorie scientifique de … culture*, Maspero, Paris, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function … Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société …mitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAHLINS M., „Other Times, Other Customs: …he Anthropology of History", Distinguished Lecture (1982), în *American Anthropologist*, …XXV, 3: 517-544. – VEYNE P., 1971, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, …ditions du Seuil, Paris.

… *Etnoistoria*

…ermenul de „etnoistorie" a fost introdus de antropologii din domeniul nord-amerindian, …reocupați să reconstituie trecutul societăților pe care le studiau. La origini, etno…storia era istoria societăților așa-zise „fără istorie"; la fel, ea era și istoria societăților „fără scriere", al căror trecut este conservat numai printr-o tradiție orală sau, mai …mplu spus, istoria societăților studiate de etnologi și scrisă de aceștia, pe baza datelor …lese de pe teren. Astăzi este general acceptată ideea că nu există societăți fără istorie, … absența scrierii nu este privită decît ca o dovadă a faptului că aceasta nu are o …aloare absolută. O definiție a etnoistoriei mult mai puțin restrictivă decît cele de mai … ar putea fi formulată în felul următor: etnoistoria este istoria acelor societăți care

nu ţin de domeniul investigaţiilor întreprinse de istoria occidentală sau care au început să fie vizate de aceasta abia din momentul cînd au fost considerate ca interesante din punct de vedere economic şi politic pentru expansiunea europeană. Totuşi această definiţie rămîne ambiguă din cel puţin două motive. Pe de o parte, etnoistoria integrează în domeniul său, de exemplu, societăţi mezoamericane gliptice, însă nu include şi marile civilizaţii asiatice care cunoşteau scrierea; mai general vorbind, în vreme ce Europa şi Asia sînt considerate ca ţinînd doar de lumea „istorică", Africa, America şi Oceania sînt continentele în care istoria, adică ceea ce ţine de componenta culturală „occidentală", coexistă cu etnoistoria, specifică societăţilor autohtone. Pe de altă parte, oricum am efectua împărţirea geografică, după modelul de mai sus, nu există nici o societate aparţinînd istoriei în sensul clasic al termenului care să nu poată fi investigată dintr-o perspectivă etnoistorică, prin abordarea preferenţială a intereselor diverselor grupuri şi grupări constitutive ale societăţii: minorităţi, entităţi regionale, comunităţi locale, familii, indivizi. Recent, termenul de „etnoistorie" a primit o nouă accepţie, precisă, generalizabilă pentru studiul oricărei societăţi – cu doar cîteva rezerve legate de metodă –, în acord cu utilizarea referentului „etno-" din denumiri precum „etnoştiinţă". Etnoistoria va fi deci ansamblul procedurilor de relaţionare a prezentului şi a trecutului în interiorul unei societăţi sau al unui grup, în limbajul acestuia şi cu referire la valorile şi la potenţele sale; etnoistoria devine o istorie *sui generis*, pe care societatea sau grupul o constituie pentru propriul său uz, istoricitatea exprimîndu-se prin intermediul unei preocupări – universal împărtăşită – de a avea o istorie (Rosaldo 1980), independent de orice altă preocupare legată de obiectivitate în stabilirea şi selectarea evenimentelor.

Document de bază al etnoistoriei, în sensul primar al termenului, „arhiva" orală a fost studiată ca atare, din punctul de vedere al criticii textuale. În 1961, atunci cînd un număr important de antropologi africanişti îşi făceau ucenicia în ancheta istorică de teren, a cărei primă etapă o constituie colectarea de tradiţii orale, istoricul belgian J. Vansina publica *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, lucrare ce va dobîndi de îndată statutul unei opere de referinţă în domeniu. Orice tradiţie orală face obiectul unei „produceri" şi al unei „emisiuni", al unei „reproduceri" şi al unei „transmisiuni", operaţii supuse unor condiţii şi contexte de enunţare a căror evidenţiere permite redarea caracteristicilor de conţinut şi de formă ale „textului" oral, cu variaţiile inerente. Tradiţia orală este o mărturie directă sau indirectă; în această calitate, ea se află mereu în relaţii dintre cele mai diverse, tocmai pentru că este „memorie", cu presupusul adevăr al trecutului pe care îl evocă.

Nu există istorie fără cronologie: dacă materia etnoistoriei a fost atît de dificil de asimilat în cea a istoriei generale este pentru că la poziţia „periferică" (în raport cu Occidentul) a societăţilor vizate se adăuga faptul crucial că, în general, cercetătorii nu dispuneau în privinţa acestora de cadre cronologice definite în limbajul cronologiei istorice inteligibil nouă. Problemele ridicate de constituirea cronologiilor, inseparabile de studiul concepţiilor referitoare la temporalitate şi la organizarea timpului, s-au aflat în centrul preocupărilor unor etnoistorici (Henige, 1974), mai lipsiţi de mijloace în această privinţă atunci cînd se ocupă de o societate „fără stat" decît atunci cînd studiază formarea unui tip statal, punerea în aplicare a unui principiu dinastic dînd naştere unei genealogii de referinţă şi deci unei posibilităţi *a priori* de împărţire cronologică.

Fie că este vorba despre tratarea unor documente orale sau de elaborarea de cronologii, etnoistoria a trăit multă vreme, implicit, cu ideea că se ocupa de societăţi închise. Astăzi, cînd s-au putut constata efectele influenţei Occidentului asupra societăţilor colonizate şi evanghelizate, această iluzie s-a spulberat. Prin urmare, tradiţia orală reprezintă rareori unicul material pentru istorie, iar una dintre problemele principale ridicate de utilizarea acesteia este chiar punerea în relaţie a conţinutului său cu un altul, provenit din surse istorice diferite: în regiunile lumii unde lucrează în mod tradiţional antropologii se face acum simţită necesitatea de a conjuga analiza tradiţiilor orale, a documentelor scrise (relatări ale unor călători, comercianţi, misionari

administratori, texte indigene etc.), a faptelor de arheologie, de limbă etc. În cazul marilor formațiuni statale amerindiene (îndeosebi statele aztec și incas), integrate în imperiul spaniol încă din secolul al XVI-lea, dispunem de documente scrise acoperind o perioadă de patru secole: 1) texte indigene din epoca precolonială (codice mezoamericane) sau colonială; 2) cronici spaniole; 3) arhive administrative coloniale și postcoloniale. Este de remarcat că documentele în limba nahuatl a Mexicului colonial, de o abundență prodigioasă, au rămas mult timp necunoscute: exploatarea lor, oricum parțială, a fost inițiată abia în urmă cu cîțiva zeci de ani. Exploatarea arhivelor (recensăminte, procese-verbale, anchete, registre notariale, documente parohiale etc.), care, pentru lumea andină, datează de vreo 20 de ani, nu a reînnoit doar metodologia istoriei, ci și obiectul acesteia, mai cu seamă în virtutea modificărilor de scară ale analizei: informațiile acestea se referă la contexte socio-istorice regionale sau locale, prin care istoria poate fi pusă în legătură directă cu rezultatele anchetelor etnografice.

În final s-a ajuns la o lărgire în aparență paradoxală a definiției inițiale a etnoistoriei: în loc să fie o istorie a etnologilor, aceasta se dovedește a fi chiar spațiul unde se pot combina cel mai bine tehnicile istoricilor și ale etnologilor. Etnoistoria s-ar confunda atunci cu istoria regresivă, în sensul dat acesteia de Marc Bloch, un fel de istorie inversă care, pornind de la elemente din trecut dar încă vii în prezent, caută să reconstituie traseul unei deveniri, cu lacunele și obliterațiile acesteia, cu redundanțele și contribuțiile proprii. Confruntarea dintre oral și scris nu este proprie societăților de multă vreme colonizate: orice comunitate, orice grup are, asemenea oricărui individ, o memorie ce se transmite atît oral, cît și în scris, cele două aflîndu-se aici într-o stare de permanentă interacțiune. Numeroase lucrări consacrate societăților noastre (despre camisarzi: Joutard, 1977; despre memoria evreiască, de exemplu: Valensi, Wachtel, 1986; despre memoria femeilor, a muncitorilor etc.), care au dat un nou statut oralității și documentelor biografice, au demonstrat că, departe de a se opune, istoria și etnologia se completează reciproc.

M. IZARD, N. WACHTEL

BOURGUET M.N., VALENSI L., WACHTEL N. (ed.), 1986, *History and Anthropology*, 2 (2), număr special: *Between Memory and History*. – CURTIN P. (ed.), 1968, *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, Oxford University Press – Madison, Milwaukee – Londra. – GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Gallimard, Paris. – HENIGE D.P., 1974, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Clarendon Press, Oxford. – JOUTARD Ph., 1977, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, Paris. – MAUNY R., THOMAS L.-V., VANSINA J. (ed.), 1964, *L'historien en Afrique tropicale/The Historian in Tropical Africa*, Oxford University Press, Londra – Ibadan – Accra. – McCALL D.F., 1964, *Africa in Time Perspective. A Discussion of the Historical Reconstruction from Unwritten Sources*, Boston University Press – Ghana University Press, Boston – Legon. – ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting. A Study in Society and History*, Stanford University Press, Stanford. – VALENSI L., WACHTEL N., 1986, *Mémoires juives*, Gallimard – Julliard, Paris. – VANSINA J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique Centrale/Koninklijl Museum voor Midden-Afrika, Tervuren. – WACHTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête coloniale, 1530-1570*, Gallimard, Paris.

2. *Antropologia istorică*

Paradoxal, chiar dacă acest subtitlu începe cu termenul „antropologie”, el vizează (în număr crescînd din anii ’60 încoace) mai mulți istorici, decît etnologi. Încă de mult timp istoria are tendința de a prelua obiecte și metode din alte discipline, mai cu seamă dacă acestea par a-i amenința pretenția că ea singură oferă explicații globale asupra societăților: tocmai datorită succeselor recent repurtate, antropologia se va bucura de tratamentul pe care istoricii l-au aplicat înainte economiei, psihologiei, sociologiei. Numai că „antropologia istorică” este în același timp și produsul unei apropieri mutuale

între cele două discipline: antropologii au avut prilejul să-și dea seama, progresiv, de dimensiunea istorică a societăților studiate. Istoricii, în Franța mai cu seamă cei din jurul revistei *Annales*, erau pregătiți pentru această apropiere prin istoria „mentalităților", prin interesul acesteia pentru structurile cotidianului și evoluțiile lente, de „lungă durată". Dar antropologia istorică nu este numai o prelungire sub un alt nume a istoriei „mentalităților": ea vizează, totodată, o conceptualizare mai riguroasă a obiectelor sale, oferite ca exemple istoricilor de către antropologia socială. Antropologia i-a mai învățat pe istorici și să reflecteze asupra sincroniei și să analizeze structurile, fără însă a renunța la întrebările ce vizează transformările diacronice sau la specificitatea societăților complexe. Istoricii au mai descoperit, în fine, virtuțile „terenului": „microistoria" le permite să vadă într-un caz particular (ca, de exemplu, *Montaillou, village occitan*) o problemă generală. Istoricul și-a modificat prin urmare modul de abordare a unora dintre obiectele sale tradiționale sau și-a apropriat obiecte de studiu mai familiare antropologului. Aportul este sensibil, îndeosebi în domeniul istoriei familiei și înrudirii, al tehnicilor și simbolisticii corpului, al mitologiei și structurilor folclorice, al reprezentărilor puterii.

J.-C. SCHMITT

• BLOCH M. (1939), 1968, *La société féodale*, 2 vol., Albin Michel, Paris. – BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, 3 vol., Armand Colin, Paris. – BURGUIÈRE A., 1978, „L'anthropologie historique", în J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (ed.), *La nouvelle histoire*, PUF, Paris. – *Famille et parenté dans l'Occident médiéval* 1977, Actes du colloque de Paris (6-8 iunie 1974), École Française de Rome, Roma. GINZBURG C., 1966, *I Benandanti*, Einaudi, Torino (trad. fr. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI^e-XVII^e siècles*, Verdier, Lagrasse, 1980). – LE GOFF J., 1981, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris. – LE ROY LADURIE E., 1975, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris. – TOUBERT P., 1973, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle*, 2 vol., École Française de Rome, Roma. – VERNANT J.-P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris. – VIDAL-NAQUET P., 1981, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris.

ITALIA. Antropologia italiană

În Italia, ca și în restul Europei, etnologia își are rădăcinile în curiozitatea intelectuală stîrnită de povestirile călătorilor. Începuturile sale instituționale datează din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea: fondarea, în 1871, a Società Italiana di Antropologia e di Etnologia, de către P. Mantegazza și, în 1893, a Società Romana di Antropologia, al cărei promotor a fost G. Sergi; la acestea se va adăuga, din 1910, și Società d'Etnografia Italiana, creată de către L. Loria. Trei trăsături principale caracterizează situația științelor antropologice din Italia, înaintea primului război mondial. Este vorba mai întîi despre tradiția solid fundamentată și preeminența academică a cercetărilor în antropologia fizică; dovadă în acest sens stă faptul că prima catedră de antropologie (*antropologia* desemna, pe atunci, în termenii lui G. Segri, „istoria naturală a familiei umane") este ocupată de către P. Mantegazza, medic și adept al tezelor darwiniste. În același timp, se observă dezvoltarea timpurie a cercetărilor în domeniul folclorului (*demologia*, numită oficial *storia delle tradizioni popolari*), despre care un specialist precum G. Segri va afirma, însă, în revista de folclor *Lari*, că nu ar putea fi separate de etnografia generală. În fine, un alt aspect este legat de dificultatea cu care este acceptat, datorită postulatelor idealiste și istoriciste ale filosofiei dominante în mediile universitare (predată de G. Gentile și B. Croce), caracterul autonom al gîndirii antropologice, pentru că aceasta nu reușește să susțină prea consistent primele anchete de teren, gustul pentru descoperirile geografice și preocupările naturaliștilor depășind-o în grija față de descrierea cît mai echilibrată a popoarelor întîlnite.

Perioada interbelică este marcată de: întărirea dublei orientări a cercetărilor, pe de o parte etnologică, cu vocație extra-europeană, pe de altă parte folclorică, cu vocație italiană; importanța acordată istoriei religiilor (un specialist al disciplinei, R. Petazzoni, va ține primul curs de etnologie la Universitatea din Roma și va fonda Institutul pentru Civilizații Primitive); răspîndirea evoluționistă și difuzionistă a marilor conceptualizări „istorico-culturale” în toată Peninsula Italiană și examinarea critică a acestora (R. Petazzoni, V. Grottanelli). În perioada fascistă, caracterizată printr-o închidere autoritară față de orice influență din exterior, se constată o înghețare a oricărei forme de gîndire antropologică și chiar manifestarea unei atitudini de suspiciune față de legitimitatea ei.

Fără a-și renega tradițiile proprii, întruchipate în anii de după război de către A.C. Blanc și E. de Martino, etnologia italiană contemporană se deschide larg spre teoriile și metodele specifice antropologiei anglo-saxone. Această deschidere se datorează mai cu seamă eforturilor lui T. Tentori, unul dintre cei dintîi profesori oficiali ai disciplinei; el va introduce în Italia antropologia culturală americană. Desigur, nu trebuie subestimată influența exercitată de lucrările unor etnologi străini efectuate în țară, asupra comunităților rurale. În interiorul comunităților academice apare astfel un curent de gîndire critică vizînd, în același timp, cercetările etnologice extra-europene și rolul cercetărilor folclorice în teren, care nu mai sînt privite ca simple acțiuni de culegere a materialului.

Etnologia italiană, numită și antropologie culturală (cei doi termeni coexistă în instituțiile italiene, iar această coexistență trimite la numeroase dezbateri), este caracterizată prin importanța acordată anchetelor de teren. O figură marcantă în acest sens este V. Grotanelli, discipol al etiopianistului C.C. Rossini, a cărui carieră este un bun exemplu pentru atitudinea manifestată în Italia de respingere a unei specializări prea restrînse pe o arie culturală; Rossini a lucrat succesiv în Africa de Est (Somalia, Etiopia), în insulele din Oceanul Indian și în Africa de Vest, mai ales în Gold Coast (Grotanelli, 1938-1943, 1940, 1955). Sub influența sa, dar și din rațiuni istorice, Africa va deveni locul predilect al cercetărilor antropologice italiene, dintre care se cuvine să le cităm pe cele ale lui B. Bernardi în Rhodesia de Sud și Kenya (Bernardi, 1959). În special lui Bernardi i se datorează cercetările asupra sistemului de clase de vîrstă (1984). Să menționăm și lucrările lui A. Triulzi asupra populației bertha din Etiopia, ale lui F. Remotti referitoare la banande din Zair, ale lui T. Spini și G. Antongini asupra arhitecturii dogon, lobi și fon. În privința americanismului, să cităm cercetările lui I. Signorini în Mexic sau ale lui A. Colaianni despre jivaro din Ecuador. Nici celelalte regiuni ale lumii nu sînt ignorate. Una dintre trăsăturile caracteristice ale științelor antropologice italiene este interesul susținut față de studiul religiilor și al sistemelor simbolice în general. Mărturie pentru acest interes sînt operele lui R. Petazzoni, T. Tentori, ale părintelui Vanicelli sau lucrările antropologului și istoricului religiilor care a fost V. Lanternari, consacrate fenomenelor de aculturație religioasă, mesianismelor și profetismelor din lumea a treia.

Cercetările în domeniul folclorului nu sînt atît de bine delimitate de cercetările de etnologie și de antropologie culturală cum erau în Franța, de exemplu. Numeroși etnologi, după ce au lucrat în afara Europei, au revenit, precum G. Tucci, T. Tentori sau V. Lanternari, la analiza culturală a societății italiene. Studiile de folclor, care datorează mult intuițiilor fecunde ale lui E. de Martino (Gallini, 1986), cunoscut pentru lucrările sale asupra Italiei meridionale, au încercat, ținînd seama de moștenirea clasică (opera lui G. Pitrè despre Sicilia), să integreze aici, pe lîngă demersurile antropologiei culturale, influențele intelectuale exterioare disciplinei, mai cu seamă pe aceea a lui A. Gramsci. Importanța chestiunii meridionale în Italia (și dimensiunea politică a acesteia) a jucat fără îndoială un rol important. Trebuie subliniat în această privință rolul esențial jucat de A.M. Cirese și de ceea ce s-ar putea numi școala de la Cagliari (G. Angioni, P. Clemente, E. Delitala, C. Gallini, P.G. Solinas) în redefinirea statutului științific al studiilor folclorice și în elaborarea de categorii analitice pertinente pentru

întreprinderea unor vaste anchete de culegere a datelor (Clemente *et al.*, 1976). L. Lombardi-Satriani a dezvoltat în cercetările sale o temă dragă lui Cirese: stratificarea nivelurilor de cultură în interiorul unei societăți complexe. Studiul tradițiilor populare a fost urmat de o manieră sistematică de cercetători precum G. Bonomo, C.B. Bronzini și A. Buttita.

Pe lîngă împărțirea instituțională a științelor antropologice în etnologie, antropologie culturală și folclor, a cărei pertinență științifică a fost și rămîne subiect de discuții, caracterul marcant al organizării învățămîntului și cercetării antropologice în Italia este descentralizarea. Aceasta se manifestă atît la nivelul universităților (peste 20 de catedre permanente, fără a mai socoti cursurile susținute de lectori sau de *incaritati*), cît și în domeniul publicațiilor.

G. CARDONA

● BERNARDI B., 1959, *The Mugwe. A Failing Prophet*, Oxford University Press, Londra. 1984, *Sistemi delle classi d'età. Istituzioni sociali e politiche fondate sull' età*, Loescher, Torino. – CIRESE A.M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne: Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo. – CLEMENTE P., MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., 1976, *Il dibattito sul folklore*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano. CLEMENTE P., LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI C., SOLINAS P.G., 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma – Bari. – GALLINI C. (ed.), 1986, „Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi", în *Ricerca Folklorica*, 13. – GROTTANELLI V.L., 1938-1943, *Missione di studio al lago Tana*, Academia d'Italia, Roma. 1940, *Missione etnografica nel Wollega occidentale*, Academia d'Italia, Roma. 1955, *Pescatori dell' Oceano Indiano*, Cremonese, Roma. 1977, „Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments", în *Current Anthropology*, 18 : 593-614. – PETRARCA V., 1985, *Demologia e scienze umane*, Guida, Napoli. – SAUNDERS G.R., 1984, „Contemporary Italian Cultural Anthropology", în *Annual Review of Anthropology*, 13 : 447-466.

Î

ÎMBRĂCĂMINTE

Redusă la un toc penian sau formată, la ţărăncile unguroaice, din cincisprezece piese, dintre care şase şorţuri suprapuse, îmbrăcămintea este un fapt universal. În ciuda marii varietăţi de forme şi materiale, criteriile ţinînd de partea de corp acoperită şi de structură nu permit decît o clasificare într-un număr limitat de tipuri. Diferenţierilor stabilite de către A. Leroi-Gourhan (1945) între îmbrăcămintea drapată, îmbrăcăminte dreaptă formată din dreptunghiuri cusute şi îmbrăcămintea tăiată după linia corpului, M. Balfet (1981) le adaugă categoria hainelor întocmite prin fabricarea materialului.

Varietatea veşmintelor (variante ale aceluiaşi tip sau tipuri diferite) purtate într-un ansamblu cultural dat este de mai multe grade. O variabilitate regională permite grupurilor vecine să se diferenţieze unele de celelalte, prin folosirea unui anume detaliu vestimentar. Aceasta a făcut uneori ca îmbrăcămintea fiecărui grup să fie privită ca o uniformă a acestuia, ceea ce nu concordă deloc cu realitatea, variabilitatea individuală fiind adesea importantă şi avînd chiar o amplitudine superioară variabilităţii regionale. Necesităţile funcţionale ale adaptării la mediu fac ca una şi aceeaşi piesă să primească valenţe diferite. Unor circumstanţe sociale diferite li se asociază ansambluri vestimentare în totalitate sau doar parţial diferite, prezentînd un număr variabil de piese şi de combinaţii : costume de toată ziua, costume de sărbătoare, de ceremonie etc. Folosirea îmbrăcămintei ca semnificant care permite transmiterea informaţiilor celor mai diverse (vîrstă, statutul de fată sau de femeie căsătorită, văduvie etc.) conduce şi ea la o diferenţiere importantă.

Forma luată de semnificanţii vestimentari se întemeiază fie pe o analogie, în funcţie de asociaţiile de idei proprii fiecărei culturi, fie pe o omologie, atunci cînd numărul de broderii sau de panglici este proporţional cu rangul social sau cu starea materială. Observînd grosimea catifelei rochiei de bal a tinerelor din regiunea Pont-l'Abé, tinerii puteau să invite la dans doar pe domnişoarele de acelaşi rang cu ei ; alegerea pe care fiecare comunitate o face în legătură cu categoriile transpuse prin intermediul îmbrăcămintei constituie un indice al valorilor şi al organizării sale sociale. Diversele moduri în care se poartă una şi aceeaşi piesă vestimentară reprezintă de asemenea un tip frecvent de semnificant, în special în cazul îmbrăcămintei drapate. Purtarea pe dos a anumitor haine indică adeseori doliul, însă poate reprezenta şi o simplă protecţie contra uzurii sau poate fi asociată cu unele practici magice.

În diacronie, variaţiile, atunci cînd se desfăşoară cu rapiditate, iau forma fenomenelor de modă. Doar puţine grupuri reuşesc să o evite, moda marcînd costumaţia populară atunci cînd ameliorarea nivelului de trai a permis, în secolul al XIX-lea, achiziţionarea de noi materiale. Moda îşi are originile în variabilitatea individuală, selectînd creaţia care va stabili noua normă, înainte de a fi, la rîndul ei, înlocuită de o alta ; ea se află adesea la originea variabilităţii regionale, fiecare grup nuanţînd o anumită trăsătură a unui costum care altădată nu era cu nimic ieşit din comun : în ciuda aparentei lor diversităţi, cele o mie două sute de variante de coafură feminină

Întreprinderea este analizată în mediul ei. La Annonay, în perioada interbelică, viața locală și clivajele politice coincid nu atît cu opoziția dintre patroni și muncitori, ci cu cea dintre reprezentanții unor sectoare economice distincte (Ganne, 1984). Studiile comparative evidențiază dimensiunea culturală a întreprinderii. Formele de aplanare a conflictelor influențează modul de gestiune și deci rezultatele întreprinderii (P. d'Iribarne). Reprezentările care, în Japonia, au dus la prevalența organizării globale asupra organizării pe locuri de muncă au dus la transformarea sistemului taylorian (K. Sugita). Antropologia industrială își propune să realizeze o etnografie a organizării, studiind funcționarea lor concretă, logicile implicite care susțin activitatea indivizilor și a grupurilor, pe de o parte, logicile explicite operate de către sistemele de gestiune, pe de altă parte, și decalajele și conflictele între acestea (Berry).

Aceste studii sînt promițătoare, în ciuda numărului mic de monografii și a absenței materialelor comparative. Ele pun probleme metodologice delicate, ca de exemplu statutul observării participative, și chiar probleme etice cînd este vorba de răspîndirea și restituirea rezultatelor cercetărilor (G. Allhabe). Aplicarea perspectivei antropologice în cultura noastră și la categoriile (cele de muncă în special) care o ordonează suscită în astfel întrebări majore asupra naturii cunoașterii antropologice bazate pînă în prezent pe distanța culturală.

K. SUGITA

BOUVIER P., 1983, „Pour une anthropologie de la quotidienneté du travail", în *Cahiers internationaux de sociologie*, 74: 133-142. – CORNU R., 1984, „Je suis une légende... ou la production d'un chantier symbolique", în *Ethnologie française*, 14, 2: 151-160. – GÉRÔME N., 1984, „Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronatique", în *Ethnologie française*, 14, 2: 177-205. – GUTKIND P.C.W., COHEN R., COPANS J. (ed.), 1978, *African Labor History*, Sage Publications, Beverly Hills – Londra. – HOLZBERG C., GIOVANNINI M.J., 1981, „Anthropology and Industry: Reappraisal and New Directions", în *Annual Review of Anthropology*, 10: 317-360. – MAYO E., 1933, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Macmillan, New York. – SUGITA K., 1987, „Un poste ou un pote? L'enquête dans l'entreprise" în J. Gutwirth și C. Pétonnet (ed.), *Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques*, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris.

bretonă pot fi reunite într-un tip unic, alcătuit din aceleaşi elemente, dintre care unele au fost atrofiate, iar altele hipertrofiate (Creston, 1978).

Sistemul vestimentar al unui grup dat poate fi definit ca un ansamblu de piese şi reguli de combinare (dintre care unele sînt imperative, iar altele facultative). Modificarea sistemelor vestimentare este una din consecinţele cele mai vizibile ale aculturaţiei ; în timpul perioadei de tranziţie care precedă abandonarea totală a îmbrăcămintei tradiţionale, sărăcirea ansamblului de piese vestimentare şi introducerea altora noi antrenează apariţia de noi reguli de compoziţie.

Y. DELAPORTE

● BALFET H., 1981, „Construction de vêtements par fabrication du matériau", în de Fontanès M., Delaporte Y. (ed.), *Vêtement et sociétés*, t. I, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Musée de l'Homme, Paris. – BARTHES R., 1957, „Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques", în *Annales ESC*, 3: 430-441. BOGATYREV P., 1971, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, Mouton, Haga – Paris. – CORDWELL J.M., SCHWARZ A. (ed.), 1979, *The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, Mouton, Haga – Paris – New York. – CRESTON R. Y., 1978, *Le costume breton*, Tchou, Paris. – DELAPORTE Y., 1980, „Le signe vestimentaire", în *L'Homme*, XX (3): 109-142. 1984 (coord.), *L'Ethnographie*, 92-93-94: *Vêtement et sociétés*, 2. – GANDOULOU J.-D., 1984, *Entre Paris et Bacongo*, Centre de Création Industrielle Centre Georges Pompidou, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1945, *Evolution et techniques Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. – ROACH M.E., BUBOLZ-EICHER J. (ed.), 1965, *Dress, Adornment and the Social Order*, J. Wiley & Sons, New York – Londra – Sidney.

ÎNTREPRINDERE (ANTROPOLOGIA ~II)

Autorii americani situează originile antropologiei întreprinderii în anii '30. Aceasta s-ar situa în prelungirea teoriei relaţiilor umane (Mayo, 1933). Primele cercetări au fost efectuate din perspectiva unei antropologii aplicate, în timpul Marii Recesiuni economice, iar mai apoi în vremea celui de-al doilea război mondial. Puternic marcate de teoria funcţionalistă, acestea priveau întreprinderea ca pe o unitate izolabilă, aflată „în echilibru" (Holzberg, Giovannini, 1981). Studii mai recente au luat în calcul şi contextul istoric, social şi politic al întreprinderii, fără a pune totuşi problema specificităţii unei abordări antropologice. Pot fi incluse aici şi analizele muncii industriale în societăţile lumii a treia, în Africa mai ales (Gutkind, Cohen, Copans, 1978). O altă perspectivă a fost definită în Franţa (R. Linhart, Bernoux, Motte, Saglio), într-un context ideologic şi politic foarte precis (1968), de angajament politic al unor sociologi şi de deschidere intelectuală înspre uzină, reabilitînd din punct de vedere cultural locul de muncă şi subliniind ireductibilitatea muncii individuale la categoriile „economice". Se insistă asupra importanţei cunoştinţelor practice informale în privinţa bunului mers al întreprinderii (D. Linhart), dar şi asupra organizării reale a muncii prin raportare la organizarea prescrisă. Mai recent, antropologia industrială a devenit autonomă în raport cu sociologia industrială şi sociologia muncii, acestea urmărind în schimb să îşi completeze metodele, folosindu-se de abordarea antropologică (P. Bouvier). Întreprinderea este concepută de acum încolo ca un „teren" în sensul antropologic al termenului, iar cercetările se străduiesc să ofere o imagine a viziunii actorilor. În ochii muncitorilor japonezi, relaţiile interpersonale în interiorul „grupului de lucru" constituie una din condiţiile producţiei, fapt care demonstrează importanţa dimensiunii sociale şi culturale a muncii industriale (Sugita, 1987).

Studiul practicilor ritualizate în cadrul întreprinderii permite identificarea modalităţilor de reapropriere individuală şi colectivă a muncii (Gérôme, 1984). Lucrările consacrate şantierului naval de la Port-de-Bouc explorează dimensiunile simbolice ale unei memorii a muncitorilor ce depăşeşte locul de muncă, ajungînd să identifice întreprinderea cu oraşul (Cornu, 1984). Funcţie simbolică în chestiune contribuie la modelarea imaginii condiţiei muncitoreşti, dar şi la transformarea acesteia.

J

JAPONIA

1. *Antropologia japoneză*

Istoria antropologiei japoneze se caracterizează prin opoziția teoretică dintre susținătorii specificității japoneze și apărătorii unui comparativism de proveniență universalist-occidentală. Coexistența acestor tendințe se manifestă prin recursul la doi termeni sinonimi și apropiați semantic (*minzoku/gaku*): „studiul obiceiurilor populare" și „etnologia". După Yanagita Kunio (1875-1962), principalul fondator al disciplinei în Japonia, prima temă, percepută inițial ca traducere a englezescului *folklore*, și-a construit sensul adoptat, pornind de la expresia franțuzească *traditions populaires*, înainte de a dobîndi, ca germanul *Volkskunde*, o conotație națională (Yanagita, 1934). În privința celui de-al doilea termen, din motive de comoditate, dar și pentru a afirma modernismul metodelor ...ite, specialiștii japonezi tind astăzi să-l substituie cu neologismul *bunka jinrui-gaku* „antropologie culturală".

Caracterul insular al țării, care în trecut o autoriza să se închidă în sine, atunci cînd se confrunta cu o serie de culturi străine mai avansate, explică desigur importanța acordată moștenirii lăsate de curentul naționalist premodern, dar și rapiditatea cu care au fost adoptate teoriile străine, după Restaurația de la Meiji (1868). Personalități marcante și-au concentrat eforturile pentru a realiza o sinteză, așa cum a făcut Tsuboi Shogoro (1863-1913): influențat de teoriile evoluționiste, el va fonda în anul 1884 o societate de antropologie, Jinrui gakkai, menită să studieze originea și evoluția obiceiurilor tuturor raselor. La fel, Yanagita, care lansa în 1925, împreună cu Oka Masao, Aruga Kizaemon și Ishida Mikinosuke (Aruga, I. Ishida), revista *Minzoku* (Etnologia). Dar, sub efectul conjugat al dezvoltării etnologiei în regiunile colonizate și al revirimentului naționalismului care va antrena renașterea interesului față de specificul nipon, tentativele lor vor eșua în simple polemici teoretice. În vreme ce Oka Masao și Ishida Eiichiro, ambii foști studenți de-ai lui Wilhelm Schmidt, erau preocupați de difuzionism, Yanagita își definea disciplina ca fiind studiul particularităților istoriei naționale care se nasc din modul de reflectare a credințelor și sentimentelor unui popor. Din numeroasele societăți savante, efemere și rivale, au luat ființă, pe de o parte, Kyodo seikatsu kenkyu-jo (Centrul de Studii asupra Vieții Locale), creat în 1934 de Yanagita și în cadrul căruia se va publica începînd cu anul următor revista *Minkan densho* (Tradiții populare) și, pe de altă parte, Nihon minzoku-gakkai (Societatea Japoneză de Etnologie), unde se reunesc, din 1935, cercetătorii interesați, în general, de teoriile occidentale. Această sciziune se va adînci după sfîrșitul războiului, cînd Yanagita începe să caute în studiul etnografic al Japoniei un mod de a răspunde la îndoielile stîrnite de înfrîngere, și aceasta în timp ce Societatea Japoneză de Etnologie invita specialiști americani să prezinte noile tendințe din antropologie. Interesul pentru gîndirea occidentală se va accentua la sfîrșitul anilor '50: principalele teorii, patternuri ale culturii, școala numită „Culture and personality", funcționalismul, etnopsihiatria, structuralismul și antropologia cognitivă vor influența succesiv cercetările japoneze. Tot în aceeași epocă au fost reluate și cercetările în străinătate.

etnolingvistică comparată asupra distincţiei dintre „animat” şi „inanimat” în limbile indo-germanice şi algonkine. În 1910 devine conservator la departamentul Africii, Americii şi Australiei de la Muzeul Naţional de Etnologie din Leiden, unde îşi va desfăşura întreaga carieră academică; el va ocupa acest post pînă în 1935. În 1922 obţine un post de profesor de etnologie generală la Universitatea din Leiden, avînd ca obiectiv pregătirea funcţionarilor coloniali. În acea vreme, predarea antropologiei era încă dominată de evoluţionism; îndepărtîndu-se de această tradiţie, Josselin de Jong, în cursul său inaugural, se va referi la F. Boas şi R.H. Lowie; la îndemnul lui Rassers, conservator la departamentul Indoneziei al Muzeului din Leiden, el aprofundează operele lui É. Durkheim şi M. Mauss: urmînd exemplul colegului său, se va dedica apoi conceperii unei perspective holistice asupra culturilor, conform căreia manifestările diverse ale uneia şi aceleiaşi culturi ţin de punerea în aplicare a unor principii structurale de bază.

Între 1933 şi 1935 îşi susţin tezele primii elevi ai lui Josselin de Jong (Van Wouden, Held, Van Baal, Locher etc.). În 1935, el devenise profesor titular la catedra de etnologie indoneziană şi îşi abandonase funcţia de conservator. Locher a evocat doctrina deprinsă alături de Van Wouden între anii 1927 şi 1928, la cursurile acestuia despre rudenie în care se utilizează noţiunea de „structură”. Urmîndu-şi elevii, Josselin de Jong se ocupă de Indonezia. În 1932 va efectua o cercetare de teren în Indonezia orientală, în insulele Kisar, Moa, Babar, Wetar şi Buru, vreme de mai bine de un an; fidel dublei sale formaţii, va face operă de lingvist şi de etnolog în acelaşi timp.

Cursul inaugural din 1935 vădeşte starea avansată a concepţiei teoretice la care ajunsese Josselin de Jong cu privire la structurile de rudenie. Inspirîndu-se din lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown asupra societăţilor australiene, Josselin de Jong propune acceptarea Indoneziei ca un cîmp de studiu comparativ. El defineşte pentru aceasta un „nucleu structural” al culturilor indoneziene, constituit din căsătoria asimetrică, filiaţia dublă, dualismul socio-cosmic şi modul de asimilare a influenţelor culturale şi religioase.

Pionier al şcolii structuraliste olandeze, Josselin de Jong ia cunoştinţă, după război, prin intermediul lui Locher, de opera fondatoare a structuralismului lui Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Lucrarea va face obiectul analizelor din seminariile sale: articolul „Lévi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage”, publicat în 1952, rămîne una dintre cele mai concise şi mai clare expuneri ale concepţiilor lui Lévi-Strauss. La Leiden, Josselin de Jong va continua să formeze antropologi, specialişti în probleme indoneziene (P.E. de Josselin de Jong, Schärer), dar şi în problemele altor regiuni ale lumii: Noua Guinee (Pouwer), Surinam (Van Lier), Perú (Zuidema).

S. PAUWELS

► 1928, „The Natchez Social System”, în *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, New York: 533-562. 1935, *De Maleische archipel als ethnologisch studieveld*, J. Ginsberg, Leiden (reed. şi trad. engl. „The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, în *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1937, *Studies in Indonesian Culture*; t. I, *Oirata, a Timorese Settlement on Kisar*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenshappen. 1947, *Studies in Indonesian Culture*; t. II, *The Community of Erai (Wetar)*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenshappen. 1952, „Lévi-Strauss: Theory on Kinship and Marriage”, în *Meededelingen Rijksmuseum voor Volenkunde*, 10, Leiden (reed. în vol. *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1987, *Wetan Fieldnotes. Some Eastern Indonesian Texts with Linguistic Notes and Vocabulary*, Providence, Foris Publications, Dordrecht.

● 1965, Van Baal, „J. Jan Petrus Benjamin De Josselin de Jong”, în *Bijdragen tot de Land Taal – en Volkenkunde*, 121: 293-302. – 1989, „De Josselin de Jong P.E. and Vermeulen H.F. Cultural Anthropology at Leiden University: from Encyclopedism to Structuralism”, în E.J. Willem Otterspeer (ed.), *Studies in the History of Leiden University. Leiden Oriental Connections 1850-1940*, Brill – University Press Leiden, Leiden.

JUMĂTATE → *Alianţă. Amazonia. Australia 1 – Societăţile australiene. California (Indienii din –). Organizare dualistă.*

JURIDICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

H. J. H. Maine a jucat un rol central în constituirea antropologiei juridice, abordînd dreptul nu doar ca pe un sistem normativ cu un cîmp de aplicaţie specific, ci şi în dimensiunea acestuia de instanţă explicativă a evoluţiei sociale. Astfel, Maine a utilizat natura dreptului (aşa cum apare aceasta în corpusuri juridice din epoci şi proveniențe diferite) ca pe un criteriu fundamental al devenirii societăţilor, pornind de la o stare iniţială comună tuturor grupurilor umane. La origine, acestea ar fi fost constituite din familii patriarhale izolate, în cadrul cărora s-ar fi exercitat un drept care îşi afla conţinutul în caracteristicile morfologice ale grupului, dominat de autoritatea ascendentului masculin mai vîrstnic. În cadrul tribului sau al grupărilor de familii patriarhale, dreptul, determinat exclusiv de consangvinitate, ar fi fost unicul fundament al legăturii politice; împărţirea teritoriului nu ar fi jucat aici nici un rol. Evoluţia spre un drept bazat pe ideea de contract este, pentru Maine, indiciul unei emancipări a individului care se dovedeşte capabil de a contracta prin schimb de consimţăminte, fără să angajeze poziţia sa statutară sau grupul în ansamblul acestuia, şi apt de a crea legături juridice stabile, fără vreun raport cu sîngele sau cu alianţa. Dintr-o perspectivă evoluţionistă, trecerea de la „statut la contract" relevă aşadar geneza statului unei societăţi şi transformarea ei progresivă.

Formată după acest model evoluţionist, conceperea statului ca putere eliberatoare (moştenire a Revoluţiei), orizont ideal al societăţii tribale şi conotînd ca pozitiv din punct de vedere juridic esenţialul virtuţilor sale, va oferi cadrul de referinţă ideologic administratorilor coloniali care aveau sarcina de a descoperi codurile indigene, pentru a le înlocui sau a le modifica. Este cazul lui R. Maunier de exemplu, fondator al celui dintîi departament de etnologie juridică (1930) şi al primei reviste consacrate subiectului (1931); tot el a elaborat şi primele chestionare de „folclor juridic". Cu privire la Algeria, unde se afla în exerciţiul funcţiunii, Maunier pune problema dimensiunii juridice a contractului dintre colonizatori şi colonizaţi în termenii următori: cum se realizează comunicarea dintre două grupuri, de rude, pe de o parte, şi de cetăţeni, pe de altă parte? El formulează astfel problema esenţială a relaţiei dintre drept şi stat. Obiectivul principal al etnologiei juridice constă în analizarea raportului de identitate stabilit între drept, lege, stat şi ordinea socială. Cu alte cuvinte, se punea problema de a arăta că există popoare care nu cunosc organizarea statală, dar se supun unei ordini sociale, iar în comportamentele colective prezintă regularităţi, o anumită ordine şi uniformitate ce vor face obiectul noii discipline. În cadrul antropologiei juridice coexistă două concepţii referitoare la drept: una identifică dreptul cu suportul coeziunii sociale, cealaltă caută să definească juridicitatea în termeni mai specifici, în raport cu categoriile antropologiei politice.

M. Mauss este cel dintîi care va înscrie dreptul în cîmpul antropologiei. O dată cu noţiunea de „fapt social total", dreptul este inclus în „social" ca unul dintre elementele constitutive ale acestuia, fără ca specificul său formal sau scris să apară ca un atribut determinant sau, cu atît mai puţin, necesar. El vede astfel în contract o modalitate de alianţă. Această concepţie îl conduce la o hipertrofiere a funcţiei dreptului în societăţile primitive, acesta fiind descris aici în primul rînd ca obligaţie. În consecinţă, Mauss (1926-1927) îi va descrie pe primitivi ca fiind prinşi fără încetare în ciclurile prestaţiilor şi contraprestaţiilor, altfel spus ca fiind supuşi unei obligaţii considerate de ei drept un imperativ moral categoric.

La rîndul său, B. Malinowski identifică sistematic „juridicitatea" cu controlul social. El va consacra o lucrare critică dreptului primitiv sau, mai exact, principiilor şi mijloacelor utilizate în vederea asigurării unei stări de coeziune socială. În *Crime and Custom in Savage Society* (1926), Malinowski se ridică împotriva hiperlegalismului atribuit societăţilor primitive şi exprimă dubii cu referire la caracterul automat al supunerii faţă de drept care ar rezulta de aici. Coeziunea socială nu este pentru Malinowski produsul unui raport de obedienţă

înălţată la rang de categorie morală sau psihologică. Este o categorie sociologică. Pentru el, dreptul (*law*) ţine de o configuraţie de prestaţii de tot felul, iar caracterul său coercitiv îşi află originea în obligaţia structurală de reciprocitate, aceasta din urmă fiind necesară pentru satisfacerea nevoilor comunităţii.

Antropologii americani şi englezi au reacţionat fără întîrziere la această absorbţie a noţiunii de „drept" în aceea de „control social", chiar de „organizare socială" în sensul cel mai larg. Radcliffe-Brown (1932) recomandă ca nu orice sistem de norme să fie asimilat cu dreptul şi propune ca acest cuvînt să nu fie utilizat decît în cazurile precise unde este prezent un aparat susceptibil de a determina respectarea dreptului, la nevoie chiar prin forţă.

M. Gluckman (1956), revendicînd moştenirea culturală a lui Maine, se dedică studierii conflictelor şi, mai precis, a problemelor apărute în societăţile care dispun de o instanţă specializată în rezolvarea lor judiciară. Pe această cale, el ajunge să descrie funcţionarea procedurii şi formarea jurisprudenţei la populaţia barotse din Africa de Sud. Această analiză a marcat un moment important în evoluţia studiilor: mergea împotriva reprezentărilor spontane, în etnologie, ale supunerii automate faţă de regulă, negînd existenţa negocierilor şi a unei posibile disjuncţii între normele juridice şi consens, dar reluînd în acelaşi timp distincţia analitică între societăţi centralizate (la barotse) şi segmentare (la nueri). Cu referire la acestea din urmă, Gluckman aduce un răspuns funcţionalist la problema coeziunii sociale, privită din perspectiva echilibrului supraindividual. Pentru el, ca şi pentru ceilalţi etnologi anglo-saxoni, conflictele sfîrşesc prin a genera noi ordini. Desigur, prescripţiile cutumei divizează, dar ele duc la crearea unor noi tipuri de solidaritate şi generează bazele diferenţiate ale unei noi coeziuni. Această concepţie a conflictului ca instanţă regulatoare, descifrabilă pentru observator, dar inaccesibilă conştiinţei indigene, va fi criticată mai ales de antropologii de peste Atlantic. P. Bohannan (1957), în cartea sa despre populaţia tiv (Nigeria), îi reproşează lui Gluckman faptul de a fi legat prea mult categoriile juridice occidentale de realitatea barotse şi propune ca metodă ideală pentru etnolog separarea descrierii sistemelor juridice indigene de comentariile analitice susceptibile a fi produse cu referire la acestea.

În Franţa, P. Bourdieu s-a preocupat şi el de pertinenţa categoriilor juridice occidentale aplicate în descrierea societăţilor exotice. Dar, în opera sa, critica „juridismului" depăşeşte cu mult domeniul strict al dreptului pentru a se adresa metodei antropologice, de vreme ce aceasta încearcă să dea seamă de practici, în cadrul înrudirii de exemplu, prin intermediul existenţei postulate a sistemelor de reguli comparabile sub anumite raporturi cu regulile juridice în funcţiune în propriul nostru tip de societate. Această critică, bazată pe o concepţie ce vizează statutul regulii, mai ales la Wittgenstein, îl conduce la elaborarea unei teorii a practicii ca atare (Bourdieu, 1972).

R. Verdier publică în revista *Droit et culture* lucrări orientate în două direcţii: descrierea minuţioasă a conţinutului semantic al realităţilor juridice şi infrajuridice indigene şi analizarea reprezentărilor dreptului sau a sistemelor prescriptive dintr-o perspectivă culturalistă şi, totodată, realistă a dreptului. În ambele cazuri, se pune problema de a degaja relaţiile dintre fenomenele juridice şi sociale din cadrul unor culturi particulare.

Antropologia juridică s-a aplecat şi asupra realităţii franceze pornind de la dezbaterea, lansată de Bourdieu, referitoare la caracterul „juridic" al regulii în diverse aplicaţii ale dreptului, cutumei, obiceiurilor locale, mai cu seamă prin studierea legăturilor dintre sistemele de transmitere a bunurilor, de alianţă şi de rudenie, economice în general.

În anii '80, mai cu seamă în Statele Unite, a apărut în antropologia juridică tendinţa de respingere a tezelor funcţionaliste pînă atunci dominante. C. Geertz, preocupat să evidenţieze construcţiile culturale din care au apărut, pe ici, pe colo, sub forme idiosincrasice, „sensibilităţile legale" (1986) şi pornind de la justiţie, emite ipoteza că dreptul este un mod de a gîndi realul şi, în opoziţie cu punctul de vedere formalist, îl identifică cu ştiinţa locală şi cu realul. În fine, în prelungirea şcolii etnometodologice, cercetările din Statele Unite se orientează spre descrierea metodică a situaţiilor în care conduitele

individuale sau colective sînt legitimate în raport cu diferite reguli (aparţinînd sau nu dreptului). Dezbaterea îi opune astfel pe cei care definesc legea din perspectiva regulilor, celor ce o abordează ca pe un proces (Nader, 1969 ; Falk-Moore, 1978 ; Gulliver, 1986 ; Pospisil, 1958, 1971). Şi iată că am ajuns astfel, din nou, la vechea problemă a distincţiei latine dintre *jus* şi *lex*.

E. CLAVERIE

● BOHANNAN P., 1957, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, Londra. – BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris – Geneva, Droz ; 1980, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris. – DURKHEIM É. (1893), 1957, *De la division du travail social*, PUF, Paris. – FALK MOORE S., 1978, *Law as Process, an Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – FAVRET J., 1968, „Relations de dépendances et manifestation de la violence en Kabylie", în *L'Homme*, VIII, 4 : 18-44. – GEERTZ C., 1983, *Local Knowledge*, Basic Books, Inc., New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986). – GLUCKMAN M., 1955, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Yale University Press, New Haven – Londra ; 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell. – GULLIVER P.H., 1963, *Social Control in African Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – MAINE S.H. (1861), 1931, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, Londra. 1866, *Dissertations on Early Law and Cultures*, Arno Press, New York. – MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, 1969). – MAUNIER R. (ed.), 1931, *Études de sociologie et d'ethnologie juridiques*, t. I, Domat-Monchrétien, Paris ; 1932, *Loi française et coutumes indigènes en Algérie*, Domat-Monchrétien, Paris. – MAUSS M. (1926-1927), 1966, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. – NADER L. (ed.), 1965, „The Anthropological Study of Law", în *American Anthropologist*, 67 (6) 2 ; 1969, *Law in Culture and Society*, Aldine, Chicago. – POSPISIL L., 1958, *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Press, New Haven. 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, „Primitive Law", în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. IX.

K

KARDINER Abram

Psihiatru, psihanalist şi antropolog american, Abram Kardiner, născut la New York în 1891, şi-a efectuat studiile la Universitatea Cornell. În 1921 îl regăsim la Viena, ca student al lui Freud. În 1922 intră la Institutul Psihanalitic din New York, unde va lucra pînă în 1944; paralel cu activitatea sa clinică, Kardiner desfăşoară şi o carieră didactică predînd (antropologia şi psihiatria) mai întîi la Cornell (1923-1929), apoi la Columbia. Pe la începutul anilor '30, Kardiner începe să se intereseze de relaţiile dintre cultură şi personalitate. În 1936 organizează, la Institutul din New York, un seminar care va juca un rol decisiv în constituirea curentului din antropologia culturală americană, ce se ocupă de dialogul dintre antropologie şi psihanaliză. Din anul 1937, şedinţele se desfăşoară la Columbia. Printre alţi antropologi, personalităţi precum E. Sapir, R. Bunzel, R. Benedict, C. Du Bois şi, constant, R. Linton vor participa la lucrările seminarului, al căror ecou îl regăsim în *The Individual and His Society*, periodic publicat de Kardiner în 1939, şi în multe alte lucrări, dintre care vom consemna aici volumul colectiv *The Psychological Frontiers of Society* (1945). Kardiner dezvoltă în prima sa parte concepţia de „structură a personalităţii de bază" construită, pentru o cultură dată, pornind de la instituţiile „primare" ale societăţii şi în primul rînd de la sistemul ei educativ; acesta formează normativ şi transmite valorile şi regulile de conduită considerate ca fiind fundamentale în respectiva societate; la rîndul ei, personalitatea de bază face obiectul unei anumite proiecţii în imaginarul social prin intermediul instituţiilor „secundare", cum ar fi sistemele de credinţe. Kardiner nu a scăpat de criticile îndreptate împotriva reducţionismului psihologic, mai ales că el utilizează tehnici proiective în studierea personalităţii locuitorilor din Insulele Alore (Indonezia), cercetate de C. Du Bois; totuşi, cercetarea sa cu referire la personalitatea negrului american (Kardiner, Ovesey, 1951) demonstrează, cel puţin în legătură cu societăţile industrializate, preocuparea de a ţine seama, în registrul instituţiilor primare, de contextul economic şi social.

În 1955, Kardiner pune bazele propriei clinici de psihanaliză; în 1961 părăseşte New York-ul şi se mută în Atlanta, unde va preda la Universitatea Emory pînă în 1968; moare la New York, în 1981.

M. IZARD

▷ 1939, *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans la société, Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). 1941, *Traumatic Neuroses of War*, Columbia University Press, New York. 1969, *Sex and Morality*, Columbia University Press, New York. 1977, *My Analysis with Freud. Reminiscences*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *Mon analyse avec Freud*, Belfond, Paris, 1978). – KARDINER A. *et al.*, 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. 1951 (coaut. Ovesey L.), *The Mark of Oppression. A Psychological Study of the American Negro*, Columbia University Press, New York. 1961 (coaut. Prebble E.), *They Studied Man*, Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction à l'ethnologie*, Gallimard, Paris, 1966).

● MANSON W.C., 1986, „Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative in Culture and Personality", în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison: 72-94.

KLUCKHOHN Clyde Kay Mayben

Antropolog american, Clyde Kluckhohn s-a născut în Le Mars, Iowa, în 1905. Încă de foarte tînăr, familia sa îl trimite la o fermă din New Mexico, situată în apropierea rezervației indienilor navajo, de care devine interesat în așa măsură, încît le învață limba și le deprinde obiceiurile. După o călătorie în sud-estul Statelor Unite, va publica în anul 1927 prima sa carte, *To the Foot of the Rainbow*. Între 1931 și 1932 studiază în Europa; student la Universitatea din Viena, el descoperă aici psihanaliza. Întors în Statele Unite, devine asistent la Universitatea din New Mexico (1932-1934); în 1936 își va susține doctoratul (Ph.D.) în antropologie la Universitatea Harvard, unde își va desfășura întreaga carieră profesorală. Aici fondează, împreună cu T. Parsons și H. Murray, un departament de „relații sociale", ale cărui lucrări stau la originea publicării, sub direcția sa și a lui Murray, a volumului colectiv *Personality in Nature, Society and Culture* (1949), operă clasică a curentului „Culture and personality" din antropologia culturală americană. Kluckhohn va fi și președinte al Centrului de Cercetări Ruse de la Harvard (Kluckhohn, Inkeles, Bauer, 1956) și director al departamentului de antropologie; în 1947 este ales președinte al American Anthropological Association.

Responsabil, din 1936 pînă în 1948, cu Proiectul Ramah, Kluckhohn, studiind o comunitate navajo ramah (New Mexico), inaugurează un nou tip de cercetare de teren pe termen lung, intensivă, interdisciplinară; antropologii lucrează împreună cu psihologii clinicieni și cu alți specialiști din diverse ramuri ale științelor sociale. Proiectul Ramah va alimenta numeroase publicații (Kluckhohn, Wyman, 1938, 1940; Kluckhohn, Leighton, 1946, 1947). În *Navajo Witchcraft* (1944), Kluckhohn, menținîndu-se într-un demers funcționalist, caută să reconcilieze antropologia și psihanaliza.

Kluckhohn este un antropolog generalist în tradiția lui Boas și a lui Kroeber (Parsons, Vogt, 1962), alături de care a analizat conceptul de „cultură" (1952); în pofida eclectismului său teoretic, Kluckhohn este un culturalist influențat de Sapir, Linton, Benedict, așa cum o arată în special cea mai citită dintre cărțile sale, *Mirror for Man* (1949). Spre sfîrșitul vieții, Kluckhohn considera că diversitatea comportamentelor omenești este aparentă, acestea referindu-se în realitate la valori umane fundamentale, împărtășite de toate culturile. Utilizînd cu precădere o metodă de analiză preluată din fonologia structurală a lui Jakobson, el a avut ambiția de a construi o teorie generală a culturii, pornind de la evidențierea universaliilor culturale. A murit înainte de vreme, în 1960, victimă a unei crize cardiace, în timp ce lucra la un articol într-o cabană, pe malurile rîului Pecos, nu departe de Santa Fe, în New Mexico.

R. PRICE

► 1927, *To the Foot of the Rainbow*, Century, New York. 1933, *Beyond the Rainbow*, Christopher, Boston. 1944, *Navaho Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1949, *Mirror for Man*, McGraw Hill, New York. 1956 (coaut. A. Inkeles, R.A. Bauer), *How the Soviet System Works*, Harvard University Press, Cambridge. 1952 (coaut. A.L. Kroeber), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1946 (coaut. D. Leighton), *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1947, *Children of the People. The Navaho Individual and His Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1938 (coaut. L.C. Wyman), *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin. 1940, *An Introduction to Navaho Chant Practice with an Account of the Behaviors Observed in Four Chants*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.

● PARSONS T., VOGT E.Z., 1962, „Clyde Kay Mayben Kluckhohn, 1905-1960", în *American Anthropologist*, 64: 140-161.

KROEBER Alfred Louis

Antropolog american, Alfred Kroeber s-a născut la 1876 în Hoboken (New Jersey), într-o familie protestantă de origine germană care a rămas germanofonă; a murit în 1960, la Paris, la întoarcerea de la Burg Wartenstein (Austria), unde prezidase un colocviu intitulat „Anthropological Horizons”, organizat la inițiativa sa. Intrat în 1892 la Universitatea Columbia (New York), tînărul Kroeber se va interesa mai întîi de literatura engleză; antropologia o descoperă frecventînd un curs de-al lui Boas despre limbaj; în 1902, el susține prima teză de doctorat (Ph.D.) în antropologie din universitatea la care lucrează (și a doua din Statele Unite). Perioada esențială a carierei lui Kroeber s-a derulat la universitatea californiană Berkeley. A fost unul dintre maeștrii studiilor nord-amerindiene și cel mai mare specialist în privința indienilor din California; cercetările sale acoperă un domeniu foarte larg: antropologie psihică, lingvistică (la indienii arapaho, yokut, yuki; limbi ale grupurilor athapaskan, hokan și penutian din California), arheologie (California, zona de sud-vest) și mai ales etnologie (la indienii arapaho, yurok, mohave, zuñi etc.). Interesat de toate aspectele culturii indiene, Kroeber nu s-a dedicat, totuși, niciodată studiului monografic al vreunei societăți. Din 1900, el și-a îndreptat interesul asupra indienilor californieni, foarte puțin studiați la acea vreme; cu privire la aceștia va culege o cantitate impresionantă de material, ce va alimenta ulterior numeroase articole (multe dintre acestea au fost reluate în *Source Book*, a lui R.F. Heizer și M.A. Whipple, 1951) și un bilanț magistral, *Handbook of the Indians of California* (1925). În 1950, acest umanist de tradiție liberală susținea lupta indienilor din California pentru recunoașterea drepturilor lor funciare.

Bibliografia lui Kroeber însumează mai bine de cinci sute de titluri; dintre acestea vom nota, pe lîngă *Handbook* deja citată, *Anthropology* (1923, reeditată în 1948). În 1953 se publică, sub coordonarea sa, *Anthropology Today*, lucrare colectivă prezentînd starea antropologiei (în principal americane) după cel de-al doilea război mondial; cartea a avut o mare influență asupra dezvoltării disciplinei.

Kroeber era preocupat de problema „naturii culturii”, dar, cu excepția notabilă a lucrării care poartă chiar acest titlu (1952), ipotezele sale nu au făcut obiectul unei expuneri sistematice. El considera cultura ca fiind o manifestare universală, fiecare cultură particulară dînd seamă de o conformare la un anume pattern. Relațiile dintre culturi (de proximitate, de înrudire, de ierarhie) se pot exprima așadar din perspectiva relațiilor dintre patternuri: aici își află justificarea împărțirea spațiului nord-amerindian în „arii culturale” și, de altfel, Kroeber este cel căruia îi datorăm prezentarea lor sistematică: America de Nord apare împărțită în 6 „mari arii” și 56 de arii, cu 43 de subdiviziuni interioare (1939). Studiul culturilor (*cultural analysis*) constă mai întîi într-o identificare a „unităților culturale”, parametri în care culturile, ca întreg local, sînt combinări particulare. El admite un demers sincronic, bazat pe analiza repartiției spațiale a unităților culturale și a „configurațiilor” astfel produse (1944); pe lîngă inventarierea unităților de cultură, mai trebuie efectuat și un tratament statistic menit să deosebească modelele culturale. Studiul presupune și un demers diacronic, fie istoric, fie legat de inferențe de tip genetic dacă vorbim din perspectiva unității culturale; din această perspectivă, Kroeber reorientează întru cîtva problematica difuzionistă. În cazul cînd cultura nu are fundament în ea însăși, trebuie postulată existența unei baze „supraorganice”, de unde provin culturile și care constituie orizontul lor ultim: acest concept (1917, apoi 1927) a fost criticat de numeroși antropologi, printre care Sapiro (1917), iar Kroeber însuși s-a văzut nevoit să-i limiteze aria, fără totuși a renunța la ideea sa cu privire la cultură, străină de funcționalism, și la tentația reducționismului psihologic.

Kroeber a exercitat încă din timpul vieții o influență considerabilă, prin cariera didactică și prin scrierile sale. Amintirea lui, la care trebuie să o alăturăm și pe aceea

a soției sale, Theodora Kroeber, autor al emoționantei istorii a ultimului indian yana (California) care a cunoscut o viață liberă (1961), se păstrează mai ales prin Kroeber Anthropological Society, fondată în 1949, unde se publică și astăzi periodicul *Papers* începînd cu 1950.

MARION ABÉLÈS, M. IZARD

► 1917a, „Zuñi Kin and Clan”, în *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, 18 (II) : I-II+39-204. 1917b, „The Superorganic”, în *American Anthropologist* n.s. [illegible] (2): 163-213. 1923, *Anthropology*, Harcourt & Brace, New York (ed. a II-a: *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt & Brace, New York, 1948). [illegible] *Handbook of the Indians of California*, Government Print Office, Washington DC. [illegible] (coaut. T. Waterman), *A Sourcebook in Anthropology*, Harcourt & Brace, New York. [illegible] *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley. 1944, *Configurations of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley Los Angeles. 1952a, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago. [illegible] (coaut. C. Kluckhohn), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1953, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago. 1957, *Style and Civilization*, Cornell University Press, Ithaca – New York. 1962, *A Roster of Civilization and Culture. An Essay on the Natural History of the World Cultures, Living and Extinct*, Aldine, Chicago.

● DRIVER H.E., 1962, *The Contribution of A.L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice*, Waevely, Baltimore, Maryland. – HEIZER R.F., WHHIPPLE M.A., 1951, *The California Indians. A Source Book*, University of California Press, Bekeley – Los Angeles – Londra. KROEBER T., 1965, *Ishi in Two Worlds, a Biography of the Last Wild Indian in North America*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Plon, Paris, 1968); 1970, *Alfred Kroeber. A Personal Configuration*, University of California Press, Berkeley. – STEWARD J.H., [illegible] *Alfred Kroeber*, Columbia University Press, New York – Londra.

KULA

Kula desemnează, în Melanezia, sistemul intertribal de schimburi, observat mai ales la populațiile insulelor din largul coastei orientale a Noii Guinee și descris în special de B. Malinowski pentru arhipelagul Trobriand și de R. Fortune pentru populația dobu. Termenul se referă la două tipuri de prestații, unele realizate în limitele comunității fixe sau ale vecinătății ei imediate, iar altele la scară mult mai mare, cuprinzînd arii expedițiilor maritime de la o insulă la alta. Asemănătoare prin modul de funcționare și lipsite de orice caracter comercial, aceste prestații vizează exclusiv șiragurile și brățările de scoici care, schimbate în moduri diferite unele pentru altele, parcurg în sens invers un circuit închis, mereu același. După un anumit interval de timp, obiectele primite sînt repuse în circulație, în așa fel încît lanțul dublu al prestațiilor să nu fie întrerupt niciodată. Valoarea lor – nici utilitară, nici decorativă, ci strict ceremonială – este legată de continuitatea transmiterii. Deținerea temporară a acestor obiecte (cu nume, sexuate, de ranguri distincte și dintre care unele au parcurs deja circuitul de mai multe ori) joacă un rol esențial legat de prestigiu și de renume. Stabilitatea relațiilor de schimb dintre grupurile locale depinde de aptitudinea partenerilor de a-și onora obligațiile mutuale. În cazul unei sincope, flexibilitatea sistemului face posibilă alegerea altei serii de parteneri. Astfel, solidaritatea rituală garantează, dincolo de raporturi tradițional ostile existente între diversele comunități autonome, funcționarea prin alternanță a rețelelor de alianțe politice și favorizează, totodată, jocul influențelor interculturale.

Definită de M. Mauss ca „fenomen social”, *kula* este înconjurată de un interes antropologic similar cu acela acordat *potlatch*-ului din societățile nord-vest americane.

M. JEUDY-BALLINI

o FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Dutton, New York (trad. fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Paris, 1972). – HAGE P., 1977, „Centrality in the *Kula* Ring", în *Journal of the Polynesian Society*, 86 (1): 27-36. – LEACH J.W., LEACH E. (ed.), 1983, *Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge. – MALINOWSKI B.K., 1922 (1960), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MAUSS M., 1950, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MUNN N.D., 1986, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge. – PERSSON J., 1983, „Cyclical Change and Circular Exchange: A Re-Examination of the *Kula* Ring", în *Oceania*, 54 (1): 32-47. – UBEROI J.P.S., 1962, *Politics of the Kula Ring : An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester University Press, Manchester.

L

LEACH Edmund Roland

Antropolog britanic născut în 1910 la Sidmouth (Anglia), Edmund Roland Leach s-a remarcat prin cercetările sale etnografice din Birmania şi Sri Lanka şi prin contribuţii însemnate la dezbaterile teoretice ale disciplinei. După ce şi-a făcut o formaţie în inginerie la Cambridge şi a petrecut un număr de ani în Extremul Orient, Leach a studiat antropologia la London School of Economics cu B. Malinowski. Din 1947 pînă în 1953 a predat antropologia aici, apoi din 1953 pînă în 1978 la Cambridge, unde a exercitat şi funcţia de *Provost*, în perioada 1966-1979, la King's College. A decedat la 6 ianuarie 1989.

În timpul unui scurt sejur în Kurdistan, în 1938, Leach şi-a adunat materialul necesar pentru prima sa carte: *Social and Economic Organisation of the Rawaduz Kurds* (1940). Va întreprinde apoi o altă cercetare de teren la kaşinii din Birmania, dar desfăşurarea acesteia este perturbată de cel de-al doilea război mondial, cînd este chemat să servească în armata birmaneză. În lucrarea scrisă în urma acestei cercetări, *Political Systems of Highland Burma* (1954), Leach critică funcţionalismul lui A.R.Radcliffe-Brown, dominant pe atunci în antropologia britanică. El contestă modelul de societate ca sistem integrat tinzînd spre un echilibru şi insistă asupra dinamismelor, contradicţiilor şi diferenţelor dintre norma ideală şi practicile efective. După o şedere în Sri Lanka în 1954, publică *Pul Eliya : A Village in Ceylon* (1961), lucrare ce se plasează tot în contra opiniei general împărtăşite pe atunci: Leach susţine că faptul numit de antropologi „structură parentală" nu este „decît un mod de a vorbi despre raporturile de proprietate" (1961 : 305) şi se face avocatul explicaţiei comportamentelor sociale ca fapt de adaptare ecologică, mai degrabă decît ca supunere faţă de un sistem de norme.

Leach nu se mulţumeşte numai să critice înţelegerea funcţionalistă a societăţii. El pune în discuţie chiar şi metodologia uzitată de antropologie. Într-o conferinţă intitulată „Rethinking Anthropology" (1959) – titlu semnificativ, identic cu acela al unei culegeri de eseuri din 1961 – el subliniază limitele demersului taxonomic şi comparatist şi susţine cercetarea legilor generale; critică etnocentrismul categoriilor analitice ale antropologilor şi preconizează folosirea unor simboluri şi modele formale.

Leach consacră numeroase articole (parţial reunite, în versiune franceză, în *L'unité de l'homme* [1980]) şi o carte, *Culture and Communication* (1976), studiului categoriilor culturale indigene şi formelor de expresie „rituale" (înţelese într-un sens foarte larg), preluînd numeroase exemple din Biblie. Interesul său pentru aceste fenomene simbolice şi pentru modelele formale, aplicate în special terminologiilor de rudenie, îl apropie pe Leach de structuralismul lui C. Lévi-Strauss, căruia îi consacră şi o carte (1970). Totuşi, el îşi dezvoltă un stil propriu de analiză structurală, privilegiind opoziţiile ternare în defavoarea celor binare. Denunţă drept „metafizică" modalitatea lui Lévi-Strauss de a face apel la spiritul uman pentru a explica regularităţile structurale. El, dimpotrivă, caută să explice aceste regularităţi mai mult prin efectul cumulat al strategiilor antagonice ale actorilor sociali.

În întreaga sa operă, dar mai ales în *Social Anthropology*, Leach se declară împotriva unei interpretări realiste, susţinînd interpretarea instrumentalistă a conceptelor şi modelelor antropologiei, fie ele funcţionaliste sau structuraliste. El se opune astfel tuturor ortodoxiilor, tuturor rigidităţilor intelectuale, nu numai în antropologie, ci şi în viziunea sa asupra lumii aşa cum o aflăm exprimată într-o serie de conferinţe radiofonice foarte controversate, „A Runaway World?" (1967).

D. SPERBER

► 1940, *Social and Economic Organisation of the Rawanduz Kurds*, Athlone Press, Londra. 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Bell & Sons, Londra (trad. fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972). 1961a, *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). 1961b, *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1967, *A Runaway World? The Reith Lectures 1967*, British Broadcasting Corporation, Londra. 1970, *Claude Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970). 1976, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge. 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris. 1982, *Social Anthropology*, Fontana, Londra.

● KUPER Adam, 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – *Special Issue: Sir Edmund Leach, Cambridge Anthropology*, 13 (3), 1989-1990.

LEENHARDT Maurice

Născut la Montauban în 1878, într-o familie protestantă, Maurice Leenhardt a studiat la Facultatea de Teologie Protestantă din Montauban unde tatăl său, pastorul şi geologul Franz Leenhardt, iniţiase un curs de ştiinţe fizice şi naturale pe care îl preda el însuşi. În 1901 va susţine o teză despre *Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*; el încearcă să înţeleagă aici etiopianismul „din interior", demonstrînd că acesta este o mişcare de revendicare socială, generată de reacţiile legitime ale africanilor împotriva represiunii şi a discriminării rasiale. Devenit misionar în cadrul Société des Missions Évangéliques din Paris, Leenhardt este trimis în Noua Caledonie, unde va sta din 1902 pînă în 1926. Luînd apărarea canacilor împotriva abuzurilor coloniale şi încurajînd bisericile locale autonome, el anticipă practic teologia eliberării. Lucrează intensiv la traducerea Bibliei şi ajunge să înţeleagă, astfel, convertirea religioasă ca inventare politică şi istorică a unui creştinism indigen, capabil de a transcende tradiţia melaneziană fără să o abolească. Începînd cu 1926, după o carieră de misionar pe cît de reuşită, pe atît de frămîntată, Leenhardt se dedică întru totul etnologiei. Mulţumită sprijinului lui Lévy-Bruhl şi M. Mauss, obţine un post la École Pratique des Hautes Études (unde îi va succeda lui M. Mauss, în 1941, la catedra de „religii ale popoarelor necivilizate"), predă la École des Langues Orientales şi i se încredinţează responsabilitatea departamentului Oceaniei de la Musée de l'Homme. Promotor şi director al Institut Français de l'Océanie, în 1947, va reveni de două ori în Melanezia pentru a întreprinde aici cercetări extensive. Moare la Paris în 1954. Leenhardt s-a distins în antropologia franceză dintre cele două războaie mondiale printr-o muncă de teren de o profunzime şi de o intensitate cu totul deosebite.

În afara celor patru volume consacrate etnografiei şi etnolingvisticii din valea Houailou din Noua Caledonie, Leenhardt a mai scris două opere de sinteză, *Gens de la Grande Terre* (1937) şi *Do Kamo* (1947). Ansamblul lucrărilor sale se caracterizează printr-o preocupare susţinută faţă de problemele de traducere, printr-o sensibilitate faţă de contextul imperialist şi printr-o atenţie deosebită acordată expresivităţii culturale, modificărilor acesteia, noţiunii de „persoană" şi problemei autenticităţii. Etnografia lui Leenhardt se asociază cu o pledoarie constantă pentru dialog, pentru schimbul cultural şi pentru reformarea sistemului colonial.

Contribuţia cea mai originală a lui Leenhardt constă desigur în concepţia sa fenomenologică asupra mitului. În opinia lui, mitul nu rezidă atît într-o înşiruire de istorii sau fabule, cît în manifestarea unei angajări afective în relaţiile şi prezenţele concrete ale unui „peisaj socio-mitic". Pentru Leenhardt, spaţiul are o densitate pe care nici o hartă nu o poate sugera; aceasta se suprapune realităţilor culturale, sociale, ecologice şi cosmologice. Acest spaţiu complex care orientează, constituie persoana canacă nu poate fi observat de un subiect centrat, înzestrat cu percepţie. În fapt, persoana „trăieşte" o serie discontinuă de „timpi" socio-mitici. „Mitul trăit", evidenţiat de Leenhardt în cazul canacilor, va provoca o rediscutare a concepţiilor lui Lévy-Bruhl despre mentalitatea primitivă, precum şi a celor occidentale referitoare la individ şi la corp.

J. CLIFFORD

▷ 1902 (1976), *Le mouvement éthiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 à 1899*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris. 1922, „Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive", în *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mai-iunie: 193-218. 1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1932, *Documents néo-calédoniens*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1937 (1952), *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris. 1947, *Do kamo: personne et mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

◇ CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Personne et mythe: Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987). – DOUSSET-LEENHARDT R., 1977, „Maurice Leenhardt", în *L'Homme*, 17 (1): 105-115. – GUIART J., 1977, „Maurice Leenhardt inconnu: l'homme d'action", în *Objets et Mondes*, II: 75-85.

LEIRIS Michel

Scriitor şi etnolog francez, Michel Leiris s-a născut la Paris în anul 1901. În 1924 aderă la mişcarea suprarealistă, de care se desprinde, totuşi, în 1929. Colaborează la revista *Documents*, animată de G. Bataille, urmează cursurile lui M. Mauss de la Institut d'Ethnologie al Universităţii din Paris pentru ca mai tîrziu, din 1931, cu sprijinul lui G.H. Rivière, să participe la misiunea Dakar-Djibouti (1931-1933) condusă de M. Griaule, experienţă decisivă pentru opţiunea lui în favoarea unei cariere de etnolog. În 1934 îi este încredinţată responsabilitatea departamentului Africii negre din Musée d'Ethnographie de la Trocadero: aici va lucra la reorganizarea muzeului care, în 1947, devine Musée de l'Homme. Diplomat al École Nationale de Langues Orientales şi al École Pratique des Hautes Études (Secţiunea a V-a) în 1937, Leiris intră la Centre National de Recherches Scientifiques în 1943. Aici îşi va încheia cariera ca director de cercetări, după ce efectuase cîteva misiuni etnografice în Africa neagră (1945) şi în Antilele franceze (1948, 1952). Michel Leiris moare la Saint-Hilaire, în apropiere de Paris, la 30 septembrie 1990.

Originală prin forma ei, specifică unui scriitor şi poet preocupat de explorarea tuturor resurselor limbajului sau chiar ale limbajelor (1948), opera etnologică a lui Leiris este deosebită şi ca fond şi obiect. Publicarea, în 1934, a volumului intitulat *Afrique fantôme* (1988) va conferi o dimensiune existenţială şi reflexivă etnologiei franceze. Problema de a constitui printr-un subiect alte subiecte, ca obiecte de cunoaştere, va fi abordată în felul în care se punea, nu fără umor, chestiunea anchetei de teren în situaţia colonială. Această problemă, intelectuală şi morală totodată, a condiţiilor de inteligibilitate a faptelor sociale şi culturale – mergînd în paralel cu reflecţiile făcute la Collège de Sociologie pe care îl fondase împreună cu G. Bataille, R. Caillois şi alţii, în 1937 – se manifestă concret prin studierea cultelor de posesiune de tip *zar* şi *voodoo*, a căror analiză o reînnoieşte subliniind „aspectele lor teatrale" (1958, 1980), dar şi prin preocupările sale pentru contactele culturale (1955), problema rasială (1951) şi statutul estetic al artei africane. În 1967 va elabora un studiu important în acest sens, în colaborare cu Jacqueline Delange. De asemenea, opera sa se manifestă şi prin ideea de etnologie

„angajată", dezvoltată în „L'ethnographe devant le colonialisme" (1950), unde cercetătorul este reprezentat ca un „avocat natural" al populaţiilor pe care le studiază. Opera lui Leiris, unică în antropologia franceză, conjugă două activităţi, care reprezintă pentru el cele două faţete ale unei cercetări antropologice în sensul deplin al cuvîntului : „sporire a cunoaşterii omului, atît pe calea subiectivă a autobiografiei şi a experienţei poetice, cît şi pe calea mai puţin personală a studiului etnografic".

J. JAMIN

► 1934, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris. 1948, *La langue secrète des Dogon de Sanga (Soudan français)*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1951, *Race et civilisation*, UNESCO, Paris. 1955, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Gallimard – UNESCO, Paris. 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris. 1969, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël – Gonthier. 1967 (coaut. Delange J.), *Afrique noire. La création plastique*, Gallimard, Paris.

● BOYER A-M., 1974, *Michel Leiris*, Éditions Universitaires, Paris. – PRICE S., JAMIN J., 1988, „Entretien avec Michel Leiris", în *Gradhiva*, 4: 29-56.

LEROI-GOURHAN André

Etnolog şi istoric francez, născut în 1911 şi mort în 1986 la Paris, André Leroi-Gourhan a contribuit substanţial la dezvoltarea a trei discipline: antropologia fizică (hominizarea), etnologia (tehnologia, estetica) şi preistoria (metode de efectuare a săpăturilor, arta rupestră, structuri ale habitatului, evoluţia societăţilor).

Autodidact, diplomat în limbile rusă (1931) şi chineză (1932) al École des Langues Orientales, va participa şi el la transformarea fostului Musée d'Ethnographie du Trocadero în Musée de l'Homme. În 1937 pleacă într-o misiune în Japonia, de unde îşi va aduce, în 1939, materiale pentru teza de doctorat în litere (1945), avînd ca subiect arheologia din Pacificul de Nord. Ulterior este numit profesor de etnologie la Facultatea de Litere din Lyon, apoi director adjunct la Musée de l'Homme, unde va fonda Centre de Formation à la Recherche Ethnologique. Doctoratul în ştiinţe şi-l susţine la 1954, în parte pentru a sublinia propria convingere intimă conform căreia, dacă faptele sociale sînt totale, atunci şi omul este „total", *faber* şi *sapiens*, producător de bunuri materiale şi creator de limbaj simbolic în acelaşi timp. Din 1956 este profesor de etnologie generală şi de preistorie la Facultatea de Litere din Paris, iar în 1968 este ales la catedra de preistorie de la Collège de France.

Convingerea referitoare la caracterul total al operelor omului reprezintă firul conducător al tuturor lucrărilor lui Leroi-Gourhan. În teza de doctorat în ştiinţe, el avansează ipoteza că eliberarea mîinii, prin folosirea uneltelor rudimentare, a permis o transformare anatomică a muşchilor gîtului şi craniului, care a sporit astfel capacitatea craniană. De aici a urmat o dezvoltare a creierului şi, ca urmare, a capacităţii omului de a simboliza. Refuzul de a decupa realitatea în elemente specializate pentru uzul specialiştilor, preocuparea constantă de a-şi sprijini analiza pe un număr cît mai mare de observaţii concrete şi minuţioase şi de a proceda mereu la clasificarea acestora după criteriile lor interne şi nu după grile subiective îl situează pe Leroi-Gourhan în linia naturaliştilor din secolul al XIX-lea.

În domeniul tehnicilor, el este fondatorul principalului curent actual din tehnologia culturală. Pornind de la ideea că ceea ce îl distinge pe om de celelalte animale este aptitudinea sa de a manipula concret mediul înconjurător, Leroi-Gourhan notează că prima invenţie importantă a omului a avut loc atunci cînd acesta a reuşit să combine precizia unei presiuni fixe (cuţitul care taie cu fineţe) cu forţa unei presiuni lansate (toporul care retează un buştean gros), într-o mişcare de presiune fixă cu percuţie (dalta şi ciocanul sculptorului). Conform principiului său de a înseria întotdeauna fenomenele după caracterele lor interne, el clasifică tehnicile de fabricaţie după natura

materialelor de prelucrat : solide, stabile, fibroase, semiplastice, plastice, suple şi fluide. Comportamentele tehnice devenite posibile prin intermediul mijloacelor (presiuni, lovituri) şi al procedeelor (tehnicile de fabricaţie) conduc la tehnici de achiziţie şi consum, constituind ultima treaptă a clasificării generale.

Două dintre elementele problematicii sale : lanţul operator şi noţiunea de „tendinţă” şi de „fapt”, nu doar că îi ghidează analiza asupra mijloacelor, procedeelor şi obiectelor, ci clarifică şi reflecţia sa asupra unor noţiuni cum ar fi acelea de „mediu tehnic”, „stil etnic”, „devenire umană”. Noţiunile de „tendinţă” şi de „fapt” promit fructuoase cercetări viitoare. Ele conduc la o clasificare a obiectelor în acelaşi timp morfologică şi dinamică, istorică şi geografică. Fundamentele acesteia se află la loc de cinste şi în stabilirea taxonomiilor : criteriile merg de la general la particular, nici un obiect nu poate să aparţină mai multor categorii. Exemplul clasic este acela al propulsorului. Tendinţa de „a mări forţa aruncării” îşi află expresia concretă în trepte de fapte ierarhizate, pornind de la o primă treaptă, unde obiectele sînt împărţite în trei grupe : băţ cilindric (Europa preistorică, Melanezia, Perú), planşetă ovală (Australia), scîndurică sub-rectangulară (America), pînă la o a cincea treaptă, unde am putea afla o planşetă îngustă sub-rectangulară curbată, cu amprentele adînci ale unor degete (Alaska centrală şi septentrională, secolul al XIX-lea). Tendinţa traversează mediul natural, tehnic şi social pentru a deveni o serie de fapte şi dobîndeşte particularităţi definitorii pentru stilul specific unui anumit grup social.

Leroi-Gourhan este un novator şi în domeniul preistoriei. Mai întîi în privinţa metodelor săpăturilor şi în analiza rezultatelor. El înlocuieşte vechea metodă de a da la o parte încă de la început tot ceea ce pare nesemnificativ cu grija de a păstra pînă şi cel mai mărunt vestigiu, oricare ar fi natura acestuia, şi de a raporta minuţios relaţia lui spaţială cu alte vestigii printr-un decapaj orizontal, respectînd integritatea straturilor succesive. Aplicarea unor asemenea metode i-a permis lui Leroi-Gourhan şi şcolii sale să reconstituie viaţa cotidiană a vînătorilor preistorici pînă la detalii legate de activităţile menajere din jurul focului de tabără. Pentru domeniul artei preistorice, el a realizat ceea ce, pentru domeniul miturilor, a reuşit C. Lévi-Strauss : l-a ordonat printr-o analiză a structurilor profunde. Arta preistorică a cavernelor nu este o colecţie eteroclită de gravuri şi de picturi analizabile numai prin comparaţia estetică cu canoanele artei moderne, ci o ordonare structurală a unor teme precise.

Lucrările şi cercetările lui Leroi-Gourhan nu se situează aşadar la intersecţia mai multor discipline, ci reprezintă mai degrabă integrarea în unul şi acelaşi cîmp de investigaţie a unor cercetări, metode şi perspective provenite din discipline foarte diverse. Înainte de a fi etnologică sau preistorică, contribuţia sa la antropologie reprezintă în primul rînd un aport *metodologic* care deschide perspective unitare asupra activităţilor omeneşti. Filosofia perceptibilă în studiile sale de paleontologie, estetică, tehnologie, preistorie, epistemologie, etnologie generală relevă faptul că Leroi-Gourhan plasează omul şi devenirea acestuia în centrul tuturor preocupărilor sale ştiinţifice.

R. CRESSWELL

▶ 1936, *La civilisation du renne*, Gallimard, Paris. 1943-1945, *L'homme et la matière* ; t. I, *Évolution et technique* ; t. II, *Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. 1946, *Archéologie du Pacifique Nord*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1964-1965, *Le geste et la parole* ; t. I, *Technique et langage* ; t. II, *La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien*, Éditions du CNRS, Paris. 1982, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfont, Paris. 1983, *Mécanique vivante. Le crâne des vertébrés du poisson à l'homme*, Fayard, Paris. 1983, *Au fil du temps. Ethnologie et préhistoire (1935-1970)*, Fayard, Paris.

LEVIRAT → *Căsătorie*

LÉVI-STRAUSS Claude

Antropolog francez, Claude Lévi-Strauss s-a născut la Bruxelles, pe 28 noiembrie 1908. După efectuarea studiilor secundare şi superioare la Paris (licenţă în drept, agregat în filosofie în 1931), a funcţionat ca profesor de filosofie la liceul din Mont-de-Marsan, apoi la cel din Laon (1932-1934). Membru al misiunii universitare din Brazilia şi profesor la Universitatea din São Paulo, din 1935 pînă în 1938, a efectuat mai multe cercetări de etnografie în Mato Grosso şi Amazonia. Mobilizat în 1939, Lévi-Strauss va reuşi după armistiţiul din 1940 să părăsească Franţa cu destinaţia Statele Unite. Aici va preda la New York, la New School for Social Research şi la Free School for Higher Studies. Ulterior devine consilier cultural pe lîngă ambasada Franţei în Statele Unite, post pe care l-a ocupat în perioada 1945-1948. La întoarcerea în Franţa i se acordă titlul de doctor în litere, după ce în 1948 îşi susţinuse teza *Les structures élémentaires de la parenté* (teză complementară: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*). În 1949 este numit director adjunct la Musée de l'Homme şi, tot din acelaşi an, devine director de studii la École Pratique des Hautes Études (Secţiunea a V-a), catedra de religii comparate ale popoarelor fără scriere. În perioada 1959-1982 este profesor la Collège de France, catedra de antropologie socială, de unde se va şi pensiona. Pînă în 1982 se ocupase şi de coordonarea unui Laboratoire d'Anthropologie Sociale pe care îl fondase în 1960. În 1973 a fost ales membru al Academiei Franceze.

Numele lui Claude Lévi-Strauss este indisociabil de ceea ce s-a numit, ulterior, antropologie structurală. Încă din unul din primele sale articole, „L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", el formulează cu claritate principiile fundamentale ale structuralismului. Aşa cum se indică şi în titlu, Lévi-Strauss se inspiră din lingvistica lui F. de Saussure şi R. Jakobson – cu acesta din urmă se cunoscuse la New York în timpul războiului: studierea nu a fenomenelor conştiente, ci a infrastructurii lor inconştiente; recunoaşterea, cu privire la elementele unui sistem, nu a sensului de entităţi independente, ci a valorii lor de poziţie, dependentă de relaţiile care le unesc şi le opun, şi luarea acestora ca bază pentru analiză; susţinerea faptului că aceste relaţii nu au valoare decît în cadrul unui sistem de corelaţii, ale cărui reguli trebuie degajate. Dar există încă o influenţă – din partea lui Mauss –, conjugată fără dificultate cu precedenta, pe care Lévi-Strauss nu a uitat niciodată să o sublinieze. De fapt şi el trage aceleaşi concluzii atunci cînd, în a sa „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", atribuie antropologiei menirea de a cerceta „structurile mentale inconştiente, posibil de atins prin intermediul instituţiilor şi, chiar mai bine, prin limbaj", structuri ce lămuresc varietatea şi aparenta dezordine de forme ale acestora.

Era chiar obiectivul pe care şi-l fixase autorul cărţii *Structures élémentaires de la parenté*, în finalul căreia scria: „Astfel, am putut constata că reguli în aparenţă complicate şi arbitrare puteau fi reduse la un număr mult mai mic: nu există decît trei structuri de rudenie posibile; aceste trei structuri se construiesc cu ajutorul a două forme de schimb; iar aceste două forme de schimb depind, la rîndul lor, de un singur caracter diferenţial, mai precis de caracterul armonic sau dizarmonic al sistemului luat în considerare". Toate dau seamă de locul central al schimbului matrimonial, care pe de o parte implică interdicţia incestului, asigurînd versantul pozitiv al acestuia, şi pe de altă parte fundamentează înrudirea prin alianţă. În plus, structurile în discuţie trimit la realităţi mentale universale: nevoia de regulă ca regulă, noţiunea de „reciprocitate", caracterul simbolic al darului.

O problemă rămînea totuşi în suspensie: aceste structuri sînt într-adevăr primare sau nu fac „decît să introducă în mintea umană anumite cerinţe ale vieţii sociale obiectivate în instituţii?" (*Le cru et le cuit*). Ar putea fi vorba despre o logică, dacă putem să zicem aşa, externă? Cele patru volume publicate sub titlul *Mythologiques* (1964, 1966, 1968, 1971) au recuzat această ipoteză funcţionalistă, demonstrînd că în mitologie, care, spre deosebire de înrudire, „nu are o funcţiune practică evidentă [...]

nu se află în contact direct cu o realitate diferită", operaţiunile spiritului sînt, în mod fundamental, de acelaşi ordin. Chiar dacă sistemele sînt trăite efectiv în viaţa socială sau, ca miturile, sînt doar gîndite într-un mod aparent spontan şi arbitrar, aceasta nu înseamnă că ele nu se desfăşoară în sînul aceloraşi „incinte", posibil de calificat, pe bună dreptate, ca „mentale". În realitate, apărute ceva mai devreme (1962), *Le totémisme aujourd'hui* şi *La pensée sauvage* ofereau deja răspunsul, de vreme ce gîndirea, departe de a manifesta o mentalitate prelogică, aşa cum susţinuse Lévy-Bruhl, caracteristică numai populaţiilor numite sălbatice, este prezentă în fiecare dintre noi, domesticită de diversele noastre culturi.

Problema consta de fapt în a afla dacă nu cumva metoda structurală era valabilă numai pentru structurile de rudenie şi încă nu pentru toate, ci doar pentru cele aşa-zise, după Lévi-Strauss, „elementare", care nu sînt universale şi nici măcar caracteristice pentru toate societăţile numite, în mod tradiţional, tradiţionale. Reexaminarea totemismului a arătat cum anume se aplică metoda aceasta cu atîta succes la sistemele simbolice cu ajutorul cărora spiritul omenesc îşi structurează reprezentările lumii. Analiza miturilor a relevat, pe de altă parte, faptul că metoda era valabilă şi pentru alte sisteme decît cele închise (sistemele de înrudire), adică pentru sistemele deschise sau, cel puţin, cu o închidere nedecelabilă iniţial şi a căror interpretare nu se poate dezvolta decît ca un fel de „nebuloasă", fără a fi capabilă să ofere „pretutindeni imaginea unei structuri stabile şi bine determinate" (*Le cru et le cuit*).

Revenind, în cursurile sale de la Collège de France dintre 1976 şi 1982 (*Paroles données*), la problemele de rudenie, Lévi-Strauss nu s-a mai interesat de sistemele de alianţă preferenţială şi de filiaţie uniliniară, referitor la care prezentase în 1949 teoria structurilor elementare; acum era preocupat de societăţile cu o unitate de bază întrunind „fie cognaţi şi agnaţi, fie cognaţi şi uterini"; el va numi această unitate „casă", reluînd un termen folosit mai întîi în şi pentru evul mediu european. Astfel, s-a dovedit că structuralismul nu este nici pe departe dezarmat în încercarea de a studia „un tip de instituţie care transcende categoriile tradiţionale ale teoriei etnografice, integrînd descendenţa şi rezidenţa, exogamia şi endogamia, filiaţia şi alianţa, dreptul patern şi dreptul matern" şi în cea de a analiza strategiile matrimoniale complexe exploatînd simultan sau succesiv principii „în alte condiţii mutual exclusive". Care este cea mai bună alianţă? Este bine să-ţi cauţi o soţie în vecini sau cît mai departe? Iată întrebări care întemeiază destule mituri. Iar „sălbaticii" nu sînt singurii care şi le-au pus: în cea de a V-a Conferinţă „Marc Bloch" (1983), Lévi-Strauss caută exemple la Blanche de Castilia, la Saint-Simon şi în lumea rurală, precum şi în Japonia, Africa, Polinezia, Madagascar, pentru a conchide că „între societăţile considerate «complexe» şi cele pe nedrept numite «primitive» sau «arhaice», distanţa este mult mai mică decît s-ar putea crede".

Prin urmare, criticile referitoare la faptul că Lévi-Strauss consideră societăţile studiate ca fiind imobile, în vreme ce ele sînt diferite de la o epocă la alta, nu au fundament. În realitate, aceste critici îşi au sursa într-o interpretare inexactă, pe care el a încercat zadarnic să o prevină. Este semnificativ că în 1949 publica, în *Revue de métaphysique et de morale*, un articol intitulat „Histoire et ethnologie" – avînd acelaşi titlu cu al Conferinţei „Marc Bloch" desfăşurate 30 de ani mai tîrziu. În articolul din 1949 el sublinia că deosebirea dintre cele două discipline ţine în mod specific de complementaritatea lor: „istoria îşi organizează datele în raport cu expresiile conştiente, etnologia în funcţie de constructele inconştiente ale vieţii sociale". În conferinţa din 1983, complementaritatea este afirmată la fel, dar pe alt plan. Antropologia şi istoria se pot sprijini reciproc, atunci cînd istoricul îşi întinde cîmpul de studii asupra moravurilor, credinţelor şi a tot ceea ce se orînduieşte sub vocabula vagă de „mentalitate" a unei societăţi date, dintr-o epocă dată, şi atunci cînd antropologul înţelege că trecutul societăţilor considerate complexe permite sporirea „numărului de experienţe sociale disponibile pentru mai buna cunoaştere a omului".

Evident, în cursul inaugural ţinut la catedra de antropologie socială de la Collège de France, din ianuarie 1960, Lévi-Strauss opunea societăţile „reci" – care aleg să-şi ignore

dimensiunea istorică şi au constituit multă vreme obiectul preferenţial de studiu al etnologilor – societăţilor „calde" – care, dimpotrivă, îşi valorizează istoria şi au fost preferate pentru studiu de către istorici. Totuşi, această contradicţie nu vizează istoricitatea unora sau a altora, ci atitudinea fiecăreia cu privire la trecutul specific. Societăţile „reci" nu-şi neagă trecutul, ele şi-ar dori mai degrabă repetarea lui, reluarea unei istorii petrecute cîndva, încredinţate fiind că aceasta le-ar explica o dată pentru totdeauna prezentul. Cît despre societăţile „calde", nici ele nu-şi pot nega întru totul „răceala"; istoria valorizată în acest caz trebuie să le fie proprie, adică să manifeste o anumită permanenţă ca un garant al identităţii lor. De unde paradoxul – sau necesitatea – că grupurile cele mai preocupate de istoricitatea lor se văd pe sine şi unele pe altele prin intermediul unor stereotipii. Prin urmare, structuralismul nu discută istoria, ci ideea pe care oamenii şi-o fac adeseori despre ea: ideea că istoria ar presupune obligatoriu schimbarea, pentru că schimbarea ar fi întotdeauna continuă. Totuşi, dacă, după cum se pare, natura nu se dezvoltă în salturi, istoria dă impresia unui comportament diferit. Cercetătorul poate fi interesat, desigur, chiar de momentul saltului sau de intervalul dintre două salturi succesive. Dar nu tocmai din aşa ceva este alcătuită istoria în cea mai mare parte a ei? Timpul în care se succedă stări diferite ale societăţii este la fel de discontinuu ca şi spaţiul unde se învecinează şi adeseori se ignoră societăţi diferite, dar contemporane. Aşadar contează mai puţin faptul că distanţa – pentru etnolog ea pare a fi condiţia cercetării, de vreme ce obiectul ei este „celălalt", aşa cum este el – este temporală sau spaţială. Atunci prin ce se deosebesc, între ele, antropologia şi istoria? Istoricul încearcă să depăşească discontinuitatea ordonînd-o, pentru a stabili genealogii, de la o stare socială la alta; antropologul caută să profite de discontinuitate pentru a descoperi între societăţile distincte – fără a se preocupa dacă acestea ţin sau nu de acelaşi arbore genealogic – omologii care să ateste realitatea unui fond comun întregului ansamblu al omenirii şi să lase loc speranţei că descoperirea „unei reţele de constrîngeri fundamentale şi comune", altfel spus baza unei „logici originare", este posibilă. Cercetarea fondului comun nu şterge aşadar diferenţele urmărite de etnolog, deoarece numai realitatea acestora permite relevarea omologiilor menţionate mai sus.

O asemenea întreprindere pare a elimina subiectivitatea sau, cel puţin, a o pune între paranteze. Orice subiect, orice individ nu este decît „locul unei gîndiri anonime". Totodată, în fiecare dintre aceste locuri se concentrează o singularitate care este în acelaşi timp condiţia şi produsul a ceea ce se manifestă aici: *Tristes tropiques* – adunînd la un loc însemnări de călătorie, reflecţii antropologice şi filosofice, analize etnografice, autobiografie intelectuală, pe scurt un roman al comprehensiunii – aduce o dovadă în acest sens, pe cît de personală, pe atît de admirabilă. „Problema etnologiei este, în ultimă instanţă, o problemă de comunicare" („Introduction à l'œuvre de M. Mauss"). Comunicare între subiecţi deci, între „melanezianul de pe cutare insulă", cum zicea Mauss, şi cel care îl priveşte, îl ascultă... şi îl interpretează. Subiectul nu este ignorat, dar – dacă nu se cade în solipsism, negare a antropologiei – avem de a face în mod necesar cu o pluralitate; în absenţa acesteia, problema comunicării nu s-ar putea pune, iar reţeaua constituită, mai mult sau mai puţin temporar, prin intersectarea elementelor ei le este determinantă. Structuralismul, aşa cum îl gîndeşte Lévi-Strauss, a rămas mereu consecvent sieşi: relaţiile contează, nu termenii.

J. POUILLON

► 1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société de Américanistes, Paris. 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris. 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1955, *Tristes tropiques*, Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris; 1962b, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. 1964, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. 1966, *Mythologiques*; t. II, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris. 1968, *Mythologiques*; t. III, *L'origine des manières de table*, Plon, Paris. 1971, *Mythologiques*; t. IV, *L'homme nu*, Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris. 1975, *La voie des masques*, 2 vol., Albert Skira, Genève (reeditată şi adăugită, Plon, Paris, 1979). 1983a, *Le regard éloigné*, Plon, Paris. 1983b,

de şase volume studiului mentalităţii primitive, caracterizată ca *mistică* în privinţa conţinutului reprezentărilor sale şi ca *prelogică* pentru legăturile stabilite între acestea, adică insensibilă faţă de contradicţii şi imposibilitate. Neglijînd doctrina lui Durkheim şi opunîndu-se teoriei sociologice a cunoaşterii elaborată de acesta, Lévy-Bruhl consideră că apariţia gîndirii logice – caracteristică pentru mentalitatea modernă – rezultă dintr-o revoltă a spiritului individual împotriva spiritului de grup. Cu tot aportul gîndirii lui R. Hertz, al criticilor lui M. Mauss şi M. Leenhradt, Lévy-Bruhl a susţinut multă vreme ideea că mentalitatea primitivă operează conform unei legi a participării generalizate, care o obiectivează şi o diferenţiază specific de mentalitatea civilizată, asumîndu-şi astfel riscul de a formula un fel de evoluţionism intelectual şi de a rămîne, după cum spunea Lévi-Strauss, în cadrele „iluziei arhaice". Publicarea postumă a însemnărilor sale va scoate la iveală faptul că el era conştient de limitele şi de pericolele propriei teorii, pînă în punctul de a o repune în discuţie. Abandonînd noţiunea de „prelogică" şi opoziţia sociologică dintre mentalitatea primitivă şi mentalitatea civilizată, pe care o va polariza – prezentă, cu intensitate variabilă, în întreaga societate şi gîndire umană –, Lévy-Bruhl nu numai că invită etnologul să iasă din propriile sale categorii pentru a le înţelege pe cele specifice altora – ceea ce el însuşi nu reuşise să facă –, dar i le şi semnalează ca obiect de studiu.

J. JAMIN

► 1903, *La morale et la science des mœurs*, Alcan, Paris. 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris. 1916, *Jean Jaurès*, Rieder, Paris. 1922, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris. 1927, *L'âme primitive*, Alcan, Paris. 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris. 1935, *La mythologie primitive*, Alcan, Paris. 1938, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris. 1949, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, ed. de M. Leenhardt, PUF, Paris.

● BLACHÈRE J.-C., 1981, *Le modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XX^e siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara*, Nouvelles Éditions Africaines, Dakar. – BLONDEL C., 1926, *La mentalité primitive*, Stock, Paris. – CAZENEUVE J., 1961, *La mentalité archaïque*, Armand Colin, Paris. 1963, *Lévy-Bruhl*, PUF, Paris. – DAVY G., 1950 (1931), *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, PUF, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1947, „La Sociologie française", în G. Gurvitch şi W. Moore (ed.), *La sociologie au XX^e siècle*, PUF, Paris. – MAUSS M., 1969 (1939), „Lucien Lévy-Bruhl", în *Œuvres*, t. III, Éditions de Minuit, Paris: 560-565.

LIENHARDT Godfrey

Întreaga carieră universitară a lui Godfrey Lienhardt, născut în 1921 la Bradford (Yorkshire), s-a desfăşurat la Universitatea din Oxford, unde, începînd cu 1972, ocupă postul de *reader* în antropologie socială după ce, din 1949, fusese *lecturer* în sociologie africană. Lienhardt a publicat mai multe studii referitoare la organizarea socială şi la gîndirea populaţiilor din Africa de Est, dar lucrarea sa principală rămîne *Divinity and Experience*. Consacrat religiei dinka, popor de păstori din sudul actualului Sudan, studiul analizează rezultatele anchetei de teren efectuate între 1947 şi 1950. Dacă în cele afirmate se pot întrezări vagi influenţe durkheimiene, mai ales acolo unde autorul descrie maniera de transcendere treptată a individualităţilor prin ritualul sacrificial dinka, fineţea analizei şi prudenţa epistemologică a autorului i-au permis să afirme poziţii mai nuanţate şi mai convingătoare decît cele ale predecesorilor săi francezi. Mai mult decît o simplă analiză de ritualuri şi de reprezentări dinka, lucrarea reuşeşte să propună o teorie a sacrificiului care suportă comparaţia cu tezele lui Hocart şi Mauss. Ea prezintă totodată şi intuiţii profunde cu referire la statutul discursului accesibil unui cercetător în privinţa conţinutului de credinţe pe care, în principiu, el nu le împărtăşeşte. Acolo unde îi este imposibil să se pronunţe asupra credinţelor populaţiei studiate, este legitim să le rezume cel puţin parţial (dar nu total, aşa cum propune Durkheim), ca „experienţe" descriptibile şi, pînă la un punct, acceptabile. Poziţia

...ire et ethnologie", în *Annales : Économie, société, civilisations*, 38 (6): 1217-1231. ... *Paroles données*, Plon, Paris. 1985, *La potière jalouse*, Plon, Paris. 1989, *Des symboles ... doubles*, Plon, Paris. 1991, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris. 1977 (Lévi-Strauss C., ed.), ...tité. *Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège ...ance, 1975-1976*, Grasset, Paris. 1988 (coaut. Eribon D.), *De près et de loin*, Odile ..., Paris.

...ARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon – Julliard, Paris. ... *Claude Lévi-Strauss*, Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour ...therine Clément, Gallimard, Paris. – BACKES-CLÉMENT C., 1970, *Claude ...Strauss ou la structure et le malheur*, Seghers, Paris. – HENAFF M., 1991, *Claude ...Strauss*, Belfont, Paris. – LAPOINTE F.H., LAPOINTE C.C., 1977, *Claude Lévi-Strauss ...His Critics : An International Bibliography of Criticism (1950-1976) Followed by a ...graphy of the Writings of Claude Lévi-Strauss*, Garland Publishing, New York – Londra. – ...CH E., 1970, *Claude Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Lévi-Strauss*, Seghers, ... 1970). – PACE D., 1983, *Claude Lévi-Strauss : The Bearer of Ashes*, Routledge & Kegan ..., Londra. – POUILLON J., 1956, „L'œuvre de Claude Lévi-Strauss", în *Les temps ...rns*, 126. – SPERBER D., 1982, „Claude Lévi-Strauss aujourd'hui", în *Le savoir des ...ropologues*, Hermann, Paris : 87-128. – SIMONIS Y., 1968, *Claude Lévi-Strauss ou la ...ion de l'inceste». Introduction au structuralisme*, Aubier-Montaigne, Paris.

LÉVY-BRUHL Lucien

...losof şi sociolog francez, Lucien Lévy-Bruhl s-a născut la Paris în 1857. Fost elev la ...ole Normale Supérieure, *agrégé* în filosofie şi doctor în litere din 1884, Lévy-Bruhl a ...dat „istoria ideilor politice din Germania" la École Libre des Sciences Politiques, ...ainte de a fi numit, în 1908, profesor la Sorbona, unde îi succedă lui E. Boutroux la ...tedra de istoria filosofiei moderne. În 1917 este ales membru la Académie des Sciences ...rales et Politiques ; în acelaşi an devine şi director la *Revue philosophique*. Susţinător ... lui Dreyfus încă din primul moment (a fost citat ca martor al apărării), simpatizant ...cialist şi colaborator la ziarul *L'Humanité* (scrie printre altele şi o biografie a lui Jean ...aurès), autor renumit o dată cu publicarea în 1922 a volumului *La mentalité primitive*, ...atorită notorietăţii sale şi angajamentului politic va reuşi să obţină, în decembrie 1925, ...in partea lui E. Dalandier, aprobarea de a crea Institutul de Etnologie al Universităţii ...din Paris, menit să formeze „etnologişti" profesionişti ; el va încredinţa secretariatul ...acestui institut lui Marcel Mauss şi lui Paul Rivet. Moare în 1939 la Paris, lăsînd în ...urma lui numeroase însemnări în manuscris, care vor fi publicate în 1949 prin grija lui Maurice Leenhardt ; aici, el propunea o revizuire a tezelor care îi asiguraseră renumele.

Cu toate că astăzi este neglijată, dacă nu chiar desconsiderată, opera lui Lévy-Bruhl a exercitat o oarecare influenţă asupra orientărilor din etnologia franceză, mai ales prin faptul că a stabilit una dintre sarcinile acesteia, anume studierea şi explicarea modurilor de gîndire specifice societăţilor aşa-zis primitive. Numeroasele dezbateri, comentarii şi controverse stîrnite de opera lui au contribuit la impunerea cercetării etnologice şi au condus la reformularea, pornind de la gîndirea „primitivilor", a problemei universalului, sensului şi adevărului. Lévy-Bruhl s-a străduit să demonstreze originalitatea şi coerenţa gîndirii „primitivilor". Respingerea operei sale de către antropologii americani (Lowie), germani (Schmidt, Thurnwald) sau britanici a fost deplînsă de către E.E. Evans-Pritchard, care, chiar dacă îi critică tezele, le recunoaşte importanţa şi caracterul novator, prin faptul că Lévy-Bruhl atrăgea atenţia cercetătorilor de teren asupra unor probleme mult timp neglijate. În acelaşi timp, Lévy-Bruhl se bucura de un real credit pe lîngă filosofi (Bergson, Husserl), istorici (Febvre, Metzger) şi chiar scriitori şi poeţi precum Tristan Tzara sau Blaise Cendrars ; aceştia s-au referit la el explicit pentru a justifica încercarea de înnoire a limbajului poetic, valoarea pe care o acordau ...ului şi raportarea la raţiunea occidentală.

De la *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) pînă la *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1937), Lévy-Bruhl a consacrat nu mai puţin

conștientă de limitele discursului despre religii, reprezintă totodată o punere în cauză împotriva unui relativism excesiv, de vreme ce autorizează întîlnirea dintre observator și observat.

D. CASAJUS

1958, „The Western Dinka", în J. Middleton, D. Tait (ed.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1961, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Clarendon Press, Oxford. 1964, *Social Anthropology*, Oxford University Press, Londra. 1975, „Getting Your Own Back: Themes in Nilotic Myth", în J.H.M. Beattie, R.G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues*, Clarendon Press, Oxford: 213-237. 1985, „Self: Public, Private. Some African Representations", în M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.

LIMBĂ

Limbile sînt o expresie a facultății limbajului, proprie speciei umane. Cu ajutorul simbolurilor vocale, membrii unui grup se exprimă, comunică și acționează. Un ansamblu finit de elemente fonetice lipsite de sens constituie un alt ansamblu, deschis, de elemente semnificative. Cele două sisteme definesc împreună semne arbitrare, relative la lumea exterioară, și formează cu ajutorul lor un substitut autonom al acesteia. În unele puncte din lumea sonoră astfel structurată, limbile creează motivații fonetice și/sau semantice: onomatopee, instrumente poetice. La primul nivel de articulație, fiecare limbă cuprinde unități de rang fonetic opuse și discrete; lingvistica structurală compune, pornind de la trăsături distinctive, fonemul, degajat din fluxul sonor cu variațiuni infinite datorită pertinenței sale într-o schemă simplificată a funcției de comunicare; gramatica generativă definește o matrice universală de trăsături fonetice de unde se alimentează fiecare limbă. La al doilea nivel de articulație, limba organizează ansamblul deschis de unități semnificative, pe care tradiția limbilor clasice îl disociază în două subansambluri: un inventar restrîns de morfeme – libere (particule, conjuncții etc.) sau legate (afixe, prefixe etc.) – și un inventar inepuizabil, lexemele, divizat în subclase după criteriile ierarhiei și/sau construcției semantice (animat/inanimat etc.). Gramatica, *ars obligatoria* după Jakobson, impune trecerea prin categoriile sale combinatorii, morfologice și sintactice (genuri, moduri, relații predicative), specifice fiecărei limbi. Generativiștii consideră gramatica drept competența necesară pentru producerea de enunțuri noi, în afara oricărei memorizări sau experiențe prealabile. În analiza unei limbi, toate teoriile privilegiază cîte un aspect particular: ordinea cuvintelor (distribuționalismul), substituirile paradigmatice și combinațiile sintagmatice (structuralismul), ambiguitățile sau anomaliile și disocierea organizării frazei într-o structură profundă și una superficială (gramatica generativă), rolurile actanților (teoria cazurilor), sinonimii sintactice (semantica generativă), reprezentarea fenomenologică (teoria catastrofelor aplicată în lingvistică). Filosofii și logicienii, reflectînd asupra limbajului și apoi asupra limbilor și utilizării curente a acestora, furnizează metode parțiale: neopozitivismul logic (Carnap, Quine) sau filosofia analitică (Wittgenstein, Austin). Frontiera mobilă dintre grameme și lexeme, nespecializarea conceptelor în relația acestora cu părțile discursului, cu toate afinitățile sau tendințele, lipsa de corespondență dintre semnificația enunțurilor și cea a unităților de sens (presupoziție, ierarhizare, context discursiv) obligă la alegerea în prealabil pentru analiză a unei teorii a semnului și a funcționării limbii.

Contribuția biologicului și natura dispozitivului cognitiv fac obiectul unui dezacord între teoriile construcționiste ale lui Piaget și generativismul lui Chomsky: neurologia mecanismelor cerebrale ale comunicării și cercetările asupra memoriei au repercusiuni asupra concepției limbii. De exemplu, limba (*langue*) este concepută de Saussure ca obiect al disciplinei lingvistice, în contrast cu vorbirea (*parole*), materie a acesteia.

Chomsky transformă această dihotomie, iar codul-limbă saussurian, bogăţie statică depusă în memorie, devine proces generativ; competenţa are ca nucleu capacitatea gramaticală, în vreme ce proiecţiile sale, fonetică şi semantică, pot fi percepute prin performare. Diversitatea limbilor urcă probabil pînă la primii *Homo sapiens*. În *Les langues du monde*, Meillet, Cohen şi colaboratorii lor au inventariat şi descris toate limbile cunoscute. Numărul de limbi astfel reţinute depinde de rigurozitatea clasamentului care s-a putut stabili: clasamentul genetic se bazează pe descoperirea, prin comparaţie, a corespondenţelor regulate – criterii istorice, metodă inductivă, reconstrucţie a limbilor-mamă cum ar fi proto-indo-europeana; clasamentul tipologic combină structuri şi procedee: concepte exprimate, tehnici prevalente, grad de sinteză; clasamentul geografic subliniază faptele insolite, ca de exemplu apariţia unor trăsături fonetice sau gramaticale identice în limbi diferite şi fără contact între ele. Clasamentul semantic preconizat de Benveniste, adevărată răsturnare a vechii situaţii, abandonează ideea că limbajul nu există decît prin intermediul manifestărilor sale. Formele gramaticale indică răspunsul la problemele semantice pe care fiecare limbă trebuie să le rezolve. „Studiind aceste forme, selecţia, gruparea, organizarea lor proprie, putem induce natura şi forma problemei intralingvistice la care ele răspund" (Benveniste, 1966, 1:117). Este ceea ce vrea să afle etnologul atunci cînd urmăreşte să înţeleagă diferenţa dintre limbi şi modul de clasificare a limbilor izolate. Limbile evoluează continuu: difuzarea, diferenţierea, presiunile şi rezistenţele dau naştere unor limbi vehiculare, bi- ori multilingvismului, sau provoacă dispariţia altora. Modificările interne, perceptibile mai ales seamă în lexic, au contribuit la formarea ideii că se poate vorbi despre o corespondenţă între starea limbii şi starea culturii, pînă la apariţia unei orientări cauzale. Aceasta rezultă dintr-o interpretare îngustă a ipotezei Sapir – Whorf, nuanţată de Sapir prin negarea existenţei unei corelaţii directe între un tip cultural şi o structură lingvistică anume. Problema fascinantă a asemănării discutate, exprimată de W. Von Humboldt atunci cînd descria legătura directă în care nici limba, nici cultura nu-şi pot revendica vreo independenţă, sau de Nietzche, atunci cînd evoca „straniul aer de familie al tuturor sistemelor de gîndire hinduse, greceşti şi germane", nu poate fi tratată decît prin analizarea repetată, la niveluri din ce în ce mai abstracte, a semnificaţiei gramaticale, în paralel cu efectuarea unor cercetări cum ar fi aceea a lui Dumézil asupra gîndirii rituale sau a lui Benveniste asupra instituţiilor indo-europene. Avînd printre funcţiile lor şi transmiterea culturii, limbile şi culturile corespondente se influenţează reciproc şi devin semne ale unei cunoaşteri împărtăşite; ele constituie uneori chiar identitatea principală a grupului. Adeseori se întîmplă ca limba să nu fie singurul mijloc utilizat pentru comunicarea experienţelor: gesturile, obiectele, elementele de ezoterism, ritualurile formează sisteme conexe. O parte din sens derivă din forţa sa de acţiune, „atunci cînd a spune înseamnă a face", aspect care duce limba în sfera pragmaticii.

A. MONOD-BECQUELIN

● AUSTIN J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Le Seuil, Paris, 1970). – BENVENISTE E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris. – Centre Royaumont pour une Science de l'Homme, 1979, *Théories du langage, théories de l'apprentissage; le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Le Seuil, Paris. – DUCROT C., 1984, *Le dire et le dit*, Éditions de Minuit, Paris. – DUCROT O., TODOROV T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Le Seuil, Paris. – DUMÉZIL G., 1968, *Mythe et épopée: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris. – FRANÇOIS F., 1980, *Linguistique*, PUF, Paris. – HAGEGE C., 1986, *L'homme de paroles*, Fayard, Paris. – JAKOBSON R., 1973, *Questions de poétique*, Le Seuil, Paris; 1976, *Six leçons sur le son et le sens*, Éditions de Minuit, Paris. – KRISTEVA J., 1981, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Le Seuil, Paris. – MEILLET A., M. COHEN (ed.), 1924, *Les langues du monde*, Éd. par D.G. Mandelbaum, Paris. – SAPIR E., 1985 (ed. I: 1949), *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Linguistique*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAUSURRE F. de, 1955, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris.

LINGVISTICĂ ŞI ANTROPOLOGIE

Influenţa lingvisticii structurale asupra antropologiei de la mijlocul secolului al XX-lea a făcut să se dea uitării faptul că, în secolul al XIX-lea, studiile asupra limbajului se inspirau din ştiinţele naturale, dominante pe atunci datorită lui Darwin. Gramatica comparată, codificată de A. Schleicher în 1861, trebuia să fie pentru genealogia limbilor ceea ce fusese anatomia comparată pentru evoluţia speciilor. Limba era un organism viu, care se cerea descris pentru a i se explica originea, dezvoltarea şi moartea. În epocă, evoluţionismul impregna conceptul de „limbă-mamă" din lingvistică şi cel de „matriarhat" din antropologie. O primă modificare se va face simţită începînd cu 1870, o dată cu interesul manifestat faţă de limbile vii şi faţă de dialectologie: acum se descoperă comunitatea de locutori şi, din entitate organică, limba devine o instituţie socială, iar elementele ei trebuie analizate ca substanţe independente. Lingviştii se vor plasa de aici înainte în mod firesc sub patronajul sociologiei şi al antropologiei.

Schimbarea radicală i se datorează lui F. de Saussure. Afirmînd că limba este un sistem de relaţii interdependente – explicabil fără a fi necesar recursul la date extralingvistice – cu elemente valorizate prin raporturi mutuale, Saussure construieşte un obiect dotat cu o coerenţă internă şi cu autonomie externă. Lingvistica, fondată astfel ca ştiinţă, este eliberată de ştiinţele conexe: sociologie, etnologie, psihologie, fiziologie. Acum, lingvistica şi antropologia se raportează la modelul ştiinţelor fizice: „Nu se poate ca fonologia să nu joace, pentru ştiinţele sociale, acelaşi rol novator ca şi fizica nucleară, de exemplu, pentru ansamblul ştiinţelor exacte", scrie Lévi-Strauss în 1945 (1958: 39), înainte de a deschide analizei structurale domeniul relaţiilor de rudenie. Chiar în lingvistică, succesorii lui Saussure vor aplica această analiză la toate sectoarele limbajului susceptibile de a ţine de ea: fonologia (Troubetzkoy, Jakobson), sintaxa (Hjelmslev, Martinet), semantica formală (Hjelmslev, Greimas, Pottier), schimbările sistemelor lingvistice (Martinet, Haudricourt, Benveniste), patologia limbajului (Jakobson) etc.

Dar structuralismul, considerînd limba în primul rînd un cod, un *produs* al spiritului uman, şi mai puţin o *producţie* a locutorilor, amînă studiul cuvîntului, al sensului construit în situaţia discursivă. Ceea ce în Europa nu însemna decît o delimitare operatorie şi „provizorie", după Saussure, devine dogmă în Statele Unite: distribuţionalismul lui Bloomfield exclude în mod radical din lingvistică problema sensului şi o deschide pe aceea a raporturilor dintre limbă şi societate. „Dacă această metodă se generalizează, scria Benveniste (1966: 1-12), mă tem că lingvistica nu va ajunge niciodată din urmă celelalte ştiinţe ale omului şi ale culturii." Cît despre gramatica generativă a lui N. Chomsky, aceasta se opune structuralismului în esenţă, considerînd limba ca pe un ansamblu de reguli de producere a frazei. Poziţia teoretică apropie lingvistica mai mult de psihologie (mai ales prin conceptele de „competenţă" şi de „performanţă") decît de antropologie.

Reacţia la această întoarcere a lingvisticii americane spre forme (Bloomfield) sau spre reguli (Chomsky) se va traduce în Statele Unite prin dezvoltarea unei noi discipline, „antropologia lingvistică", cum a numit-o D. Hymes (1964) care, pe urmele lui F. Boas şi E. Sapir şi ale ipotezei Sapir – Whorf, pune următoarele întrebări: poate o limbă să influenţeze gîndirea? Un mod de expresie particular poate modifica viziunea unui popor asupra lumii? De aici vor apărea numeroase lucrări, preocupate de investigarea în vocabulare bine definite (termeni de rudenie, vocabulare ale culorilor, botanicii sau zoologiei) a unei organizări taxonomice sau de efectuarea unei analize componenţiale în vederea decelării structurilor. Paralel se dezvoltă, tot în Statele Unite, sociolingvistica (Labov), studiu al condiţionărilor sociale ale variaţiei limbilor, urmînd o tradiţie de cercetare consolidată în Franţa încă de la A. Meillet şi M. Cohen. În acelaşi timp, lingvistica „pură" îşi schimbă perspectivele concentrîndu-se, de la Benveniste încoace, pe subiecţii vorbitori şi pe strategiile lor discursive şi ocupîndu-se de problema procesului de construire a sensului. Această lingvistică a enunţării prezintă destule analogii

cu antropologia cognitivă, care studiază strategiile aplicate de subiecţi pentru a construi reprezentările identităţii, instituţiilor şi cunoaşterii lor.

Pe lîngă această convergenţă a unui model aplicat la două discipline distincte, lingviştii şi antropologii se străduiesc să construiască ansamblul relaţiilor existente între practicile de limbă şi practicile culturale în obiectul unei discipline proprii, etnolingvistica. Încă eterogenă, aceasta acoperă demersuri diferite:

- lingvistica „exotică" împrumută metodele sale din etnografie, dar fără a se interesa *a priori* de faptele de cultură; totuşi, pornind de la anchetele lor lingvistice, Boas şi mai apoi Sapir vor afirma importanţa legăturii dintre limbă şi cultură, contribuind astfel la dezbaterea asupra relativismului cultural;
- semantica, înţeleasă fie ca explicare a ordinii trăite sau a raţiunilor neintenţionale ale sensului (G. Calame-Griaule, H. Claudot, M.-P. Ferry), fie ca efect al sensului produs printr-o situaţie discursivă; punctele de plecare sînt foarte diverse: lexicografia, analiza discursului, literatura orală, taxonomiile (Berlin şi Kay, Tornay pentru numele de culori, de exemplu);
- studiul raporturilor dintre structura limbii şi structura socială (N. Marr, Haudricourt, Benveniste), al locului limbilor în cadrul culturilor (M. Houis), al reprezentărilor pe care şi le fac locutorii cu referire la propria lor limbă (*Journal des Africanistes*, 1987).

Este dificil de prevăzut dacă această fuziune, care promite cercetări la graniţa dintre lingvistică şi antropologie, va duce la simpla delimitare a unui teritoriu suplimentar în ştiinţele umane sau chiar la depăşirea principiului de separare dintre cele două discipline, relevînd acţiunea funcţiei simbolice.

Y. MONINO

● ALVAREZ-PEREYRE F. (ed.), 1981, *Ethnolinguistique. Contributions théoriques et méthodologiques*, SELAF, Paris. – BENVENISTE E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Gallimard, Paris. – BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles. – CALAME-GRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris. – CALAME-GRIAULE G. (ed.), 1977, *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*, Maspero, Paris. – HAUDRICOURT A.G., 1968, „Linguistique et ethnologie", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. – HYMES D. (ed.), 1964, *Language in Culture and Society*, Harper & Row, New York. – *Journal des Africanistes*, 1987, nr. 57: *Les voix de la parole*. LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – POTTIER B. (ed.), 1970, „L'ethnolinguistique", în *Langages*, nr. 18. – THOMAS J.M.C. (ed.), 1985, „Linguistique, ethnologie, ethnolingistique (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui)", în *Actes du colloque CNRS organisé par l'AFA, Sèvres*, 1981, SELAF, Paris. – TORNAY S. (ed.), 1978, *Voir et nommer les couleurs*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

LINTON Ralph

Antropolog american, Ralph Linton s-a născut în anul 1893 într-o familie de quakeri din Philadelphia, tatăl său fiind proprietarul unei importante afaceri comerciale. După studiile urmate la Quaker High School, intră la Swarthmore College, unde înclinaţiile sale îl fac să se îndrepte înspre literatură, istorie şi ştiinţele naturii. Pasionat de arheologie, Linton participă între 1912 şi 1915 la săpăturile din sud-vestul Statelor Unite, Guatemala şi New Jersey, scoţînd la lumina zilei un sit din arhaicul oriental, în apropiere de Haddonfield. Încadrat în corpul expediţionar american, participă la luptele din Franţa şi se îmbolnăveşte în urma unei inhalări de gaze.

În jurul anului 1920 îşi începe adevărata carieră ştiinţifică. Sosit ca arheolog în Insulele Marchize (unde amenajează mormîntul lui Gauguin), va pleca de aici ca etnolog. În 1922 lucrează la Field Museum of Natural History din Chicago. După o misiune în Madagascar (1925-1927), intră la Universitatea Wisconsin, unde va exercita o influenţă importantă asupra studenţilor săi, printre care se afla şi C. Kluckhohn. Teoretician

Ataşat concepţiei unitare a unei antropologii pe care o dorea „culturală", Linton receptează cu scepticism succesul doctrinei lui Radcliffe-Brown din Chicago şi critică atît funcţionalismul, cît şi emergenţa, în Statele Unite, a unei antropologii sociale, pe care el o considera a fi reducţionistă. Opera sa principală, *The Study of Man* (1936), va apărea puţin înainte ca el să părăsească Madison, Wisconsin, pentru Universitatea Columbia, New York (1937), unde curînd va primi direcţiunea departamentului de antropologie: de aici înainte va fi recunoscut ca una dintre figurile centrale ale curentului antropologic numit „Culture and personality".

1938 este anul de început al colaborării dintre Linton şi A. Kardiner, mai cu seamă în cadrul seminarului animat de acesta din urmă, unde îşi găsesc punctul de plecare lucrări precum *The Psychological Frontiers of Society*, redactată de Kardiner, Linton, C. Du Bois şi J. West şi *The Cultural Background of Personality*, avîndu-l ca autor pe Linton. Ambele vor apărea în 1945. În 1946 Linton este solicitat la Yale; suferind de mai mulţi ani de o maladie cardiacă, el moare la New Haven în 1953, lăsînd neterminat manuscrisul lucrării *The Tree of Culture*, încheiată şi publicată (1955) de Adelin Linton, căreia îi datorăm o carte despre soţul ei, scrisă împreună cu C. Wagley (1971); G. Devereux a publicat cel de-al doilea text postum al lui Linton (1956).

M. IZARD

▷ 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). 1945, *The Cultural Background of Personality*, Appleton Century, New York. 1955, *The Tree of Culture* (editat de A. Linton), Alfred A. Knopf, New York. 1956, *Culture and Mental Disorders* (editat de G. Devereux), Charles C. Thomas, Springfield – LINTON R. (ed.), 1940, *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, Appleton Century, New York. 1945, *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York. 1949, *Most of the World: the Peoples of Africa and the East Today*, Columbia University Press, New York. 1949 (coaut. A. Linton), *We Gather Together, the Story of Thanksgiving*, Henry Schuman, New York. 1951, *The Lore of Birthdays*, Henry Schuman, New York.

● LINTON A., WAGLEY C., 1971, *Ralph Linton*, Columbia University Press, New York. – KARDINER A. *et al.*, 1945, *The Psychological Frontier of Society*, Columbia University Press, New York.

LITERATURĂ ORALĂ

Expresia „literatură orală", multă vreme contestată pentru ambiguitatea şi contradicţia în termeni pe care le manifestă, este acceptată astăzi, şi pe bună dreptate, dacă nu ne împiedicăm de ideea de „scriere" şi dacă definim această literatură printr-o anumită căutare a formei, a utilizării limbii – fapte conferind textului transmis pe cale orală o valoare estetică recunoscută de utilizatori. Autorii anglo-saxoni îi preferă termenul de *folklore*; în Franţa, acest termen a dobîndit deja o coloratură arhaizantă şi se poate spune că, de altfel, el acoperă un cîmp mult mai larg. În civilizaţiile europene şi orientale, literaturile orale şi scrise coexistă de multă vreme; în alte părţi, textele au fost transmise numai pe cale orală; chiar dacă scrierea era mai puţin ignorată în trecutul Africii decît am fi noi tentaţi să o credem, ea a fost suportul unei literaturi mai degrabă savante (de exemplu poezia religioasă islamică în limba fulfuldă sau în limba hausa, transcrisă în caractere arabe). Transmiterea literaturii în cadrul civilizaţiilor orale presupune o concepţie a *vorbirii* (*parole*) care porneşte de la reprezentarea lumii şi a persoanei umane şi care explică respectul faţă de acestea; asemenea concepţii sînt bine cunoscute acum în privinţa Africii.

Literatura orală este partea tradiţiei formulată într-un cod propriu fiecărei societăţi şi fiecărei limbi, în funcţie de un fond cultural anume. Ea vehiculează atît istoria grupului, cît şi credinţele, reprezentările simbolice, modelele culturale sau viziunea asupra lumii naturale specifice acestuia. Puternic impregnată de valorile caracteristice ale societăţii, istoria orală serveşte adeseori drept bază pentru învăţămîntul tradiţional. Dar specificitatea nu exclude universalitatea: prezentînd într-o formă simbolică probleme

comune tuturor societăţilor omeneşti (explicarea lumii, relaţiile dintre membrii grupului familial etc.), literatura orală se pretează comparativismului. A fost remarcată deja permanenţa excepţională şi larga răspîndire a miturilor şi a basmelor; acestea au permis stabilirea unui index internaţional (Aarne-Thompson, 1928) sau naţional (Delarue-Teneze, 1957-1958).

Formularea codificată a fondurilor culturale este determinată de *genuri*; fiecare gen respectă regulile determinante ale modului de enunţare (debit, ritm, modulaţie a vocii) şi ale structurii (forma dialogată a ghicitorilor, alternanţa în basm sau în epopee a părţilor narate cu cele cîntate, formule de debut şi de final în cazul poveştilor). Fiecare cultură prezintă genuri proprii, care nu corespund decît arareori categoriilor occidentale. Aşa se face că limitele dintre mit şi basm sînt neclare, mai cu seamă în situaţiile cînd mitul nu mai face obiectul unei credinţe; limbile africane tonale permit forme poetice şi ghicitori în cazul cărora structura tonală este determinantă; antroponimele, mai ales cele onorifice, pot fi încadrate şi ele în categoria genurilor poetice. În societăţile moderne, îndeosebi în cele urbane, genurile tradiţionale au dispărut sau sînt pe cale de dispariţie, dar asistăm la dezvoltarea altora (povestea hazlie) sau la renaşterea unora mai vechi sub o altă formă (fenomenul „noilor povestitori” din Franţa).

Procedeele stilistice orale sînt o funcţie a limbii. Distincţia dintre proză şi poezie se cere nuanţată aici, pentru că avem de-a face cu genuri intermediare. În general, genurile narative urmăresc claritatea, expresivitatea, vivacitatea, dramatismul (dialogurile), poezia pune accent pe ritm, imagine, expresie enigmatică, jocuri de sonoritate; adeseori se asociază cu muzica. Cele două niveluri coexistă în anumite genuri (epopee, cîntec medieval epic). Stilul oral mai depinde şi de personalitatea transmiţătorului. Talentul unui povestitor, al unui cîntăreţ, al unui bard va fi judecat după maniera acestuia de a utiliza resursele corpului şi vocii sale (gesturi, mimică, teatralizare), pe lîngă cele ale limbii. În plus, se apreciază întinderea repertoriului unui povestitor şi capacitatea acestuia de a memora, care îi permite să redea texte uneori foarte lungi, fără alte variaţiuni decît cele stilistice. Literatura orală urmăreşte permanenţa, stabilitatea, fidelitatea; nu este menită să inventeze, ci să reproducă. Preocuparea pentru permanenţă merge totuşi mînă în mînă cu o *variabilitate* de fapt, explicată prin mutaţiile istorice şi sociale, dar şi printr-o relativă creaţie individuală, cantonată în general în domeniul *formei*: se brodează pe baza unor teme cunoscute, cu imagini şi formule extrase dintr-un fond comun. Totuşi, variabilitatea poate afecta uneori şi *sensul* (pentru poezie: Finnegan, 1977; pentru genurile narative: *Le conte, pourquoi? comment?*, 1984).

Agenţii transmiţători pot fi profesionişti (povestitorii arabi sau grioţi şi genealogiştii africani, cîntăreţii epici turci etc.) sau amatori (bunicile sînt povestitoare cam peste tot; la tuaregi, bărbaţii, femeile şi chiar copiii improvizează versuri etc.). Statutul social (preot, şaman, demnitar al unei societăţi „secrete”) determină dreptul la declamarea anumitor texte religioase sau iniţiatice. Funcţia socială şi simbolică a literaturii orale apare, acolo unde încă este vie, printre regulile de emitere. Acestea se pot referi la *timpul* enunţării (noaptea pentru ficţiuni, ziua pentru textele considerate ca fiind veridice), la *loc* (interiorul sau exteriorul casei/satului, dacă participanţii sînt sau nu sînt căsătoriţi), la *parteneri* (schimb exclus între anumite categorii de rudenie, vîrstă sau sex), la *repertoriu* (masculin, feminin, pentru copii, specializat) (Calame-Griaule, 1965).

Interesul pentru literatura orală (mai ales pentru basm şi cîntec) s-a dezvoltat la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea în Europa (pentru un istoric al disciplinei, vezi Cocchiara, 1952). Marile antologii realizate atunci în Franţa sînt opera unor etnologi (Sebillot, Saintyves, Van Gennep) sau a unor erudiţi locali. Şcoala istorico-geografică scandinavă (Aarne), cu a sa tipologie a basmelor, i-a marcat considerabil pe „folcloriştii” preocupaţi de Europa, care s-au interesat de istoria, izvoarele şi răspîndirea textelor. Şcoala formalistă rusă, care a readus în actualitate logica structurilor narative, a fost descoperită în Occident în 1958, prin traducerea americană a lui Propp (ediţia în limba rusă, 1928); influenţa lui este şi astăzi importantă. Structuralismul s-a interesat de mituri, de sistemele de opoziţii inconştiente care le susţin, de

...formările temelor (Lévi-Strauss, 1964-1971). Dintre lucrările de la care se reclamă ...ei cercetătorii pentru analiza narativă, trebuie să le mai cităm pe cele ale ...iticienilor (Greimas) și ale lui Dumézil (1968-1971). În ultimii 20 de ani s-au ...at cercetări de teren pe toate continentele; etnolingviștii consideră textele orale ...mp privilegiat de manifestări lingvistice dintr-un context cultural și social. Dintre ...eroasele publicații (pentru Africa: Görög, 1981), putem cita colecțiile specializate: ...ittératures populaires de toutes les nations" și „Classiques africains" (Paris); ...Oxford Library of African Literature"; „Mémoires d'homme" (Québec) etc., precum ...vistele consacrate literaturii orale: *Cahiers de littérature orale* (Franța), *Fabula* ...rmania), *Journal of American Folklore* (Statele Unite) etc. Însă cercetarea mai ...uie intensificată încă, dacă se dorește salvarea unui patrimoniu pe cale de dispariție ...umeroase țări.

G. CALAME-GRIAULE

...ARNE A., THOMPSON S. (1928), 1961, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and ...ography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki. – CALAME-GRIAULE G., *Ethnologie ...ngage. La parole chez des Dogon*, Gallimard, Paris. – COCCHIARA G., 1952, Storia del ...lore in Europa, Boringhieri, Torino. – DELARUE P., TENEZE M.-L., 1957-1985, *Le conte ...ulaire français, Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française ...outre-mer*, t. I, Erasme, Paris, 1957; t. II, Maisonneuve – Larose, Paris, 1964; t. III, ...isonneuve – Larose, Paris, 1976; t. IV, Maisonneuve – Larose, Paris, 1985. – DUMÉZIL G., ...1971, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris; t. I, *L'idéologie des trois fonctions dans les ...opées des peuples indo-européens*; t. II, *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, ...roi*, 1971. – FINNEGAN R., 1977, *Oral Poetry, Its Nature, Significance and Social Context*, ...ambridge University Press, Cambridge. – GÖRÖG V., 1981, *Littérature orale d'Afrique ...ire, Bibliographie analytique*, Maisonneuve – Larose, Paris. – „Le conte, pourquoi? ...mment? – „Folktales, Why and How?", 1984, *Actes des Journées d'études en littérature ...ale «Analyse des contes, problèmes de méthode»* (Paris, 23-26 mars 1982), Éditions du ...RS, Paris. – LÉVI-STRAUSS, 1964, *Mythologiques*, Plon, Paris; t. I, *Le cru et le cuit*; t. II, ...*miel aux cendres*; t. III, *L'origine des manières de table*; t. IV, *L'homme nu*. – PROPP V., ...8, „Morphology of the Folktale", part III, *International Journal of American Linguistics*, ...(4); 1970, *Morphologie du conte*, Le Seuil, Paris (ed. în limba rusă, 1928).

LOCUINȚĂ

...ro-mediu construit sau amenajat ca adăpost pentru oameni (și eventual și pentru ...păstrarea animalelor, a recoltelor etc.), locuința trebuie deosebită de habitat, ca mod ...repartizare a unităților de rezidență pe un anumit teritoriu. Fără îndoială că locuința ...ră, prin diversitatea formelor, tipurilor și materialelor de construcție specifice, unele ...dicii cu privire la constrîngerile și facilitățile mediului în care este construită; totuși, ...am greși dacă am vedea în toate acestea o simplă expresie a determinismelor geografice ...a nevoii universale de protecție, care ar prezenta pretutindeni aceleași exigențe ...toare la confort. Tipurile de locuință pot fi foarte diferite, chiar și în zone clima...rice și de relief similare, în cazul unor populații aflate la același nivel tehnic sau, ...împotrivă, pot fi asemănătoare în ecosisteme foarte diversificate: vezi cazul grupurilor ...din Țara de Foc, care utilizează doar niște paravane pentru a se proteja de vînt, sau ...emplul casei japoneze, construcție foarte ușoară și răspîndită pînă în zonele siberiene. ...hnică de consum, mai puțin subordonată constrîngerilor materiale și funcționale ...ît tehnicile de producție sau de achiziție, locuința apare, în fapt, ca rezultat al unei ...ralități de factori (pedologici, climaterici, istorici, economici, sociali, simbolici etc.), ...donați și ierarhizați de fiecare societate în parte, după modalități proprii. Astfel, o ...construcție poate fi considerată ca fiind sinteza formală a mai multor *alegeri* succesive ...între posibilități diverse, factorii naturali apărînd adeseori în analiză ca restrictivi, mai ...egrabă decît ca determinanți (Rapoport, 1972); de asemenea, restrictive sînt mijloacele ...tehnice și economice de care dispune o societate pentru a-și edifica mediul ideal dorit. ...opul unui studiu etnologic al casei este acela de a releva acest joc complex de criterii,

exigenţe, limite ce interferează în producerea şi ocuparea unui spaţiu construit. În orice caz, trebuie luate în considerare următoarele aspecte:

1) *Modul selectiv în care arhitecturile vernaculare răspund la inconvenientele mediului înconjurător* (excese climaterice, insecte etc.). În măsura în care aceste societăţi nu dispun de mijloacele tehnice necesare pentru realizarea unui micro-mediu perfect autonom, construcţia trece printr-un proces de evaluare a inconvenientelor de remediat cu prioritate. Pereţii şi acoperişurile din pămînt (chirpici, vălătuci, cărămizi arse) prezintă, de exemplu, calităţi excelente în privinţa izolării termice, dar şi inconvenientul de a fi foarte fragile. De altfel, căutarea unei locuinţe optime nu este subordonată doar unor consideraţii de ordin practic; la stabilirea locului de construcţie – neplăcut sau atractiv –, a orientării şi formei clădirilor, precum şi la alegerea materialelor se va ţine seama, în proporţii variabile, de constrîngerile climaterice (vezi pereţii în absidă specifici fermelor normande sau cabanelor din Camargue, concepuţi astfel încît să constituie un obstacol cît mai mic în calea vîntului), de scara socială (folosirea cu ostentaţie, în cazul unor societăţi aflate în faza de tranziţie, a unor materiale moderne, chiar dacă nu foarte potrivite în ambient) sau de raţiuni de ordin simbolic (orientarea casei japoneze în funcţie de o axă ideală nord-vest/sud-est).

2) *Modalităţile tehnice utilizate cu precădere pentru rezolvarea problemelor fundamentale legate de stabilitatea construcţiei* (repartizarea forţelor verticale şi orizontale exercitate de componentele superioare ale clădirii – acoperiş din piatră sau din foaie de cort pe elementele de rezistenţă – ziduri sau pari). Soluţiile adoptate sînt sugestive pentru gradul de evoluţie tehnică: de exemplu, în problema susţinerii greutăţii unui acoperiş, alegerea unei modalităţi de repartizare a presiunii în mod egal pe pereţii unei incinte sau pe nişte stîlpi centrali pe care este aşezată coama şarpantei. Aceste procedee de construcţie depind mecanic de sistemul tehnic în care se integrează: confecţionarea şarpantelor metalice, bunăoară, nu s-a putut dezvolta decît ca urmare a unor modificări profunde în domeniul tehnicilor siderurgice, care nu au fost posibile decît după inventarea maşinii cu abur. Aceste procedee sînt legate funcţional şi de alte sectoare ale activităţii tehnice: astfel, locuinţele păstorilor nomazi sînt în general mobile, uşor de demontat şi de transportat. Cu excepţia celor mai simple forme (paravane, colibe), locuinţa este rezultatul unui lanţ operator foarte complex, comportînd un număr mare de etape (fundaţii şi temelii, schelărie, osatură, acoperiş etc.) şi necesitînd recurgerea la mai multe ustensile, materiale, cunoştinţe şi priceperi aflate, în societăţile lipsite de arhitecţi, la nivelul unei cunoaşteri logice a calităţilor sensibile (aprecierea materialelor din ochi, ascultat, pipăit). Întrajutorarea şi cooperarea intervin în diferitele stadii ale construcţiei, pentru realizarea anumitor sarcini, simbolizînd formele dominante de solidaritate (familială, de rudenie, de vecinătate, rurală etc.), variabile în funcţie de societate. După tipul de construcţie, locuinţa poate fi avută în vedere pentru adăugiri succesive (case virtual evolutive comportînd, de exemplu, pereţi fără deschizături la care se pot ataşa ulterior alte clădiri) sau, dimpotrivă, poate forma o unitate definitivă şi neextensibilă (colibe circulare, case prevăzute cu balcoane şi deschizături pe toate laturile). Avem de-a face aici cu formule tehnice şi concepţii despre casă radical diferite.

3) *Poziţia locuinţei şi a dependinţelor acesteia în cadrul sistemului de producţie.* Natura, volumul, dotările clădirilor specializate (pentru creşterea animalelor, conservarea şi transformarea recoltelor, activităţi productive etc.) dau seamă în mod direct despre importanţa relativă a activităţilor de producţie; poziţia acestor clădiri (lipite sau nu de casă), statutul lor (privat sau comun) reflectă influenţa, mai mult sau mai puţin importantă, a structurilor comunitare (locuinţe de tip microcosmos, reunind ansamblul echipamentelor necesare producţiei sau aşezări comportînd clădiri de folosinţă comună, cum ar fi hambarele colective în Africa de Nord, de exemplu). Spaţiu amenajat, cu proporţii variabile, pentru rezidenţă şi lucru, locuinţa este în acelaşi timp instrument de producţie şi spaţiu de consum al bunurilor produse.

4) *Simbolizarea organizării sociale prin intermediul modalităților de ocupare a clădirii.* Repartizarea caselor reprezintă, la scara unei așezări, traducerea spațială a raporturilor sociale dominante: raporturi de rudenie (satele circulare ale indienilor bororo din America de Sud, împărțite în două jumătăți matriliniare, fiecare dintre acestea fiind subdivizată în grupuri de colibe în care locuiesc membrii aceluiași clan etc.); raporturi între straturi, caste sau clase (locuințele grupurilor dominante sînt amplasate central, iar cele ale grupurilor subordonate sînt amplasate periferic); distincții între sexe și clase de vîrstă, simbolizate în multe societăți prin existența unor clădiri colective rezervate exclusiv bărbaților sau tinerilor (coliba mare la canaci, „sanctuarul bărbaților", *baitemannageo* bororo, casele tinerilor celibatari în diverse societăți asiatice și oceaniene). Forma, organizarea internă a unei unități de locuit depinde, printre altele, de funcția pe care o are structura grupului domestic care stă aici: camere sau etaje repartizate în funcție de generație (în cazul unei familii-matcă, de exemplu), încăpere mare comună unde se întrunesc, la masă, toți membrii familiei extinse (comunitățile *taisibles* din centrul Franței, *zadruga* de la slavii de sud), incinte cu o morfologie foarte diferită, în funcție de numărul de soții ale unui cap de familie (vezi, pentru Camerun, Béguin *et. al.*, 1952). Simbolizînd unitatea de apartenență socială, casa este prin excelență „locul" unde se află ilustrate mecanismele de alianță și de filiație: prin intermediul „alegerii" locuinței, prin intermediul regulilor și strategiilor care guvernează transmiterea acesteia; în fine, locuința și dependințele ei sînt, prin suprafața și forma lor, indicii sau semne ale statutului socio-economic al celor care o locuiesc (case de stăpîni, durate în piatră cioplită și cu deschizături repartizate simetric în lumea rurală franțuzească, hambare mari, decorate cu igname aparținînd celor aflați în fruntea satelor și a districtelor la melanezienii din insulele Trobriand etc.).

5) *Modalitățile de a concepe și locui spațiul domestic, ca expresii ale etosului unei societăți.* Fiecare cultură are un mod anume de a aborda categoriile public/privat, interior/exterior, închis/deschis; uneori prevalează o concepție „celulară" a casei și atunci majoritatea activităților se vor desfășura în spații comune; alteori prevalează o concepție „unitară", fiecare familie dispunînd de un cadru propriu, complet construit (Cresswell, 1976); uneori intimitatea este protejată cu străşnicie de eventualele priviri, prin ziduri exterioare oarbe (lumea islamică), alteori este doar sugerată, printr-o anumită atitudine (indienii yagua din Amazonia se izolează de viața colectivă întorcîndu-se cu spatele la casa mare comună); locuința poate fi împărțită în camere precis specializate sau, dimpotrivă, poate forma o unitate polivalentă. Aceste modalități de administrare a spațiului contribuie la o viziune ideală asupra confortului, care integrează, în proporții variind după societăți, umbra sau lumina, proaspătul sau uscatul, apropierea sau îndepărtarea dintre indivizi, un mobilier fix sau unul redus la minim.

6) *Legăturile simbolice pe care le fac societățile între cadrul construit și ansamblul credințelor și reprezentărilor lor.* Sînt legături manifestate prin practicile rituale care inaugurează construcția (sacrificiu, consacrarea limitelor), asigurîndu-i protecția (talismane fixate la deschizături pentru îndepărtarea influențelor malefice), dar mai cu seamă prin rețeaua de relații stabilite între cosmologie, mitologie, viziunea asupra lumii și configurația clădirilor: corespondența dintre forma locuinței și schemele simbolice ideale (orașul imperial Lunda din Africa Centrală, în formă de broască țestoasă — animal mitic; așezările indienilor pawnee din America de Nord, reproducînd pozițiile stelelor de pe cer etc.); atribuirea de valori contrastive părților casei: de sus și de jos, din stînga și din dreapta, din față și din spate (locuința kabilă din Africa de Nord, unde josul se opune susului, după cum întunericul se opune luminii, umedul uscatului, natura culturii etc.). În numeroase societăți, casa este concepută după imaginea cosmosului sau a unui corp mitic: cortul tuareg de formă sferică, după imaginea pămîntului și a bolții cerești; locuințele fali (în nordul Camerunului), unde stîlpul central, menit să unească cerul și pămîntul, este asociat simbolic cu penisul bărbatului și cu crocodilul mitic.

M

MADAGASCAR

Popoarele din Madagascar constituie dintotdeauna o enigmă etnologică. Încă din secolul al XVI-lea, vizitatorii străini au constatat că locuitorii acestei insule, situată în apropierea coastei africane, prezintă o cultură cu influențe sud-est asiatice. Limba, cu toată varietatea dialectelor vorbite în interiorul insulei, este dovada cea mai evidentă în acest sens: malgașa face parte din familia austro-asiatică și pare a fi foarte apropiată de unele limbi vorbite în insulele Borneo și Celebes. Influența Asiei de Sud-Est mai este perceptibilă și în religie sau în organizarea socială, ba chiar și în tipul fizic al locuitorilor. Amprenta africană se poate remarca îndeosebi în partea de sud, pe coasta orientală. Sistemul social și religios al populațiilor sakalava amintește de cel specific shona, din Zimbabwe.

Dacă dubla moștenire culturală este evidentă, nimic nu ne permite, în schimb, să precizăm data sosirii pe insulă a reprezentanților celor două curente migratoare, asiatic și african, nici să analizăm condițiile fuzionării acestora în ansamblul malgaș. Popoarele din Madagascar împărtășesc la ora actuală o cultură ce reprezintă sinteza celor două contribuții, predominante de la o regiune la alta.

Istoria a lăsat și urmele altor influențe exterioare asupra culturii malgașe. Este posibil ca data realizării primelor contacte cu lumea musulmană să se situeze undeva imediat după secolul al XI-lea. Colonii arabe au fost stabilite în diverse puncte de pe coastă, în epoci diferite; multe dintre acestea s-au dispersat atunci cînd portughezii, după ce au trecut de Capul Bunei Speranțe, i-au eliminat pe arabi din comerțul desfășurat pe Oceanul Indian. Dar relațiile cu lumea musulmană nu au fost întrerupte practic niciodată, iar din secolul al XVIII-lea nordul Madagascarului a întreținut legături strînse în special cu lumea arabo-swahili de pe coasta orientală a Africii.

Primele contacte cu Europa au loc în secolul al XVI-lea, dar nu sînt semnificative decît începînd cu secolul al XVIII-lea. Pirații și aventurierii europeni se stabilesc mai întîi pe coasta orientală și se vor amesteca în treburile interne ale numeroaselor „șefii" din regiune. Ca o reacție la aceste ingerințe, autohtonii se vor regrupa formînd confederația Betsimisaraka. În epocă, legăturile comerciale cu insulele Mauritius și Réunion erau în plină dezvoltare: Madagascarul exporta orez, vite și mai ales sclavi; obținea în schimb arme și monezi de argint. Aceste două tipuri de relații cu europenii vor duce la o instabilitate militară și politică crescîndă și vor favoriza crearea cîtorva regate importante.

Beneficiarul principal de pe urma acestei situații a fost un regat de dimensiuni reduse din centrul insulei, care a început să-și extindă puterea la finele secolului al XVIII-lea și să-și consolideze cuceririle, grație, printre altele, relațiilor fluctuante și complexe întreținute cu englezii sau, într-o mai mică măsură, cu francezii. Regatul Merina va domina cea mai mare parte a insulei pînă la înfrîngerea suferită în fața armatelor de invazie franceze, în anul 1895.

Merina, betsileo și alte cîteva popoare ocupă Podișul Central, unde practică forme diverse de agricultură bazate pe irigații. Sistemul lor de rudenie este bilateral, iar ei se constituie în grupuri cognatice puternic endogame, a căror identitate se formează prin

că determinismul magic nu este accesibil decît persoanei care se bucură de drept şi de putere asupra unor enunţuri şi gesturi manipulatorii legate de circumstanţe precise. În absenţa forţelor manipulate nu se poate vorbi de magie, ci doar de procedee. Adoptînd o asemenea perspectivă, Malinowski (1935) clasifică diversele funcţii ale magiei în funcţie de scopurile urmărite. Prin faptul că identifică modul în care tehnicitatea constituie trăsătura comună acestor operaţiuni disparate, el se desprinde de tradiţia intelectualistă. Evans-Pritchard (1937) a susţinut că, spre deosebire de ştiinţă, gîndirea magică – cel puţin la populaţia azande din Sudan – nu se preocupă atît de mecanismele producătoare de nenorociri, cît de autorul acestora şi de motivaţiile lui. Horton (1967) a arătat că, faţă de „gîndirea ştiinţifică”, bazată pe legături biunivoce de la cauză la efect, „gîndirea tradiţională africană” ar postula, pentru acelaşi efect, o serie permutabilă de entităţi cauzale „magico-religioase”: genii, morţi, descîntece, puteri magice.

În faţa acestor teze divergente, tributare ideologic şi care nu văd în culturile abordate decît prea puţine caractere comune fenomenelor zise magice, unii autori (Beattie, Firth, Lienhardt, Nadel) au propus operarea unei deconstrucţii a noţiunii de „magie”. Aşa au procedat şi Crick în cazul vrăjitoriei, Lévi-Strauss pentru totemism sau Needham pentru înrudire.

O artă sui generis

Lévi-Strauss (1962) a facilitat ieşirea din cadrele ideologiei evoluţioniste: în interiorul unei culturi date, practicile numite magice dau seamă de felul cum este ordonat universul. Frazer (1922) făcuse distincţia între magia *homeopatică* sau *imitativă* („tot ce se aseamănă se adună”) şi magia *contagioasă* („obiectele care s-au aflat pentru un timp în contact unele cu altele continuă să interacţioneze şi de la distanţă”). S-ar putea spune că Lévi-Strauss eliberează aceste noţiuni din graniţele lor substantivizate, prin distincţia dintre operaţiunile metaforice şi operaţiunile metonimice (Lévi-Strauss, 1962).

În mod analog, unii autori (Beattie, Skorupski) privilegiază funcţia operativă sau expresivă, dar non-referenţială, a magiei. Considerînd că magia este mai apropiată de artă decît de ştiinţă, aceştia nu mai caută în ea o logică, o cauzalitate, ci o supun unei hermeneutici: practicile magice nu trebuie interpretate din perspectiva funcţiei sau structurii lor socio-economice, ele semnifică în sine ceea nu are sens sau nu este explicabil. Pentru a descoperi inclusiv funcţiile latente ale practicilor magice şi a le înţelege eficacitatea *sui generis*, analize cum ar fi aceea a lui Tambiah (1973) se bazează pe o transpunere a teoriei actelor de vorbire elaborată de Austin şi Searle. Ca act de vorbire ilocutor, practica magică este eficace tocmai pentru că enunţă sau operează (făcătură, înfigerea unui cui într-o statuetă, ruperea unei fotografii etc.).

Magia este mai mult un sistem de gîndire decît o formă de comunicare sau de semnificare. Ea ţine totodată, şi poate că înainte de orice altceva, de procesele cognitive primare ce ne caracterizează emoţiile şi experienţele corporale neverbalizate, de structurile afectivităţii (Bachelard). Experienţele corporale şi afective sînt transpuse metaforic în domeniul forţelor sociale şi al celor mai importante evenimente din viaţă; astfel, ele alimentează reprezentările şi practicile magice. J. Favret-Saada (1977) propune un demers nou, abandonînd orice conceptualizare străină de discursul vrăjitorului din pădurile din vestul Franţei, pentru a nu da seamă decît de modalităţile prin care se autosemnifică forţele şi practicile magice: acestea transformă obiectul de referinţă şi acţionează asupra „clientului” vrăjitorului, pretinzînd totodată că nu acţionează decît asupra obiectului discursului, anume asupra „forţelor”.

R. DEVISCH

● EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford. – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris. – FRAZER J.G., 1900, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vol., Macmillan, Londra. – HALLPIKE C., 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Clarendon Press, Oxford. – HORTON R., 1967, „African Traditional Thought and

Western Science", în *Africa*, 37 : 50-71, 155-187. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris ; 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MALINOWSKI B., 1935, *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974). – MAUSS M., HUBERT H., 1902-1903, „Esquisse d'une théorie générale de la magie", în *L'Année Sociologique*, 7. – SCHOPENHAUER A., 1836, *Über den Willen in der Natur*, Frankfurt (trad. fr. *De la volonté dans la nature*, PUF, Paris, 1969). – TAMBIAH S., 1973, „Form and Meaning of Magical Acts : A Point of View", în R. Horton, R. Finnegan (ed.), *Modes of Thought : Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, Londra : 199-229. – THOMAS K., 1971, *Religion and the Decline of Magic : Studies in Popular Beliefs in Sixteenth – and Seventeenth – Century England*, Weidenfeld & Nicholson, Londra.

MAINE Henry James Sumner

Născut în 1822 la Jersey, jurisconsult și universitar, om de stat și istoric al dreptului, Henry James Sumner Maine poate fi considerat fondatorul sociologiei și antropologiei juridice. El aparține generației de gînditori victorieni care au modificat profund ideile și metodele referitoare la înțelegerea liantului social. După studii clasice încheiate strălucit la Henley-on-Thames, iar apoi la Cambridge, ocupă din 1847 catedra de drept civil de la Universitatea din Cambridge. Trei ani mai tîrziu, chemat în baroul (*Bar*) din Londra, va face carieră de jurnalist specializat în afaceri internaționale, cu precădere americane. Susține conferințe despre dreptul roman și se impune astfel ca specialist în filosofia juridică. Publicarea volumului *Ancient Law* din 1861 îi va consacra reputația ; în același an este numit Legal Member of Council în India. Între 1862 și 1869, Maine se află în Calcutta, unde exercită înalte responsabilități pe lîngă cabinetul viceregelui, avînd o influență directă asupra legislației indiene din epocă. În 1864 este numit vicecancelar al Universității din Calcutta. Ulterior va ocupa o catedră de jurisprudență la Oxford, înainte de a i se atribui un scaun în Biroul Consiliului Indian de la Londra. Moare la Cannes, în 1888.

Pornind de la ideea că în primele forme de organizare socială dreptul este inseparabil de religie, Maine arată în *Ancient Law* că responsabilitățile sînt colective și că modelul familiei patriarhale definește legături de rudenie agnatice, perpetuate prin rituri solemne și întruchipate într-o proprietate unitară indiviză. Disoluția treptată a acestui model și a acestor legături, emergența individului ca personalitate legală explică tranziția – condensată în formula celebră *from status to contract* – prin care se caracterizează ascensiunea societăților orientate spre un progres al autonomiei dreptului. La această tipologie a formelor sociale se adaugă, în plan politic, concepția unei suveranități diferențiate în trei etape : tribală, universală, teritorială, pe care Maine le pune în legătură cu stadiile succesive ale istoriei sociale. Primele sale conferințe, publicate în 1871 sub titlul *Village Communities of the East and West*, reiau mai multe teme anunțate în *Ancient Law* și constituie primul studiu sistematic asupra evoluției lente, specifice societății rurale a castelor. Afirmînd că o mare parte din Europa supraviețuiește încă în India, Maine nu a enunțat doar ideea identificării zonelor îndepărtate cu trecutul, recurentă în întregul evoluționism social din secolul al XIX-lea : el intenționa să demonstreze că analiza societății indiene era necesară pentru a înțelege istoria dreptului occidental. Acestei demonstrații îi sînt consacrate două lucrări, publicate în 1875 : *Lectures on the Early History of Institutions* și *The Effects of Observation of India on Modern European Thought*. Aici el schițează un proiect de știință socială comparată, punînd astfel bazele studiilor indo-europene. În pofida reacțiilor critice stîrnite de darwinismul social încarnat de Taylor, Morgan și el însuși, Maine va influența întreaga sociologie germană, franceză și americană, toate datorîndu-i conceptul de „opoziție tipologică". Morgan îl va utiliza pentru a face distincția dintre *societas* și *civitas*, Tönnies pentru definirea termenilor *Gemeinschaft* și *Gesellschaft*, Durkheim, în fine, pentru formularea opoziției dintre *solidaritatea organică* și *solidaritatea mecanică*. În antropologie, Redfield și

Lowie preiau mult din concepţia sa, iar recenta creştere a interesului pentru studierea rolului istoriei în diferenţierea modelelor culturale dovedeşte permanenţa influenţei sale.

J.-C. GALEY

► 1861, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, John Murray, Londra. 1871, *Village Communities in the East and West*, John Murray, Londra. 1875, *Lectures on the Early History of Institutions*, John Murray, Londra; *The Effects of Observation of India on Modern European Thought*, John Murray, Londra. 1883, *Dissertation on Early Law and Custom*, John Murray, Londra. 1885, *Popular Government*, John Murray, Londra. 1888, *International Law*, John Murray, Londra.

● BOHANNAN P., 1963, *Social Anthropology*, Holt, New York. – DUMONT L., 1966, „The Village Community from Munro to Maine", în *Contributions to Indian Sociology*, IX: 17-32, Mouton, Paris. – FEAVER G., 1969, *From Status to Contract: A Biography of Sir Henry Maine*, Longmans, Londra. – GRAND DUFF M.E., 1892, *Sir Henry Maine: A Brief Memoir of His Life, with Some of His Indian Speeches Selected and Edited by Whitley Stokes*, J. Murray, Londra. – REDFIELD R., 1950, „Maine's *Ancient Law in the Light of Primitive Societies*", în *Western Political Quartely*, II: 574-579. – THORNER D., 1951, „The Comparative Method of Sir Henry Maine", în H. Ausubel, J.B. Brebner, E.M. Hunt (ed.), *Some Modern Historians of Britain*, The Dreyden Press, New York.

MALINOWSKI Bronislaw Kaspar

Născut la Cracovia (Polonia) în 1884, Bronislaw Kaspar Malinowski adoptă mai întîi o formaţie de matematician şi de fizician. După ce îşi obţine doctoratul, în 1908, se întoarce spre etnologie. În 1910 se stabileşte în Marea Britanie, unde urmează cursuri la London School of Economics şi, astfel, ajunge să-i cunoască pe C.G. Seligman, A.R. Radcliffe-Brown şi E. Westermarck. Sub influenţa acestuia din urmă redactează, pornind de la sursele scrise disponibile, o lucrare pe tema *Familia la aborigenii din Australia* (1913). Cu ajutorul lui Seligman efectuează, în 1914, prima dintr-o serie de trei misiuni etnografice în Noua Guinee şi petrece cîteva luni la populaţia mailu din sud-estul insulei, înainte de a întreprinde cercetări în arhipelagul Trobriand; acestea vor avea loc în perioada 1915-1918. Esenţialul lucrărilor sale anterioare anului 1935 se bazează pe rezultatele înregistrate acum. Toate sînt tributare unei concepţii specifice a funcţionalismului, susţinută de Malinowski pînă la sfîrşitul vieţii sale, prin scrieri teoretice în care îşi explicitează şi elaborează principiile. În 1938 se stabileşte în Statele Unite unde coordonează seminarii la Universitatea Yale. Moare în 1942, la New Haven.

La cîteva decenii după moartea lui Malinowski, foarte puţine aspecte din opera sa au mai rămas necontroversate. Printre acestea se numără modul cum defineşte el o tehnică intensivă de cercetare „pe teren" şi aplicarea exemplară a acesteia la etnografia societăţilor trobriandeze; ambele îi asigură posteritatea, prin faptul că marchează o îndepărtare definitivă de lucrările contemporanilor săi. În întîmpinarea tezelor de inspiraţie evoluţionistă sau difuzionistă dominante în contextul ştiinţific de la începutul secolului, Malinowski, respingînd validitatea oricărei istorii conjuncturale, vede în analiza sincronică a sistemelor de acţiune obiectul privilegiat al antropologiei sociale. El afirmă necesitatea metodologică de a institui această disciplină pe o bază experimentală şi îi fixează principiile. O şedere prelungită în cadrul societăţii studiate şi stăpînirea limbii vernaculare – vizînd mai cu seamă depăşirea pragului informatorilor specializaţi – sînt astfel preconizate ca mijloace indispensabile pentru însuşirea cît mai deplină a complexităţii unei „tradiţii vii şi lucrătoare". În monografiile sale din 1916, 1922 şi 1935, ritmul alert al descrierilor, diversitatea abundentă a datelor prezentate în ramificaţiile şi variaţiunile lor, preocuparea pentru detaliu semnalează desprinderea de stilul cu tonalităţi de muzeu, specific demersurilor etnologice din epocă. Mai mult, Malinowski dă dovadă şi de originalitate teoretică. Grija lui de a scoate la iveală pluralitatea faptelor observate, în contextul lor, se sprijină pe postulatul că toate aceste fapte trebuie să aibă un sens unele în raport cu altele. Sarcina etnografului, explică el,

caută într-o construcţie permanentă prin care încearcă să lege între ele datele izolate și să le studieze coerenţa. Cu aceasta se ocupă, de pildă, în studierea fenomenului *kula* (1922), arătînd că nu putem înţelege funcţionarea schimburilor intertribale independent de instituţia „șefiei", de modul de organizare a muncii și a tehnologiei, de reprezentările referitoare la credinţe și la mitologie, de valorile sociologice asociate prestigiului și abundenţei, de datele lingvistice relative la incantaţiile rituale etc.

Prin identificarea legilor generale ce guvernează integrarea în sisteme de elemente aparent eterogene, Malinowski, dincolo de cazul societăţilor din Trobriand, definește schema de interpretare prin compararea societăţilor și înţelegerea „culturii" ca fenomen universal. În mod fundamental, acest demers este inspirat prin aceea că va susţine mereu o miză știinţifică majoră : elucidarea raportului dintre componentele socio-culturale și motivaţiile lor individuale. Potrivit unuia dintre principalele sensuri care îi sînt atribuite, termenul de „cultură" desemnează totalitatea integrată pe care o formează diversele instituţii ale unei culturi și care asigură, împreună cu condiţionarea membrilor acesteia, transmiterea modelelor dobîndite.

Ideea unei coerenţe organice a culturii îl determină pe Malinowski să desprindă importanţa noţiunii de „context", pe care o împinge la extrem, și să înţeleagă interdependenţa faptelor sociale ca pe o expresie a necesităţii lor funcţionale. Dacă un fapt nu devine inteligibil decît în cadrul relaţiilor de solidaritate cu alte fapte, în cadrul întregului cultural, atunci recunoașterea existenţei acestuia echivalează cu a-i postula o finalitate practică. Conform unei astfel de viziuni utilitariste, care atribuie unei realităţi particulare o funcţie necesară – raţiune de a fi și, totodată, consecinţă a ei –, scopurile implicate nu sînt nimic altceva decît necesităţi. Teoria elaborată de Malinowski în acest sens (1931 și 1944) distinge între „necesităţi elementare" – biologice, universale și preculturale – și „necesităţi derivate" – induse prin procesul de adaptare, impunînd un nou tip de determinism asupra comportamentelor umane și caracterizînd cultura ca pe un mediu secundar vital. Din această perspectivă, a explica funcţia unui fapt social înseamnă a arăta prin ce anume satisface el una dintre aceste necesităţi, ca imperativ pentru supravieţuirea comunităţii și perpetuarea culturii. Dintr-un punct de vedere occidental, o asemenea perspectivă presupune degajarea raţionalităţii. Așa se întîmplă cu magia, care, chiar dacă nu rezidă într-o cunoaștere știinţifică verificată, este raţională prin faptul că exercită un efect regulator asupra afectivităţii și satisface o nevoie de optimism și de armonie (1931 : 639-640, 1935 : 457-458, 1944 : 198-200, 1948 : 90). Ea are ca funcţie integrarea culturii – în pofida piedicilor, cum ar fi miturile, cartele și barierele tradiţiei – cu religia, ca garant al stabilităţii grupurilor sociale (1931 : 640, 1944 : 174, 1945 : 82, 1948 : 54, 144, 146).

Obișnuinţa de a reda totul în termeni operaţionali explică propensiunea lui Malinowski de a face din economie baza întregului social și de a elimina tot ceea ce, în opoziţie cu „realitatea" faptelor, nu ţine prin sensul său decît de un „ideal" ; el va evidenţia limitele contribuţiei sale și ale viziunii asupra schimbărilor sociale, în critica psihanalizei freudiene (1927). Malinowski abordează schimbările sociale numai din perspectiva unei etnologii aplicate, preconizînd cercetarea unor interese comune albilor, agenţi ai evoluţiei pentru că provin dintr-o cultură mai elevată, și negrilor, reprezentanţi ai unei culturi esenţial pasive și conservatoare (1945). Caracterul mărginit al teoriilor sale justifică creditul scăzut care li se acordă astăzi. La origine, ele provin totuși din punctul de vedere hotărît pragmatic, de unde autorul lor își va inspira demersul etnografic novator. Acestuia, marcat la Malinowski de nevoia de autenticitate și de înţelegere totală, îi datorăm parţial eliberarea etnologiei de „miturile" – evoluţioniste și difuzioniste – care o sclerozau la începutul secolului, deschiderea disciplinei pentru investigarea unor domenii mai mult sau mai puţin explorate ca obiecte de studiu antropologic (tehnologie, sexualitate, lingvistică, drept cutumiar) și angajamentul durabil în reflecţia asupra unor noţiuni precum aceea de „context", „valoare economică" sau „reciprocitate".

M. JEUDY-BALLINI

► 1963 (1913), *The Family among the Australian Aborigenes : A Sociological Study*, Schocken Books, New York. 1916, „Baloma : the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, t. XLVI : 353-430 (reprodus în *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York, 1954). 1960 (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). 1961 (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1963 (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, World Publishers Company, Cleveland (Ohio) – New York (trad. fr. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, Paris). 1962 (1929), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia : An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, Harcourt, New York (trad. fr. *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris, 1930). 1931, „Culture", în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. III-IV, New York : 621-646. 1966 (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974). (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). 1961 (1945), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Ed. by Phyllis M. Kaberry, Yale University Press, New Haven (Conn.) – Londra (trad. fr. *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*, Payot, Paris, 1970). 1954 (1948), *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Doubleday, New York.

● FIRTH R. (ed.), 1963, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – PANOFF M., 1972, *Bronislaw Malinowski*, Payot, Paris.

MANA

În 1881, misionarul și lingvistul R.H. Codrington analiza un concept religios fundamental pentru estul melanezian, *mana*, vector difuz de putere spirituală sau de eficacitate simbolică, presupus a caracteriza obiecte și persoane. El explica în raportul inițial că „noțiunea vehiculată prin această vocabulă [...] este vagă, iar originea acestei puteri nu este, după cîte se pare, foarte clar conturată în mintea indigenilor". După zece ani de corespondență cu Marett și cu alți teoreticieni ai religiei primitive, analizele lui Codrington (1891) au devenit mai precise : *mana* îi apărea acum ca „o *putere de influență* atașată unor persoane sau obiecte", vehiculată de fantome și de spirite.

Evoluționismul cultural, care căuta în totemism și în animism formele originare ale religiei primitive, a plasat *mana* în centrul dezbaterilor antropologice. Dovezile lingvistice și etnografice conform cărora *mana* ar fi prezentă atît în Melanezia, cît și în Polinezia, extrase mai ales din dicționarul comparativ al lui Treager, au stîrnit curiozitatea unor teoreticieni precum Lehmann, Marett sau Mauss. Cu mult înainte de a se fi reunit la un loc mai multe date etnografice solide, *mana* era deja înțeleasă în discursul antropologic ca un fel de vehicul de forță spirituală, pe care Handy (1927) o compara cu electricitatea, iar Fox (1924) cu un fluid impalpabil în care ar fi cuprinse obiectele respective. Primele analize ale lui Codrington lăsau totuși să transpară unele dificultăți.

H. Hubert și M. Mauss (1902-1903 : 108) scriau : „*Mana* nu este doar o forță, o ființă, ci este și o acțiune, o calitate și o stare. Cu alte cuvinte, termenul este în același timp un substantiv, un adjectiv și un verb. Se spune despre un obiect că este *mana*, pentru a spune că el are această calitate ; aici, cuvîntul este un soi de adjectiv [...]. În concluzie, cuvîntul subsumează o multitudine de idei pe care le desemnăm prin expresii cum ar fi puterea vrăjitorului, calitate magică a unui obiect, lucru magic, ființă magică, a avea putere magică, a fi descîntat, a acționa magic". Dar, pînă la urmă, ambiguitatea nu a fost rezolvat pe baza unei clarificări etnografice, ci printr-o convenție terminologică : în mod fundamental, *mana* a devenit un substantiv.

Dezbaterea antropologică asupra religiei primitive a făcut uz cu regularitate de termenul *mana* pentru a ilustra (cu ajutorul conceptelor nord-americane paralele

de *manitu* şi *orenda*) ideea unei calităţi abstract
supranaturale pe care se sprijină acţiunea omenească,
a trecut astfel în metalimbajul antropologic. Hubert şi
mana un loc de prim-plan în primul lor eseu despre
Durkheim, în interpretarea sa asupra religiei austral
aşa cum o descrisese Codrington, se regăsea *in nuce* î
C. Lévi-Strauss, în prefaţa sa la antologia de ese
pentru o semnificaţie încă mai generală a conceptulu
surile ca ţinînd de „o formă a gîndirii universale şi
simboluri culturale fundamentale, în măsura în care a
semantic o „valoare simbolică zero", după modelul „fon
ca *truc* sau *machin* din limba franceză (rom. fam. „
înseamnă nimic şi poate, deci, semnifica orice. Interpr
mai departe de P. Boyer (1986), care analizează *mana*
telor vide" abstracte, ale căror proprietăţi ţin totuşi d
În pofida teoretizărilor generale, bazate îndeosebi p
mentele empirice ale acestor interpretări sînt fragile.
(Insulele Solomon, partea occidentală), Fiji şi Tonga a
limbile oceaniene, *mana* este în general un verb căruia
un remediu sau o acţiune magică reuşită este *mana*
mana din Polinezia a fost clarificat de Firth, în arti
Tikopia (1940). Hogbin (1936 : 245) vorbeşte despre ati
din Guadalcanal (Insulele Solomon): „Nimeni nu ştie
(= *mana*) şi nimeni nu-şi pune această întrebare". Cîn
(Insulele Solomon), Keesing (1982) evidenţiază la rî
acestui concept, verb de stare asociat ideii de eficacit
incantatorie de rugăciune : *mana-ise* „*mana* pentru n
R. Keesing (1984) s-a preocupat de evidenţierea, b
grafice, a unei scheme semantice care se regăseşte în
cuvîntului *mana* şi a derivatelor acestuia cum ar
„a fi eficace", „a fi puternic", „a fi realizat", utilizat î
eficacitatea remediilor, a magiei şi, mai general, pentr
2) verb utilizat adeseori cu sufix tranzitiv în rugăciun
spiritelor: „binecuvîntează", „susţine", „fă să fie efi
limbi folosesc aici un sufix cauzal); 3) substantiv („e
„binecuvîntare", „putere"). În plus, în unele limbi oce
unui sufix sau al unui prefix, substantiv postverbal de
a acţiune pe cale de a se săvîrşi (*mana*-izare).
În opinia lui Keesing (1984, 1985), observatorii eu
sistematizare, în faţa unor religii pragmatice preocu
interpretarea retrospectivă a semnelor lumii vizibile
lumii invizibile. O a doua sursă de eroare a constat în
tionale un conţinut metafizic ce părea de la sine înţ
erorile de traducere şi de interpretare comise de etno
Melanezia orientală, două generaţii de etnografi au î
de stare tranzitiv, dar l-au tradus ca şi cum ar fi fost v
cita în acest sens exemplul frapant al unui locuitor di
antropologia la Universitatea din Sydney şi traducea
„fă ca vorbele mele să fie *mana*" prin : „dă *mana* cuv
În multe regiuni, problema semnalată aici este
misiunile de creştinare, traducerile convenţionale a
fără a mai vorbi de ortodoxia antropologică şi de i
suprapună deja ideile indigene cu un strat atît de den
termenului sînt iremediabil uitate. Spre exemplu,

termenul *mana* era folosit foarte rar sub formă de substantiv; substantivul *mana* nu se referea nici la o putere supranaturală, nici la sacralitatea căpeteniilor, ci la condițiile și la auspiciile în special meteorologice. *Mana* era folosit cel mai adesea în forma unui verb de stare marcînd eficacitatea, autenticitatea, împlinirea: Hocart observă că *mana*, după o rugăciune, evocă un „amin". Or, după 130 de ani de utilizare biblică și antropologică, *mana* a ajuns să însemne puterea lui Dumnezeu și sacralitatea căpeteniilor.

R. KEESING

● BOGESI G., 1948, „Santa Isabel, Solomon Islands", în *Oceania*, XVIII (3): 208-232. – BOYER P., 1990, *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge. – CODRINGTON R.H., 1881, „Religious Beliefs and Practices", în *Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, X; 1891, *The Melanesians : Studies in Their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford. – FIRTH R., 1940, „The Analysis of Mana : An Empirical Approach", în *Journal of the Polynesian Society*, 49. – FOX C.E., 1924, *The Threshold of the Pacific : An Account of the Social Organisation, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands*, Kegan Paul, Londra. – GUDGEON T.W., 1885, *History and Doings of the Maori from 1820 to 1840*, Brett, Auckland. – HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu. – HOGBIN H.I., 1936, „Mana", în *Oceania*, VI (3): 241-274. – HUBERT H., MAUSS M., 1902-1903, „Esquisse d'une théorie générale de la magie", în *L'Année Sociologique*, VII: 1-146. – KEESING R., 1982, *Kwaio Religion : The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, Columbia University Press, New York; 1984, „Rethinking Mana", în *Journal of Anthropological Research*, 40 (1): 137-156; 1985, „Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation", în *Journal of Anthropological Research*, 41 (2): 201-217. – LÉVI-STRAUSS C., 1951, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

MARCAJ CORPORAL

Marcajul corporal cuprinde un număr mare de practici, prin intermediul cărora se modifică starea naturală a corpului, conform unor reguli specifice fiecărei societăți: deformare (alungirea craniului sau a gîtului, comprimarea picioarelor), găurirea lobului urechilor, a buzelor, nărilor sau septului nazal pentru a se introduce diverse elemente de podoabă, extragerea sau tăierea dinților, ablația (a degetelor, falangelor, clitorisului, prepuțului), scarificarea (incizie superficială a epidermei avînd ca rezultat o cicatrice), tatuajul etc. În pofida caracterului lor temporar, coafurile și picturile corporale trebuie incluse și ele în categoria mărcilor corporale.

Diversele operațiuni enumerate mai sus sînt efectuate într-un context ceremonial, în general în timpul riturilor de trecere referitoare la modificarea de stare sau de statut a unui individ: naștere, pubertate, inițiere, căsătorie, moarte etc.

Marcajul corporal permite ansamblului unei colectivități, ca și fiecăruia dintre membrii acesteia, să exprime specificul unei identități colective sau individuale: prin intermediul său, persoana își manifestă apartenența la o etnie, la un sat, la un clan, la o familie, la o castă etc., precum și locul care îi revine în viața rituală (grad sau tip de inițiere, afiliere la un cult etc.). Dacă este adevărat că tuturor formelor de marcaj li se poate atribui aceeași valoare, și anume cea de identificare, nu mai puțin adevărat este că unele, precum scarificările, tatuajele sau picturile corporale țin în general de un cod precis. Desenele efectuate pe piele pot fi adeseori descompuse în semne cu un caracter simbolic, ținînd de două tipuri de interpretare complementare (ceea ce este uneori valabil și pentru alte intervenții asupra corpului): pe de o parte ele transcriu anumite date ale organizării sociale și religioase, pe de altă parte reprezintă ființe, obiecte, locuri sau evenimente care au un sens pentru societatea respectivă.

Marcajul corporal are o funcție estetică: astfel, se poate vorbi despre prelucrarea corpului ca despre prelucrarea lemnului, a metalului, a cuprului etc. Un stil comun poate caracteriza „producțiile" corespondente, în pofida diversității de tehnici și de

raporturi: la populaţiile maori (Noua Zeelandă) sau la cele din Insulele Marchize, desenurile şi împletiturile tatuajelor se regăsesc în decorarea obiectelor. La alte popoare, unde fabricarea obiectelor materiale este puţin abundentă, marcajul corporal poate avea un loc predominant în activitatea artistică: scarificarea la populaţiile bwaba (Burkina Fasso), nuba (Sudan) şi la aborigenii australieni, cunoscuţi şi pentru picturile lor corporale foarte elaborate.

M. COQUET

BOHANNAN P., 1956, „Beauty and Sacrification amongst the Tiv", în *Man*, 56: 117-121. – FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, Gerald Duckworth, Londra. – FIELD H., 1958, *Body-Marking in Southwestern Asia*, t. XLV, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1. – HANDY W.C., 1922, „Tattooing in the Marquesas", în *Bulletin of the Bernice P. Bishop Museum*, Krauss reprint, 1971. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, „Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – MARCY G., 1930, „Origine et signification des tatouages des tribus berbères", în *Revue de l'histoire des religions*, 102: 13-65. – STRATHERN A., M., 1971, *Self-decoration in Mount Hagen*, Gerald Duckworth, Londra. – TEIT J.A., 1927-1928, „Tattooing and Face and Body Painting of the Thompson Indians of British Columbia", în BOAS (ed.), *45th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington DC.

→ *Podoabă*

MAREA BRITANIE. Antropologia britanică

Tradiţia britanică în antropologia socială urcă pînă prin anul 1860, cînd mai mulţi autori, care ulterior vor forma o şcoală, încep să publice lucrări referitoare la societatea şi cultura „primitivă". În 1859, apariţia celebrei opere a lui Darwin, *Originea speciilor*, va însemna realizarea unei referinţe teoretice necesare acestui interes, pe atunci nou, chiar dacă „evoluţionismul", aşa cum se propovăduia în epocă, era în realitate destul de îndepărtat de ipoteza pe care o sugera Darwin. Majoritatea acestor primi antropologi se situau de fapt în linia neolamarckianismului, împărtăşind ideea oarecum naivă cum că instituţiile socio-culturale ale omenirii ar progresa de-a lungul unei axe determinate.

Două mari probleme reţin atenţia acestor pionieri. Cea dintîi este legată de istoria şi dezvoltarea a ceea ce se numea pe atunci domeniul „instituţiilor civile": familia, proprietatea privată, dreptul şi statul. Acest teren de cercetare îi va atrage în special pe jurişti, cum ar fi H.J.S. Maine, J.F. MacLennan şi L.H. Morgan din Statele Unite. Cea de-a doua, ai cărei principali reprezentanţi sînt E.B. Tylor şi J. Lubbock, vizează studiul fenomenelor şi ideilor religioase, al limbajului şi tehnologiei, care constituiau în vremea respectivă domeniul de aplicaţie pentru ideea de progres intelectual. Maine credea că descoperise originea instituţiei sociale în familia patriarhală, spre deosebire de MacLennan, care punea un accent mai mare pe anterioritatea filiaţiei matriliniare şi pe poliandrie, ca formă primară a căsătoriei: societăţile s-ar fi organizat în clanuri exogame, iar familia nu ar fi început să se contureze decît într-un stadiu tîrziu al evoluţiei umane.

Tylor considera „animismul" forma originară a religiei şi îl definea ca fiind un cult închinat unor obiecte inanimate şi unor specii naturale. MacLennan a făcut legătura între această idee şi propria sa teorie cu privire la originile sociale, fondînd astfel ceea ce el a decis să numească modelul „totemic", conform căruia societăţile arhaice s-ar fi constituit în jurul clanurilor matriliniare exogame, fiecare venerînd cîte un strămoş-totem. Toate eforturile antropologilor britanici de la finele secolului al XIX-lea au condus astfel la aprofundarea conceptului de „totem". În fine, J.G. Frazer a conferit „totemismului" valoarea unui instrument universal pentru înţelegerea religiilor, mergînd pînă la aplicarea lui în studiul creştinismului.

Doar în ultimii ani ai secolului se va ridica o nouă generaţie de etnologi, alcătuită din personalităţi cu formaţie în ştiinţele naturii, care vor întreprinde cercetări pe teren, în special în Melanezia şi în Australia. Prima expediţie va avea ca destinaţie strîmtoarea

Torres, fiind organizată în 1898 de Universitatea din Cambridge sub conducerea lui A. Haddon, neurolog, şi W.H.R. Rivers, psiholog; lucrările lor vor inspira o nouă generaţie de antropologi.

Rivers se desprinde de evoluţionism şi, sub influenţa etnologilor germani, pune accentul pe noţiunea de „difuziune". În opera sa principală, *The History of Melanesian Society* (1914), el caută să interpreteze prezenţa diferitelor instituţii melaneziene legate de căsătorie prin existenţa mai multor migraţii succesive, justificînd prin aceasta specificul compozit al populaţiilor studiate.

Discipolul cel mai cunoscut al lui Rivers este, fără îndoială, A.R. Radcliffe-Brown. Evident inspirate de Rivers, preocupările lui Radcliffe-Brown au cunoscut o reorientare considerabilă sub influenţa lui É. Durkheim şi M. Mauss, atingînd chiar un anumit determinism sociologic. Specializat în studiul sistemelor de rudenie, el nu se ocupă atît de originea acestora, cît de relaţiile lor cu organizarea socială. Opera sa *The Social Organization of Australian Tribes* (1931) demonstrează că toate sistemele de rudenie ale aborigenilor australieni pot fi reduse la două mari tipuri; el realizează astfel o sinteză remarcabilă, pornind de la o cantitate impresionantă de fapte etnografice.

Dar antropologia juca, deocamdată, un rol secundar în expediţiile lui Rivers şi ale discipolilor acestuia. Abia în anul 1915, un tînăr antropolog de origine poloneză, lucrînd la London School of Economics, va alcătui un proiect pentru o cercetare intensivă şi de lungă durată ce urma a fi efectuată asupra unei comunităţi definite. Studierea insulelor Trobriand, realizată între anii 1915 şi 1918 de către B. Malinowski, inaugurează o nouă metodă de teren în abordarea realităţilor sociale cotidiene, imposibil de epuizat doar prin cercetarea sistemelor formale şi normative. Malinowski era convins că pentru a înţelege cu adevărat ceea ce se întîmplă într-o societate este necesar să-i înveţi mai întîi limba, iar apoi să-i împărtăşeşti modul de viaţă.

Totuşi, metodele de cercetare propuse de Malinowski se bazau pe consideraţii teoretice. El credea, mai întîi, că antropologii trebuie să acorde importanţă în primul rînd comportamentelor şi faptelor şi mai puţin informaţiilor referitoare la diverse reguli şi principii. Ceea ce fac oamenii este întotdeauna diferit de ceea ce spun că fac şi mult mai important. În acelaşi timp, el credea că faptele oamenilor dau sens societăţii sau, cu alte cuvinte, că activităţile cotidiene sînt coerente şi pot fi înţelese dacă ne raportăm la utilitatea lor. Fiecare instituţie îndeplineşte o funcţie şi se pune în slujba unui scop. Actele individuale sînt călăuzite de interese personale şi conştiente.

Influenţa lui Malinowski asupra antropologiei sociale britanice a fost enormă. Ea s-a răspîndit prin intermediul publicaţiilor acestuia, dintre care cităm *Argonauts of the Western Pacific* (1922) şi *Coral Gardens and Their Magic* (1935). Prin faptul că a predat la London School of Economics între 1924 şi 1938, el a reuşit să formeze o nouă generaţie de cercetători. Perspectiva sa a căpătat denumirea de „funcţionalism". Cîţiva dintre elevii lui Malinowski, influenţaţi şi de Radcliffe-Brown, au dezvoltat ulterior o antropologie de inspiraţie durkheimiană. Acesta a fost mai cu seamă cazul lui E.E. Evans-Pritchard şi al lui M. Fortes, care s-au evidenţiat prin elaborarea unui model politic de societăţi lipsite de stat, bazat pe noţiunea de „ascendenţă segmentară", aplicaţiile acestui model extinzîndu-se asupra întregului africanism. Conform acestui model, majoritatea societăţilor africane sînt constituite pe baza unei diviziuni sociale în grupuri ale căror interacţiuni fondează organizarea politică. Descendenţa (*descent*), ca relaţie cu un strămoş comun pe linie masculină sau pe linie feminină, se opune filiaţiei (*filiation*), ca reţea de rudenie construită pornind de la un individ şi de la cei doi părinţi ai acestuia. Caracterul abstract al modelului şi prioritatea atribuită organizării sociale, concepută ca sistem de relaţii între grupuri, au stîrnit critici dintre cele mai dure din partea malinowskienilor care, alături de A.I. Richards sau de R. Firth, continuau să atribuie individului rolul de actor social principal. Dar pentru colegii lor din străinătate, care nu vedeau în această polemică decît reprezentanţi ai aceleiaşi şcoli, divergenţele dintre elevii lui Malinowski şi discipolii lui Radcliffe-Brown erau imperceptibile.

funcţionalismul” devenise deja sinonim cu antropologia britanică. Este adevărat că înţelegeau să accepte importanţa metodologică a misiunilor de lungă durată, îşi conduceau cercetările de teren conform aceluiaşi principiu al „observaţiei participative” şi erau la fel de preocupaţi de analize în cadrul cărora prioritar rămînea studiul sistematic al comportamentelor şi instituţiilor.

În deceniile care au precedat şi au urmat celui de-al doilea război mondial, antropologia socială britanică şi-a atins deplina maturitate. Figurile sale marcante publică o serie impresionantă de monografii în care se combină o profundă experienţă de teren, o grijă extremă pentru fiecare detaliu semnificativ şi analize teoretice foarte riguros elaborate. Consemnăm îndeosebi: *We, the Tikopia* a lui Firth (1936); *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) şi *The Nuer* (1940) ale lui Evans-Pritchard; *Land, Labour and Diet* a lui A.I. Richards (1939). Calitatea materialului etnografic prezentat impunea respect chiar şi celor care nu considerau teoria ca acceptabilă. Dintre cele mai frumoase descrieri le cităm pe ale africaniştilor Fortes, M. Gluckman, H. Kuper, G. Lienhardt, S.F. Nadel, I. Schapera, V.W. Turner şi M. Wilson. Cercetările lor au fost finanţate în special de International African Institute din Londra, de Rhodes-Livingstone Institute din Rhodesia de Nord, în special în epoca cînd Gluckman a fost director. În 1946 a fost creată Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Asociaţie profesionistă, ASA reunea antropologii din Marea Britanie şi din Commonwealth. Sub egida acesteia se organizează întruniri anuale şi se menţine coerenţa instituţională a disciplinei. Royal Anthropological Institute, fondat în secolul al XIX-lea, federalizează toate ramurile antropologiei pe care caută să le promoveze printre nespecialişti. RAI publică revista *Man*, cel mai cunoscut şi mai bine difuzat periodic de antropologie socială britanică.

În cîteva rînduri s-a sugerat că antropologia socială britanică a anilor ’50 s-ar fi compromis cu instanţele coloniale. Este adevărat că universitarii aflaţi pe teren doar cu greu au putut să evite influenţa contextului politic din regiunile pe care le studiau. Dar, dacă este extrem de dificil să afirmăm că lucrările lor au putut servi vreodată în mod intenţionat cauzei colonialismului, cunoaştem cu certitudine pînă la ce nivel s-a ridicat nu de puţine ori critica unora dintre ei – Malinowski este un exemplu remarcabil în acest sens – la adresa sistemului. În India, tradiţia britanică a antropologiei sociale formează baza unei sociologii indiene reprezentată de autori importanţi, cum ar fi M.N. Srinivas, care au contribuit la dezvoltarea şi la internaţionalizarea disciplinei.

Între anii 1950 şi 1970, E.R. Leach (Cambridge) şi Gluckman (Manchester) au contribuit la reformularea teoriei funcţionalismului, confirmînd astfel îndepărtarea de predecesorii lor, marcată cîţiva ani mai devreme, la Oxford, prin lucrările şi cursurile lui Evans-Pritchard. Anii ’70 vor cunoaşte influenţa structuralismului lui C. Lévi-Strauss, care se generalizează şi în Anglia, o dată cu lucrările lui M. Douglas, Leach şi R. Needham, în vreme ce alţi cercetători, mai tineri, se adună în jurul orientărilor marxiste importate, de asemenea, tot de la Paris. Reluînd unele ipoteze avansate de G.P. Murdock, J. Goody pune în aplicare o serie de comparaţii interculturale, înainte de a efectua o serie de exerciţii mult mai ambiţioase de istorie comparată.

Începînd cu anii ’80, universităţile britanice pun antropologia într-o situaţie fără precedent. Dezvoltarea departamentelor de specialitate, care părea să fi fost o regulă în anii ’60, bate pasul pe loc, iar antropologii sociali se văd constrînşi să justifice utilitatea şi fundamentul activităţii lor. Efervescenţa teoretică intră în declin. O disciplină tradiţional ambiţioasă se vede acum înconjurată de critică şi scepticism, iar răspunsurile pe care le oferă sînt mai degrabă timorate. Importanţă crescîndă dobîndeşte, însă, etnografia istorică. Este menţinută tradiţia marilor monografii descriptive, care produce de acum înainte interpretări ample, evident preferate analizelor modeste şi comparaţiilor, socotite de puţin apreciate. Se evită generalizarea, în favoarea unor speculaţii de factură literară sau filosofică, fapt ce reflectă foarte bine tendinţele antropologiei franceze şi ale celei americane. Astfel, este foarte dificil de spus care este specificul britanic al antropologiei sociale contemporane [illegible]

Dispariţia trăsăturilor specifice nu diminuează însă nicidecum activitatea şi importanţa disciplinei în instituţiile din Marea Britanie, care, în ultimele trei generaţii, asigură fără întrerupere o formaţie de înaltă clasă. Antropologia este considerată în continuare una dintre marile discipline ale acestei ţări şi îşi păstrează neştirbită reputaţia în ochii comunităţii internaţionale de antropologi. Multe universităţi propun antropologia în programele de învăţămînt, astfel încît aceasta îşi poate păstra intactă influenţa intelectuală în dezbaterile interdisciplinare cu istoria, sociologia, arheologia şi cu studiile clasice şi orientale.

A. KUPER

● EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1969). – FIRTH R. (ed.), 1957, *Man and Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – FORTES M., 1978, „An Anthropologist's Apprenticeship", în *Annual Review of Anthropology*, 1-30. – KUPER A. (ed.), 1977, *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1984, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin. – YOUNG M. (ed.), 1979, *The Ethnography of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

MARELE BAZIN ŞI PODIŞUL COLUMBIA (INDIENII DIN ~)

Situat în vestul Statelor Unite, între Munţii Stîncoşi şi Sierra Nevada, Marele Bazin este o regiune deşertică de peste un milion de kilometri pătraţi, cu o populaţie ce nu depăşea, la finele secolului al XVIII-lea, 4.000 de locuitori. În cea mai mare parte, indienii din Marele Bazin alcătuiesc comunităţi de limbă uto-aztecă, fie că este vorba de indienii shoshone, grup majoritar, de ute, paiute sau de kawaiisu; grupurile washo sînt de limbă hokan. Renumiţi pentru caracterul lor paşnic, locuitorii din Marele Bazin erau vînători-culegători nomazi, se ocupau cu împletitul nuielelor şi îşi construiau adăposturi temporare. Efectuîndu-se un studiu de caz asupra indienilor shoshone din zona centrală a deşertului, s-a constatat că modul de viaţă al acestor populaţii era cel mai „primitiv" din toată America de Nord. Unitatea socio-economică de bază era familia nucleară monogamă; familiile se întruneau la anumite ocazii – vînătoare colectivă (de iepuri sau antilope), tabără de iarnă – şi se constituiau atunci în „bande" bazate pe recunoaşterea legăturilor bilaterale de rudenie între membrii acestora; la indienii shoshone din zonele centrală şi septentrională, configuraţia acestor bande era relativ stabilă.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai cu seamă după sfîrşitul războaielor indiene, în zona Marelui Bazin reînvie mişcările religioase, care se adaptează la o religie de tip şamanic bazată pe căutarea individuală a viziunilor. Apar două forme succesive de *Ghost Dance* (Dansul spiritelor), introduse de profeţii paiute (1969, 1890); *Bear Dance* (Dansul ursului), specific populaţiei ute, se răspîndeşte în jurul anului 1880; o versiune sincretică de *Sun Dance* (Dansul soarelui), din Cîmpiile nordice, este adoptată spre 1880 şi în rezervaţiile shoshone; peyotismul pătrunde în Colorado începînd cu anul 1896, iar în rezervaţiile din Utah va ajunge în 1914.

Indienii din Marele Bazin erau în anul 1970 în număr de aproximativ 14.000 (Colorado, Idaho, Oregon, Nevada, Utah).

Aflat în prelungirea septentrională a Marelui Bazin, Podişul Columbia, limitat la nord de cursul rîului Fraser, la est de Munţii Stîncoşi, iar la vest de lanţul Cascadelor, corespunde în principal cu bazinul fluviului Columbia. Zonă muntoasă şi bine irigată, acoperită de păduri, Podişul Columbia este bogat în peşte, în vînat şi în fructe comestibile. Indienii din Podişul Columbia ştiau să prepare somonul (prin uscare şi afumare) pentru conservare; îşi făceau din împletituri ustensile deosebit de frumoase. Populaţiile de pescari-vînători-culegători din Podişul Columbia erau în principal de limbă mosan (subfamilia salishan sau salish utilizată în Podişul Columbia): shuswap, lilloet, thompson, sanpoil-nespelem, coeur d'Alène, flathead, şi de limbă penutiană

subfamilia klamath-sahaptin): klamath, modoc, tenino, cayuse, nez percé; se află aici şi grupuri de limbă algonkin (kutenai) şi na-dene.

Reprezentativi în special pentru cultura din Podişul Columbia sînt indienii sanpoil. Aceştia erau organizaţi în mici comunităţi rurale, ai căror membri trăiau iarna în locuinţe permanente, iar vara (din pescuit şi cules) în adăposturi temporare. Violenţa le repugna şi nu practicau nici un principiu formal de ierarhizare a persoanelor sau grupurilor care constituiau societatea. Totuşi, existau căpetenii locale, alese de adunările săteşti dintre candidaţii identificaţi printr-un sistem de transmitere ereditară a capacităţilor. În perioada cînd se pescuia somonul, ansamblul operaţiunilor colective era plasat sub autoritatea rituală a unei „căpetenii a somonului”, care era un şaman. Religia lor avea în vedere menţinerea unor relaţii armonioase între oameni şi „spiritele protectoare” ale acestora; practicile religioase cuprindeau procedee de inducere a unor viziuni şi diferite forme de cură şamanică.

Podişul Columbia, vizitat încă de timpuriu de traficanţii francezi, nu a fost cunoscut de anglo-saxoni decît începînd cu primii ani ai secolului al XIX-lea. Sfîrşitul istoriei precoloniale a indienilor din Podişul Columbia a fost marcat îndeosebi de rezistenţa armată a triburilor klamath sub conducerea „căpitanului” Jack (1872) şi nez percé, sub conducerea căpeteniei Joseph (1877). În jurul anului 1970, în Podişul Columbia din Statele Unite (Idaho, Montana, Oregon, Washington) trăiau aproximativ 26.000 de indieni, iar în Canada (Columbia Britanică) 11.000.

M. IZARD

D'AZEVEDO W.L. (ed.), 1986, *Handbook of North American Indians*; t. XI, *Great Basin*, Smithsonian Institution, Washington DC. – FOWLER D.D., 1972, *Great Basin Cultural Ecology*, Desert Research Institute, Reno – Las Vegas. – STEWARD J.H., 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – STRYD A.H., SMITH R.A. (ed.), 1971, *Aboriginal Man and Environment on the Plateau of Northern America*, University of Calgary Archaeological Association, Calgary.

MARGINALITATE

Utilizarea termenului de „marginalitate”, stare a unor grupuri sau persoane situate la periferie, trăind „la marginea” societăţii, este destul de recentă în cadrul ştiinţelor umane. Succesul său, ascendent din anii '60, pare a fi legat de dezvoltarea în societăţile industrializate a unor fenomene mai comod de etichetat astfel, chiar cu preţul unor ambiguităţi. Desigur, E.E. Park vorbea despre marginalitate încă din 1928, dar el desemna astfel numai „hibrizii culturali”, imigranţii, în cazul cărora culturile de origine şi culturile ţărilor unde intenţionau să se stabilească prezentau sisteme de valori în general diferite. Pentru H.S. Becker (1963), „devianţă” şi „marginalitate” se amestecă în nonconformismul faţă de „regulile normalităţii”; se ştie, de altfel, ce răspîndire largă a cunoscut în ultimii 20 de ani referinţa la „grupurile marginale” – după caz, minorităţi etnice, „găşti”, *hippies* sau *gays*.

Care sînt deci raporturile sau liniile de forţă operatorii ale noţiunilor de „marginalitate”, de „devianţă” (nonconformism faţă de „normă”) şi de „transgresiune” (lipsă de respect faţă de regulă)? Şi cum se aplică acestea îndeosebi în societăţile – „primitive”, „tradiţionale” – care constituie obiectul prim al etnologiei? Cea de-a doua întrebare este motivată mai cu seamă de faptul că ideea formulată de É. Durkheim, conform căreia societăţile „moderne” acordă mai multă importanţă individului şi singularităţii sale decît alte culturi – cele tribale îndeosebi –, unde grupul „absoarbe” persoana, se cere nuanţată. Să fie oare adevărat că existenţa marginalilor nu poate fi logic infirmată în cele mai simple societăţi, acolo unde nu ar fi specificate decît criteriile de marginalitate şi efectele lor de excluziune? Şi într-adevăr acestea sînt uşor de reperat, în primul rînd şi cel puţin prin referinţă la o diviziune internă fundamentală, aceea a rolurilor sau a statutelor socio-sexuale, ca însăşi funcţie a „vîrstei sociale”. Ca atare, omul „neglijat, [...] prost hrănit, trist şi singur”, luat iniţial de Lévi-Strauss drept bolnav, la indienii

bororo din Brazilia centrală, se vădește a fi nici mai mult nici mai puțin decît un celibatar (Lévi-Strauss, 1983: 74) și, prin acest fapt, un marginal. În plus, situația celibatarului este valabilă, „dar într-un grad mai redus, și pentru cuplul lipsit de copii" (*loc. cit.*) – cuplu incapabil de a-și asuma funcția reproductivă și de a asigura membrilor săi un „viitor de strămoși" – și în special pentru femeia sterilă (Héritier, 1984). La fel, dacă un bărbat inapt să-și împlinească rolul de adult mascul poate deveni uneori, la nevoie, un fel de „femeie socială", integrîndu-se cu sprijinul – de altfel destul de ambiguu – al instituțiilor (cum ar fi *berdașii*, homosexuali travestiți la unii indieni din Cîmpii), totuși va fi și el „marginalizat", nici bărbat, nici femeie (cele două posibilități diferite sînt ilustrate în același context – un grup guayaki din Paraguay – de către Clastres, 1972).

Devianța și marginalitatea nu sînt deci întotdeauna noțiuni coextensive. „Centrul", loc al normalității, și „periferia", loc al marginalității: literalmente în acești termeni își reprezintă membrii populației maenge din Melanezia spațiul lor social, conform relatărilor lui M. Panoff (1985). Mergînd înspre „frontiera" comunității, aflăm mai întîi bărbații care s-au mutat la soțiile lor (mariaje uxorilocale, minoritare), apoi infirmii, debilii mintali, hoții, „leneșii" iresponsabili și, în fine, orfanii (de altfel, asimilați în numeroase culturi cu celibatarii) și abia în ultimul rînd refugiații străini, „orfani" prin excelență (*ibid.* : 59-60). Unele dintre aceste personaje îndeplinesc funcții expiatorii și sînt exemplu de „așa nu", deoarece, conform etiologiei locale, starea lor este rezultatul unei carențe grave: ei s-au lepădat de riturile esențiale. Marginalizarea, consecință a unei transgresiuni majore, cum ar fi incestul, este o modalitate de a procura comunității posibilități de „asanare" și, totodată, victime expiatorii – fapt comun multor societăți, dacă nu chiar general valabil. De asemenea, violarea generatoare de impuritate a unei interdicții, stare ce se transmite prin contact sau prin filiație, cum ar fi necrofilia la populația samo (Héritier, 1981), zoofilia la mossi (Izard, 1979) – două populații din Burkina Fasso –, se sancționează prin îndepărtarea celor marcați, care nu pot fi nici măcar înhumați, pentru că aceasta ar provoca seceta, și care, cel puțin în al doilea caz, joacă „pe undeva rolul de țapi ispășitori, mereu pregătiți să-și îndeplinească menirea" (Izard, 1983: 409). Aceeași postură de țap ispășitor se regăsește sub o formă oarecum latentă, fantasmatică, în caracteristicile unor personaje cum ar fi „nebunul" sau „idiotul" din comunitățile noastre rurale și în funcțiile atribuite anumitor minorități etnice sau religioase din cadrul societăților urbanizate. Dar, în cel de al doilea caz, este necesară o schimbare de scară, deoarece aici aflăm ilustrată elasticitatea noțiunii pur indicative de „marginalitate", care este aplicată *de facto* și comunităților de cerșetori sau de hoți din evul mediu european, „triburilor criminale" din India (*Cahiers Jussieu*, 1979), subproletarilor de la periferiile marilor orașe moderne și altor „subculturi".

M. XANTHAKOU

● BECKER H.S., 1963, *Outsiders, Studies in the Sociology of Deviance*, The Free Press, New York. – 1979, „Les marginaux et les exclus dans l'histoire", în *Cahiers Jussieu*, nr. 5, Universitatea Paris VII, UGE, Paris. – CLASTRES P., 1972, *Chronique des Indiens guayaki*, Plon, Paris. HÉRITIER F., 1981, „Le charivari, la mort, la pluie", în J. Le Goff și J.-C. Schmitt (ed.), *Le charivari*, Mouton, Paris; 1984, „Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique", în M. Augé și C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Édition des Archives Contemporaines, Paris. – IZARD M., 1979, „Transgression, transversalité, errance", în M. Izard și P. Smith (ed.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris; 1983, „Introduction", în J.G. Frazer, *Le rameau d'or*; t. III, *Le bouc émissaire*, Robert Laffont, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris. – PANOFF M., 1985, „Une figure de l'abjection en Nouvelle-Bretagne: le *rubbish man*", în *L'Homme* 94, XXV (2): 57-71. – PARK R.E., 1928, „Human Migrations and Marginal Man", în *The American Journal of Sociology*, 6: 881-893.

MARITIMĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Constituirea într-un domeniu de cercetare specializat a studiului etnologic al comunităţilor stabilite în zonele litorale şi trăind în principal din resursele mării este de dată recentă. Antropologia maritimă s-a dezvoltat (Breton, 1974) în special în Europa Occidentală (Firth, 1946) şi în America de Nord (Andersen, Wadel, 1972). În Franţa, ea a fost dezvoltată la început în cadrul antropologiei tehnicilor şi cunoştinţelor naturaliste (Koechlin, 1975 ; Geistdorfer, 1987).

Antropologia maritimă are sarcina de a da seamă de varietatea şi complexitatea sistemelor tehnice, sociale, simbolice, elaborate de populaţiile litorale pentru a controla mediul marin şi a-şi extrage de aici mijloacele de subsistenţă. Disciplina studiază deci modul de viaţă specific oamenilor mării, în contrast cu modul de viaţă al „pămîntenilor", care, în mod necesar, întreţin cu aceştia relaţii strînse, chiar şi în cazurile extreme ale societăţilor de adevăraţi „nomazi ai mării" (expresie utilizată de J. Emperaire, 1955, cu referire la alakalufii din Ţara de Foc), cum ar fi mokenii din sudul Thailandei sau unele populaţii polineziene. Variabilitatea mediului marin, diversitatea formelor de refacere a resurselor exploatabile şi caracterul aleatoriu al acestora din urmă – într-un cuvînt, *specificitatea* „mediului natural" care este marea şi condiţiile controlării ei de către om – stau la baza problemelor în jurul cărora s-a constituit antropologia maritimă.

Nu putem vorbi de societăţi „maritime" decît dacă ne raportăm la determinări generale, cum ar fi localizarea geografică sau tipul de activitate principală de asigurare a subzistenţei, de care sînt legate cunoştinţele tehnice particulare (cunoaşterea mediului şi a faunei marine, a tehnicilor de fabricare a ambarcaţiunilor, de navigare şi pescuit). Societăţile maritime specifice sînt tot atît de diverse ca şi societăţile din interiorul zonei de uscat, atunci cînd nu sînt doar simple variante ale unui punct de vedere tehnologic şi cultural. Din multitudinea de factori ai acestei variabilităţi a culturilor litorale, citām: valorizarea pozitivă sau negativă a mării şi a aspectelor acesteia, modul de organizare economică şi socială tipic pentru comunităţile de pe malul mării, importanţa acordată pescuitului (precum şi vînătorii de mamifere marine şi culesului de pe coastă) în economia de subzistenţă, modul de a integra aceste activităţi în viaţa socială (de la subzistenţa comunităţilor primitive la inserarea pescuitului modern în economiile naţionale), caracterul mai mult sau mai puţin marcat social şi simbolic de activităţile legate de mare. Te naşti pescar în societăţile organizate în caste (India, Sri Lanka), dar şi în societăţile în care clanurile de pescari se identifică şi se reproduc ca atare, ca de altfel şi în regiunile oceaniene sau în alte societăţi unde pescuitul, singur sau nu, este o activitate ce angajează întregul grup : în cadrul societăţilor amerindiene şi asiatice din Pacificul de Nord, de exemplu, pescuitul nu a fost niciodată despărţit de cules şi de vînătoare, chiar şi în cazurile de extremă specializare (populaţia salish, vînători de balene). În societăţile industrializate poţi deveni pescar sau poţi renunţa la pescuit, dar această alegere, cu un caracter aparent „profesional", este strîns legată de mediul de naştere. Dimpotrivă, chiar şi în societăţile maritime, meşteşugul variază după indivizi, aşa cum se poate constata şi în cazul vînătorii sau al războiului ; vom menţiona aici caracterul războinic al multora dintre societăţile „maritime" (Oceanul Indian, Indonezia, Filipine şi Oceania, Pacificul de Nord). Particularitatea societăţilor „maritime" (întărită, în cazul ideal, de situaţii de micro-insularitate) nu are egal decît în marca socială aplicată lor adesea de către societăţile „pămîntene" înconjurătoare. Societăţile occidentale oferă numeroase exemple de ambivalenţă a relaţiilor dintre oamenii litoralului şi oamenii din interior sau dintre populaţiile trăind din mare şi stat, ambivalenţă ce se exprimă prin endogamia comunităţilor maritime, prin segregarea lor – zone „rezervate" pescarilor în Franţa secolului al XVIII-lea, cum ar fi la Dieppe sau la Bordeaux – sau prin dispoziţiile administrative specifice cărora li se nu supune („registrul maritim" francez, creat în secolul al XVIII-lea). Aceste practici

şi dispoziţii capătă sens în contextul relaţiilor de excludere mutuală şi de complementaritate, care definesc, cel puţin din punct de vedere simbolic, lumea oamenilor mării ca o lume aparte.

A. GEISTDOERFER

● ACHESON J.M., 1981, „Anthropology of Fishing", în *Annual Review of Anthropology*, 10: 275-316. – ANDERSEN R. (ed.), 1979, *North Atlantic Maritime Cultures. Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga – Paris – New York. – ANDERSEN R. şi WADEL C., 1972, *North Atlantic Fishermen: Anthropological Essays on Modern Fishing*, Toronto University Press, Toronto. – *Anthropologie maritime*, Centre d'Ethno-Technologie en Milieux Aquatiques, Paris (t. II, *Le littoral, milieux et sociétés*, 1985; t. III, *Les sources historiques en anthropologie maritime*, 1988). – BRETON Y., 1974, „L'anthropologie sociale et les sociétés de pêcheurs: réflection sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire", în *Anthropologie et sociétés*, V (1): 7-29. – EMPERAIRE J., 1955, *Les nomades de la mer*, Gallimard, Paris. – FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen. Their Peasant Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – GEISTDOERFER A., 1987, *Pêcheurs acadiens, pêcheurs madelinots. Ethnologie d'une communauté de pêcheurs*, Éditions du CNRS – Presses de l'Université Laval, Paris – Quebec. – GUNDA B. (ed.), 1984, *The Fishing Cultures of the World. Studies in Ethnology, Cultural Ecology and Folklore*, Akademia Kiado, Budapest. – JORION P., 1983, *Les pêcheurs d'Houat*, Hermann, Paris. – KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud ouest de Madagascar. Contributions à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*, Mouton, Paris – Haga. – *Maritim (The) Anthropologist*, East Carolina University, Greenville, Carolina de Sud. – *Maritime Anthropological Studies (MAST)*, Euromed – Anthropological-Sociological Center, University of Amsterdam, Amsterdam. – SAMSON R., 1984, *Pêcheurs et marchands de la Baie de Gaspé au XIX^e siècle*, Parcs Canada, Ottawa.

MARXISM ŞI ANTROPOLOGIE

Relaţiile dintre marxism şi antropologie au îmbrăcat două forme. Pe de o parte, antropologii au fost influenţaţi de gîndirea marxistă; pe de altă parte, marxiştii au extras din lucrările antropologilor informaţii, referitoare în principal la societăţile primitive rurale, pe care le-au utilizat în analizele lor asupra societăţii în general.

Interesul marxiştilor pentru antropologie urcă pînă la Marx şi Engels. Pe măsură ce Marx avansa cu lucrările sale, era tot mai preocupat să înţeleagă circumstanţele istorice ale apariţiei capitalismului. Astfel, el şi-a îndreptat atenţia mai întîi asupra feudalismului, apoi asupra societăţilor antice şi, în fine, asupra societăţilor primitive. Evoluţia a fost treptată, deci nu este de mirare că abia la sfîrşitul vieţii Marx s-a concentrat mai mult asupra lucrărilor referitoare la societăţile rurale din India şi China, mai cu seamă ale antropologilor din epoca sa. Rodul acestor cercetări apare mai cu seamă în ultima parte a operei lui Marx şi îndeosebi în însemnările publicate în 1972 de L. Krader, sub titlul *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*.

Redactate în perioada 1880-1882 (ultimele rînduri sînt scrise cu numai patru luni înaintea morţii lui Marx, în 1883), *Însemnările* conţin în principal note asupra lucrărilor lui L.H. Morgan (*Ancient Society*, 1877), John Budd Phear (*The Aryan Village in India and Ceylon*, 1880), Henry Summer Maine (*Lectures on the Early History of Institutions*, 1875) şi John Lubbock (*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, 1870). Toate trădează profunda impresie produsă asupra lui Marx de opera lui Morgan. În *Ancient Society*, Marx nu a descoperit doar informaţiile pe care le căuta, ci a luat cunoştinţă şi de poziţii teoretice similare, în multe privinţe, cu ale sale. Ca atare putem fi uşor tentaţi să exagerăm importanţa acestei convergenţe dintre gîndirea lui Marx şi debuturile ştiinţei antropologice, dacă nu ţinem seama de criticile de fond pe care i le adresa lui Morgan. Munca adunată în *Însemnări* ar fi trebuit să ducă la redactarea unei lucrări pe care Marx nu a avut timp s-o termine. Cartea a fost însă scrisă de Engels, moştenitorul politic şi intelectual al lui Marx; el s-a hotărît să o scrie pornind de la însemnările „etnologice". Titlul lucrării este *Das Ursprung des Familie, der Privateigentums und des Staat im Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen* (1884). Puţine sînt lucrările

lui Marx și Engels care să ocupe un loc atît de important precum *Originea...* în istoria gîndirii marxiste. Cartea lui Engels se întîlnește cu cea a lui Morgan în cîteva puncte fundamentale; dar Engels pare a se fi delimitat în mod radical de prudența lui Marx față de analizele lui Morgan și, în general vorbind, de antropologi.

Teza centrală a lui Engels este că familia, proprietatea privată și statul au o origine comună și nu sînt decît împliniri diferite ale unuia și aceluiași proces, dezvoltat mai ales în urmare a subordonării femeilor față de bărbați și a trecerii de la matriliniaritate la patriliniaritate; aceste mutații sociale ar fi ele însele consecințe ale domesticirii animalelor, pe de o parte, și ale apropierii private a forței de muncă de către familia monogamă, pe de alta.

Marx și Engels căutau o posibilitate ca, pornind de la lucrările antropologilor, să stabilească trei chestiuni. În primul rînd, ei doreau să arate că, la origini, diverse aspecte ale vieții în societate erau legate organic între ele, și mai ales acelea pe care gîndirea burgheză" le distinge, separînd ceea ce ține de domeniul „privat", cum ar fi statutul femeii sau formele de sexualitate, de ceea ce ține de domeniul „public", îndeosebi nivelul de dezvoltare tehnologică și natura sistemului juridic. În al doilea rînd, ei se străduiau să dovedească faptul că fenomene ca „dragostea" sau „proprietatea" nu apăruseră dintr-o stare de fapt originară, ca manifestări inerente naturii umane, ci erau mai degrabă produse specifice unor situații istorice legate de nivelurile particulare ale dezvoltării economice și sociale. În al treilea rînd, ei doreau să evidențieze faptul că transformările majore apărute în istoria umanității au fost operate de aceleași principii motrice, în special de caracterul ineluctabil al agravării contradicțiilor dintre organizarea producției și organizarea socială.

Punctele de vedere exprimate de Engels urmau să cunoască un ecou extraordinar în rîndul marxiștilor. Numeroși militanți socialiști de la începutul acestui secol s-au familiarizat astfel cu fapte etnografice puțin cunoscute, cum ar fi terminologia sistemelor de înrudire polineziene. Cartea lui Engels a devenit referința de bază în materie de ortodoxie antropologică în țările comuniste, chiar dacă această ortodoxie a fost mereu susceptibilă de a fi criticată și modificată, adeseori în urma unor evenimente istorice, așa cum s-a întîmplat în URSS și în China referitor la rolul și locul țărănimii în societatea socialistă. Mai mult, schema propusă de Engels, care face distincție între cinci moduri de producție – primitiv, antic, feudal, capitalist, comunist – concepute ca fiind cinci stadii în evoluția generală a societăților omenești, va dobîndi o formă din ce în ce mai rigidă, îndeosebi în URSS. Această scleroză era cu atît mai pernicioasă pentru gîndirea marxistă, cu cît chiar în timpul cînd se manifesta multe dintre ipotezele lui Morgan, și mai ales cea referitoare la existența inițială a matriarhatului, apăreau ca fiind total lipsite de fundament pentru majoritatea antropologilor.

Abia după cel de-al doilea război mondial, mai exact la începutul anilor '60, antropologii marxiști din Europa de Vest, și cei din Franța mai ales, au început să reacționeze împotriva fosilizării concepțiilor lui Engels și să formuleze o nouă antropologie inspirată din marxism. Ei au criticat în special caracterul prea evident eurocentrist al ierarhiei celor cinci stadii de evoluție, incapabilă, în opinia lor, să dea seamă de dezvoltarea unor societăți din Asia sau din Africa. Așa se face că unii antropologi (în special Godelier, 1969) și-au concentrat dezbaterile asupra problemei referitoare la existența unui mod de producție „asiatic", evocat de Marx, în timp ce alții căutau să identifice modurile de producție străine de tradiția marxistă, cum ar fi un mod de producție „african". Pentru antropologii angajați în aceste discuții, nu se punea doar problema de a ține seama de specificitatea istorică a lumilor neeuropene, ci și de a se îndepărta de schematismul unui model de evoluție unic și ineluctabil, căruia i s-ar supune toate societățile.

Această nouă antropologie marxistă, ai cărei reprezentanți francezi au cunoscut traiectorii distincte și nu au format niciodată o „școală", se interesa mai puțin de problema evoluției generale a societăților, cît de evidențierea dinamicii relațiilor economice și sociale din interiorul unor societăți particulare (Meillassoux, 1964; Terray, 1969), sau de coexistența diferitelor moduri de producție în cadrul unei singure formațiuni

economice şi sociale, ţinînd seama de contextul colonial sau neocolonial (Rey, 1971). Antropologia marxistă franceză, ai cărei reprezentanţi, în principal africanişti, erau evident preocupaţi de lumea a treia, s-a format într-un moment cînd structuralismul lévi-straussian era la apogeul strălucirii sale, iar L. Althuser exercita o influenţă considerabilă asupra tinerilor gînditori marxişti, între care se afla şi E. Terray (1969). Se punea problema ca antropologii marxişti să caute să studieze societăţile „exotice" aşa cum Marx – la care se revine în detrimentul lui Engels – analizase capitalismul european. Prin urmare, aceşti cercetători au inventariat modurile de producţie şi articulaţiile dintre modurile de producţie susceptibile de a explica relaţiile dintre tehnologie, organizarea producţiei, sistemul politico-juridic şi sistemul de reprezentare sau, în mod general, au inventariat condiţiile şi modalităţile de reproducere a sistemului socio-economic global, cu alte cuvinte, ale devenirii sale istorice (Rey, 1971 şi 1973, Dupré, 1982 şi 1983; Bonnafé, 1987-1989). Cercetările antropologilor marxişti din Africa (mai ales în Coasta de Fildeş şi în Congo-Brazzaville, mai puţin în Senegal, Mali şi Nigeria) au vizat în special natura şi formele de exploatare, prin studierea relaţiilor dintre guvernanţi şi guvernaţi, dintre fracţiunile societăţii (negustori şi ţărani etc.) şi, în cadrul unităţii domestice lărgite sau restrînse, dintre membrii mai vîrstnici şi cei mai tineri. Unul dintre punctele cruciale ale dezbaterilor din epocă era de a şti dacă partenerii identificaţi în relaţiile de exploatare puteau să corespundă claselor sociale, eventual lipsite de „conştiinţa de clasă", „în formare", embrionare etc.

Analiza formelor de exploatare nu putea să nu ţină seama şi de elementul predominant masculin (Meillassoux, 1975); acesta va constitui una dintre temele centrale de cercetare pentru antropologia feministă americană de inspiraţie marxistă. Una din tradiţiile de cercetare porneşte de la Engels şi privilegiază analiza modurilor de exploatare a femeilor, interpretată în limbajul relaţiilor dintre clase. Un alt curent, dar nespecific pentru antropologia marxistă, îşi fixează atenţia asupra problemei relaţiilor dintre bărbaţi şi femei, cercetînd semnificaţia culturală a categoriei de „sex" şi refuzînd să se sprijine pe o concepţie biologică sau „naturalistă" a diferenţierii sexelor.

Studiul societăţilor care ţin de domeniul antropologiei clasice – adică neaparţinînd unei civilizaţii industriale –, făcut pe baza categoriilor elaborate de Marx pentru analiza societăţii capitaliste, a permis apariţia unor noi problematici. Importanţa acordată de marxism unor concepte precum cel de „muncă" sau de „proprietate", în măsura în care acestea nu au dobîndit un sens istoric decît în raport cu un mod de producţie, i-a determinat pe antropologii marxişti să cerceteze în ce măsură pot fi utilizate aceste unelte conceptuale în analiza societăţilor „precapitaliste" şi ce fel de relaţii economice pot fi evidenţiate cu ajutorul lor. Două probleme au apărut îndeosebi. Cea dintîi vizează locul atribuit sistemului de înrudire în aceste societăţi şi poate fi formulată în felul următor: cum se interpretează faptul că înrudirea organizează într-o măsură importantă relaţiile economice şi politice? Cea de-a doua vizează atît natura, cît şi modul de formare a statului. Marxismul asociază existenţa statului cu împărţirea societăţii în clase sociale; se pune deci problema de a şti dacă societăţile statale precapitaliste sînt societăţi organizate în clase. În domeniul studiilor despre relaţiile de rudenie, aportul antropologiei marxiste a constat în principal într-un efort de a înlătura separaţia analitică, prevalentă pînă atunci, între circulaţia femeilor şi procesele de producţie (Terray, 1969). Studiul societăţilor statale „arhaice" nu a inclus şi teoria marxistă despre stat (Claessen, Skalnik, 1978, 1981); dimpotrivă, în domeniul studiilor africaniste de exemplu, problematica marxistă a statului a inspirat pe larg numeroase lucrări despre război, despre comerţul pe distanţe mari şi despre sclavagism, în contextul societăţilor statale şi nestatale.

Antropologii marxişti au reluat ideea că articularea, de caracter fie complementar, fie antagonic, a mai multor moduri de producţie, joacă rolul de motor în dezvoltarea istorică. Această idee este prezentă la M. Godelier, care a dezvoltat-o mai ales cu referire la „formaţiunea economică şi socială" incasă (1973); o regăsim şi la cercetători, cum ar fi Terray, preocupaţi de statele africane precoloniale. Această orientare a lucrărilor a

dobîndit o importanță cu totul deosebită pentru analiza sistemelor coloniale și a situațiilor neocoloniale: se punea problema de a cerceta modalitățile de inserție a societăților tradiționale în cadrele economice și politice apărute în special datorită colonizatorilor europeni din care s-au format majoritatea statelor din lumea a treia. În contextul acestor cercetări, antropologii marxiști au readus în discuție antropologia clasică. Acesteia i s-a reproșat faptul de a fi ignorat constant condiția populațiilor considerate, prin vocație, a fi obiectul ei de studiu, condiție provocată de extinderea economiei de piață la scară mondială. Se cuvine să consemnăm aici influența exercitată asupra antropologilor marxiști de către teoreticienii imperialismului și ai capitalismului „periferic", cum ar fi S. Amin sau A.G. Frank.

Interesul pentru problema articulării modurilor de producție i-a determinat pe antropologii marxiști să se ocupe de cercetarea istorică, așa cum au făcut mulți antropologi care, începînd cu anii '60, au acordat un loc important în studiile lor istoriei, după exemplul lui E. Wolf. În contextul general al cercetărilor marxiste, această mișcare trebuie delimitată de reflecția tradițională asupra succesiunii istorice a modurilor de producție și asupra posibilelor extensiuni ale cîmpului de aplicație a noțiunii de „mod de producție" în varianta sa „asiatică".

O ultimă temă de reflecție a antropologilor care se reclamă de la marxism este aceea a actualizării, în problematicile lor, a unor noțiuni precum acelea de „alienare" și de „ideologie". Analiza structurală aplicată mitologiei a produs – în cadrul unei atitudini critice față de structuralism – lucrări referitoare la „istoricitatea" mitului (de exemplu Meillassoux, 1979). Referința la ideologie („ideo-logica" lui Augé, „idealul" lui Godelier) a servit la explicarea unor acte de legitimare a puterii (dialectica violenței și a consimțămîntului la Godelier, 1984) și, în general, a mai multor forme diverse de dominație și exploatare.

M. BLOCH

● BLOCH M., 1983, *Marxism and Anthropology*, Oxford University Press, Oxford. – BONNAFE P., 1987-1989, *Histoire sociale d'un peuple congolais*, 2 vol., Éditions de l'ORSTOM, Paris. – CLAESSEN H.J.M., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State*, Mouton, Haga – Paris – New York; 1981, *The Study of the State*, Mouton, Haga–Paris–New York. – DIAMOND S. (ed.), 1979, *Toward a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*, Mouton, Haga – Paris – New York. – DUPRÉ G., 1982, *Un ordre et sa destruction*, Éditions de l'ORSTOM, Paris; 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Éditions de l'ORSTOM, Paris. – GODELIER M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris; 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris. – GELLNER E., 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra. – KRADER L., 1972, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen. – MEILLASSOUX C., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris – Haga; 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – REY P.-P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de „Comilog" au Congo-Brazzaville*, Maspero, Paris; 1976, *Les alliances de classes. „Sur l'articulation des modes de production", suivi de „Matérialisme historique et luttes de classes"*, Maspero, Paris; 1978, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, prefață de M. Godelier, Éditions Sociales, Paris. – TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés „primitives". Deux études*, Maspero, Paris. – WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

MATEMATICĂ ȘI ANTROPOLOGIE

Aplicarea matematicilor în studierea antropologică a faptelor sociale și culturale constă nu atît în cuantificarea datelor, cît în așezarea lor într-o formă logică. Chiar dacă s-a îmbogățit progresiv prin contribuțiile mai multor autori și prin rediscutări metodologice salutare, antropologia matematică prezintă, și astăzi, caracteristicile unei științe aflate încă la începuturi: standardizare precară a simbolurilor și termenilor utilizați, număr scăzut de lucrări sistematice dedicate în întregime subiectului, progrese disparate,

care, în loc să aprofundeze domeniul de cunoaştere mai degrabă îl extind. De aceea nu ar avea nici un sens să trecem în revistă acum totalitatea domeniilor deschise, o totalitate eteroclită atît prin varietatea uneltelor matematice utilizate, cît şi prin multitudinea de domenii antropologice abordate. Ar fi riscant să prezentăm, fără nici o rînduială, unitate sau deosebire, o înşiruire de tematici. Totuşi, cîteva direcţii ilustrative pentru diversitatea acestei literaturi pot fi amintite:

1) Aplicarea metodelor statistice (asistate sau nu informatic), a teoriei probabilităţilor şi a metodelor de analiză şi clasificare a datelor (corelaţii, procese markoviene, componente principale, scale etc.) la felurite probleme legate de măsurători, comparaţii, prevederea evoluţiilor etc.

2) Utilizarea unor instrumente algebrice sau geometrice (grupuri, reţele, grafuri, matrice etc.), asociate frecvent cu studiul sistemelor de înrudire şi de căsătorie (H.C. White, S.H. Goult, G.T. Guilbaud, P. Courrège, F. Lorrain) şi în special cu terminologia acestora (J.P. Boyd, D. Read, P.H. Liu), dar şi cu funcţionarea lor demografică (P.A. Ballonoff) sau socio-economică (C.A. Gregory); putem menţiona şi lucrarea didactică consacrată matematicilor înrudirii (Y. Chevallard, 1977).

3) Reflecţii asupra utilizării matematicilor în antropologie, comparaţii şi critici ale diferitelor metode (P. Richard, R. Jaulin, 1971; J.A. Barnes) şi culegeri de texte consacrate disciplinei (G. De Meur, 1986; P. Ray, 1971).

Această imagine de ansamblu impune o distincţie. La anumite niveluri, utilizarea matematicilor în antropologia socială este curentă, de vreme ce şi simpla inventariere ţine de acest domeniu. Totuşi, nu în aceasta constă esenţialul funcţiei lor, care se distinge de modurile de gîndire, de metode şi de exigenţe mai puţin printr-o tehnică specifică, cît printr-o stare de spirit. Sub eticheta antropologiei matematice se regăsesc două demersuri, posibil de calificat drept aplicaţie a matematicii şi modelare matematică. Calcularea unei medii aritmetice (dar şi alte operaţiuni mai puţin comune) ţine de cea dintîi; axiomatizarea structurilor elementare ale înrudirii, de cea de a doua. Aplicarea matematicii sau a statisticii duce rareori la obţinerea unui nou instrument matematic, desfăşurîndu-se, dimpotrivă, într-un cadru teoretic prestabilit. Modelarea matematică se efectuează pornind de la date antropologice stabilite în prealabil, idealizate şi formalizate după abstractizarea caracterelor considerate (punctual) accesorii. Observaţiile calitative se pretează fără dificultăţi deosebite modelării, în vreme ce materialul predilect al analizei statistice sau informatice este numărul (fie că traduce o realitate efectiv măsurată sau indici altfel definiţi).

Apariţia modelării matematice în antropologie poate fi plasată la întîlnirea dintre C. Lévi-Strauss şi matematicianul francez André Weil, care propune o analiză algebrică a sistemelor de alianţă a claselor matrimoniale în *Structures élémentaires de la parenté* (1949); după Weil vor urma îndeosebi R.R. Bush, apoi J.G. Kemeny, J.L. Snell şi G.L. Thompson. Demersul modelării matematice poate fi rezumat astfel: 1) finalitatea sa este de a confirma formal analiza antropologică; 2) vizează construirea unui model structural, cauzal sau de prevedere, pe baza unor ipoteze stabilite pornind de la observaţii empirice; 3) analiza matematică permite extragerea din aceste ipoteze a unor consecinţe formale. În felul acesta se poate conferi o armătură logică unor construcţii teoretice formulate în aşa fel încît să poată fi probate în mod riguros. Enunţarea ipotezelor lipsite de ambiguitate şi producerea de rezultate demonstrate presupun o nevoie de rigoare susceptibilă de a scoate la iveală punctele slabe, aspectele contradictorii sau limitele afirmaţiilor teoretice în antropologie. Un asemenea demers de ansamblu a fost ilustrat de către P. Jorion şi G. de Meur, care au desprins din diferite descrieri ale sistemului de înrudire la populaţia pende (Zair) un posibil model de explicare a structurii acestui sistem.

G. DE MEUR

● BALLONOFF P.A. (ed.), 1976, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Mouton, Paris – Haga. – CHEVALLARD Y., 1977, *Deux études mathématiques sur la parenté*, Cedic,

Paris. – DE MEUR G. (ed.), 1986, *New Trends in Mathematical Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra – Boston – Henley. – GREGORY C., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra – New York. – JORION P., DE MEUR G., „Le mariage Pende", în *L'Homme*, Paris, XXII (1): 53-73. – KAY P., 1971, *Explorations in Mathematical Anthropology*, MIT Press, Cambridge. – LIU P.H., 1986, *Foundations of Kinship Mathematics*, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nankang. – LORRAIN F., 1975, *Réseaux sociaux et classifications sociales, essai sur l'algèbre et la géometrie des structures sociales*, Hermann, Paris. – RICHARD P., JAULIN R. (ed.), 1971, *Anthropologie et calcul*, UGE, Paris. – WEIL A., 1949, „Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (Système Murngin)", în Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949: 278-285. – WHITE H.C., 1963, *An Anatomy of Kinship: Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

MATRIARHAT

Termenul de „matriarhat" a fost formulat la finele secolului al XIX-lea, după modelul celui de „patriarhat"; acesta din urmă suferise el însuşi o evoluţie semantică, de la o origine religioasă (secolul al XVI-lea) pînă la accepţia modernă după care, de la începutul secolului al XIX-lea încoace, va desemna o formă de organizare socială şi juridică bazată pe deţinerea autorităţii de către bărbaţi şi excluderea explicită a femeilor. Pentru Fourier, patriarhatul reprezintă a treia dintre cele şapte perioade ale „copilăriei speciei omeneşti", care „urmează sălbăticiei şi este înlocuită de barbarie". La început, termenii de „patriarhat" şi „matriarhat" nu prezintă decît simetrii lexicale, căci „matriarhatul" desemnează o organizare socială bazată pe filiaţia matriliniară, nu pe puterea femeilor. Dar cei doi termeni au devenit treptat comparabili din punct de vedere semantic, „matriarhatul" dobîndind atît sensul de „drept matern", concepţie a maternităţii considerată ca fiind aptă să fondeze un statut (dezvoltată de J.J. Bachofen), cît şi de dominaţie a femeilor, noţiune ce trimite la o teorie a puterii, acordîndu-le acestora un rol instituţional similar celui specific bărbaţilor, în cadrul organizării patriarhale.

Matriarhatul este una dintre ipotezele evoluţioniştilor din secolul al XIX-lea, susţinută mai cu seamă de L.H. Morgan, pentru a explica dezvoltarea istorică a societăţilor. Din această perspectivă, matriarhatul ar reprezenta un stadiu primitiv de organizare socială, înlocuit ulterior de patriarhat. Este cunoscut succesul de care s-au bucurat, în epocă, aceste teorii şi influenţa exercitată asupra gîndirii marxiste: Engels consideră trecerea la patriarhat ca pe o „mare înfrîngere istorică a sexului feminin".

Totuşi, trebuie subliniat faptul că nici una dintre societăţile cunoscute – iar aici se includ şi cele care, într-un număr totuşi foarte scăzut, sînt fie matriliniare, fie matrilocale – nu prezintă forme de organizare matriarhală. La fel, nu dispunem de date arheologice sau istorice care să lase loc presupunerii că asemenea societăţi ar fi existat vreodată. Totuşi, ideea unui matriarhat al originilor se regăseşte pînă în zilele noastre, chiar şi în texte antropologice, şi oferă prilejul elaborării unor mitologii savante. Caracterul ideologic al unei astfel de dezbateri nu trebuie să oculteze importanţa pe care au avut-o, în secolul al XIX-lea, tezele evoluţioniste referitoare la existenţa matriarhatului, preocupate să formuleze, în termeni istorici şi politici, problema aservirii femeilor.

N. ECHARD

• BACHOFEN J.J., 1861, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur* (trad. fr. parţială *Du règne de la mère au patriarcat*, Paris, 1938). – BRAUN F., 1987, „Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes", în *Anthropologie des sociétés*, XI (1): 45-55. – ENGELS F., 1983 (1884), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions Sociales, Paris. – MACLENNAN J.-F., 1865, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Black, Edinburgh; 1872, *The Patriarchal Theory*, Macmillan, Londra. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Henry Holt, Londra (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – WEINER A., 1978, *Women of Value, Men of Reknown*, University of Texas Press, Austin.

MAUSS Marcel

Sociolog şi antropolog francez, Marcel Mauss s-a născut la Épinal, în 1872, într-o familie de rabini. În timpul studiilor de filosofie, de la Universitatea din Bordeaux – efectuate sub autoritatea unchiului său, É. Durkheim care, începînd cu 1887, ocupă aici catedra de pedagogie şi de ştiinţe sociale –, frecventează cursurile lui O. Hamelin şi A. Espinas a căror influenţă asupra operei sale, pe lîngă cea exercitată de gîndirea lui Durkheim, nu este deloc neglijabilă : de la primul va reţine ideea că orice reprezentare este o relaţie – adică se bazează pe „unirea unei dualităţi a contrariilor" –, iar de la al doilea preocuparea pentru a cerceta raţiunile acţiunii umane şi principiile unei „ştiinţe a moravurilor".
Spre deosebire de Durkheim şi de mulţi dintre apropiaţii săi, colegi şi colaboratori la revista *L'Année Sociologique* – la redactarea căreia va participa încă de la fondarea sa din 1898 – Mauss nu a fost student la École Normale Supérieure. *Agrégé* în filosofie din 1893, el refuză un post de profesor la Bordeaux şi se instalează la Paris, unde se iniţiază în antropologie citind operele lui J.G. Frazer şi E.B. Tylor. Sub îndrumarea lui A. Foucher, A. Meillet şi S. Lévi, se angajează în studierea limbii sanscrite, a lingvisticii comparate indo-europene şi istoriei religiilor, care erau menite să-i furnizeze aparatul documentar pentru o teză asupra rugăciunii, rămasă neterminată. În 1901, Mauss îi succedă lui L. Mariller la École Pratique des Hautes Études (Secţiunea a V-a), ca titular al catedrei de „istoria religiilor popoarelor necivilizate", titulatură pe care o va reevalua în cursul său inaugural, ţinîndu-se totodată la distanţă şi de metoda „genetică" de explicare a faptelor sociale preconizată de Durkheim ; revendicînd emanciparea etnologiei, Mauss se dedică evaluării cunoştinţelor dobîndite de aceasta, îi analizează datele, teoriile, îi determină locul faţă de sociologie şi îi defineşte principiile de metodă. În acea vreme, datorită cunoaşterii vaste a limbilor străine, Mauss contribuie, atît prin cursurile susţinute, cît şi prin notele publicate în *L'Année Sociologique*, la prezentarea lucrărilor celorlalte şcoli naţionale, în special ale celei anglo-saxone şi, prin aceasta, la situarea gîndirii antropologice franceze într-un context internaţional. După moartea lui Durkheim în anul 1917, şi la finele primului război mondial, care a decimat gruparea de la *L'Année Sociologique*, Mauss, cu ajutorul lui C. Bouglé, G. Davy, P. Fauconnet şi M. Halbwachs, încearcă să repună pe picioare revista (care nu va reapărea, totuşi, pînă în 1925) şi să popularizeze operele colegilor săi dispăruţi. De exemplu, după numirea sa, în 1931, la catedra de sociologie de la Collège de France, Mauss va susţine vreme de cinci ani consecutiv conferinţe săptămînale asupra tezelor neterminate ale lui R. Herz, referitoare la „păcat şi expiere în societăţile primitive".
În paralel cu evoluţia sa academică, Mauss a desfăşurat şi o intensă activitate politică. Aderă de foarte timpuriu la Partidul Socialist, din rîndurile căruia nu va mai ieşi niciodată ; militează în cadrul grupării de studenţi colectivişti, simpatizanţi ai lui Dreyfus, participă un timp la mişcarea socialistă a lui G. Sorel, îi frecventează pe J. Jaurès şi L. Herr, în 1904 ia parte la fondarea ziarului *L'Humanité* (unde va lucra ca secretar de redacţie) şi, începînd cu anii '20, redactează articole de actualitate politică pentru *Le Populaire*. Pensionat în 1940, Mauss nu va cunoaşte încercările celui de al doilea război mondial. Adăugîndu-se altor probleme personale, ocupaţia, ororile nazismului şi executarea în 1942 de către germani a doi dintre elevii săi cei mai apropiaţi, B. Vildé şi A. Lewitzky, îl afectează foarte mult ; marcat intelectual, moare în 1950 la Paris.
Începînd cu anul 1925, la Institut d'Ethnologie de la Universitatea din Paris – pe care îl fondează şi îl organizează împreună cu Lévy-Bruhl şi P. Rivet –, Mauss va face ca antropologia să înainteze pe o cale autonomă. Între anii 1926 şi 1940 predă „instrucţiuni de etnografie descriptivă", cu ajutorul cărora reuşeşte să precizeze regulile metodei etnografice şi să realizeze o împărţire a antropologiei în morfologie socială şi fiziologie socială, formă şi funcţionare (de care ţin reprezentările şi practicile, adică ideile şi acţiunile). Activităţii sale didactice i se datorează formarea primei generaţii de etnologi francezi de teren (G. Devereux, G. Dieterlen, M. Griaule, A.G. Haudricourt, M. Leiris, A. Métraux, D. Paulme, A. Schaeffner, J. Soustelle etc.).

Contribuţia lui Mauss rezidă în faptul de a fi valorificat sociologia lui Durkheim şi discipolilor acestuia, nuanţînd-o şi ancorînd-o în concret, minimalizîndu-i trăsăturile contestabile (misticismul latent al grupului, spiritul de sistem, opinia genetică), iniţiind iar o răsturnare de perspectivă ce constă în a nu mai concepe „complexul" ca derivînd din „simplu" – asimilat de atunci înainte, conform punctului de vedere evoluţionist, cu „originea" –, ci în a considera „faptele în relaţia lor cu ansamblul corpului social din care fac parte" şi în a „le înţelege pornind de la utilizarea lor socială" (Karady, 1968). Fenomenele sociale sînt şi fenomene mentale. Cu toată aparenţa sa funcţionalistă, acest nou demers, care urma să-i permită lui Mauss formularea conceptului-cheie de „fapt social total", tratat pe larg în lucrarea *Essai sur le don* (1924), reuşeşte să construiască pînă la urmă obiectul cunoaşterii în antropologie: nu ne mai concentrăm asupra instituţiilor, dreptului, riturilor, căsătoriei sau miturilor; acestea, considerate în sine, cu preţul decupării lor din realitatea socială, nu sînt pînă la urmă altceva decît „abstracţiuni"; ne vom concentra în schimb pe *totalitatea concretă*, în cadrul căreia ele se inserează şi în funcţie de care dobîndesc sens, alcătuind un sistem. Etnologul este însărcinat cu misiunea de a recompune întregul social şi de a-i repera momentele privilegiate – cum ar fi *potlatch*-ul la indienii de pe Coasta de nord-est, studiat de Boas, sau *kula*, obiceiul melanezian analizat de Malinowski –, cînd o societate se descoperă pe sine în întregime, punînd în acţiune totalitatea instituţiilor şi a reprezentărilor sale. În acest sens, societăţile „primitive" sînt percepute mai puţin ca organizaţii „originare" şi „elementare", aşa cum le concepea Durkheim, şi mai degrabă ca societăţi de o *complexitate diferită* de aceea specifică societăţii occidentale – punct de vedere care, în acelaşi timp, îl va determina pe Mauss să respingă opoziţia radicală schiţată de L. Lévy-Bruhl între mentalitatea „primitivă" şi mentalitatea modernă. Din această concepţie provine atenţia deosebită, minuţioasă, pe care Mauss o va acorda toată viaţa categoriilor descriptive – aşa cum se observă în al său *Manuel d'ethnographie* (1947) – şi care trebuia să-şi afle în *monografie* modul de expresie şi de analiză cel mai apt, după el, pentru înţelegerea diferitelor complexităţi sociale şi a totalităţii acestora.

Opera lui Mauss nu este lipsită de paradoxuri; receptarea ei nu a fost scutită de neînţelegeri; cît despre influenţa sa incontestabilă, aceasta nu s-a exercitat fără ambiguităţi: prin însuşi faptul că depăşea cadrele stricte ale antropologiei, ea a dat naştere la interpretări diverse, chiar la radicalizări sau schematizări. Scriitori şi filosofi precum R. Caillois, G. Bataille, R. Queneau (în special în *Saint Glinglin*), grupurile zise avangardiste, cum ar fi cel de la Collège de Sociologie, s-au reclamat de la el ori s-au inspirat din unele analize ale sale, uneori nu fără stîngăcie. Dintre toate lucrările, *Essai sur le don* rămîne textul cel mai citat în străinătate, singurul, în fapt, cunoscut de lumea anglo-saxonă (articolele sale despre magie, sacrificiu şi clasificările primitive au avut o influenţă profundă, dar dificil de precizat; lucrările sale în domeniu ţin deja de o moştenire comună). Acest eseu pare a fi marcat în special personalităţi precum A. Radcliffe-Brown şi B. Malinowski, E.E. Evans-Pritchard, R. Firth, M. Herskovits şi R. Redfield, printre alţii. Influenţa sa este în general sensibilă în lucrările de antropologie realizate la Oxford sub coordonarea lui Evans-Pritchard şi mai apoi a lui R. Needham.

Considerat unul dintre principalii teoreticieni ai antropologiei franceze, Mauss nu a scris niciodată o carte în care să-şi expună liniile directoare ale gîndirii. Considerat principalul inspirator al anchetelor etnografice din antropologia franceză, Mauss nu a fost niciodată, el însuşi, pe teren. Proteiformă, cu titluri precedate adeseori de un termen atenuant („schiţă", „eseu", „fragment", „introducere" etc.), mare parte din opera sa a fost scrisă în colaborare (mai ales cu Durkheim, Fauconnet, Beuchat şi îndeosebi Hubert), traducînd nu numai o etică a cercetării „colectiviste" – ceea ce determină acordarea unei atenţii la fel de mari redactării unui rezumat al lucrării sau unei bibliografii ca şi unui articol original –, dar şi conştiinţa acută a caracterului provizoriu şi refutabil al teoriilor antropologice. Alcătuită mai mult din intuiţii decît din aserţiuni, opera lui Mauss s-a pretat unor interpretări multiple, divergente uneori; la fel s-a întîmplat şi cu noţiunea de „fapt social total", contestată un timp de G. Gurvitch şi

C. Lévi-Strauss. Cel dintîi considera că fenomenul social total trebuie să îmbrățișeze atît conjunctura, cît și structura ; cel de-al doilea descoperea în structura și caracterul relațional al gîndirii simbolice scheletul faptului social total. Desigur, în mod paradoxal, caracterul neterminat sau, ca să zicem așa, „experimental", „raționalismul probat de care dă dovadă" (G. Bachelard), precum și nota de „fler" (Cazeneuve, 1968) implicată conferă operei lui Mauss, încă și astăzi, o valoare euristică. Multe dintre temele abordate de el (noțiunea de „persoană", tehnicile corporale, sacrificiul, rugăciunea etc.) nu și-au epuizat încă toate posibilitățile de exploatare.

J. JAMIN

► 1947, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, editat de D. Paulme, ed. a II-a, Payot, Paris, 1989. 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. 1968-1969, *Œuvres*, 3 vol. editate și prezentate de V. Karady, Éditions de Minuit, Paris.

● CAZENEUVE J., 1968, *Sociologie de Marcel Mauss*, PUF, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, „Mauss (1872-1950)", în *History of Anthropological Thought*, Faber & Faber, Londra, Boston: 189-192; 1972, „Marcel Mauss", în *L'Arc*, 48. – LEENHARDT M., 1950, „Marcel Mauss", în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1950, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: IX-LII. – NEEDHAM R., 1963, „Introduction" la É. Durkheim și M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, Londra. – WOOD M., 1979, „Marcel Mauss", în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science*, Scholar Press, Londra: 222-230.

MEAD Margaret

Antropolog american, născută în Philadelphia la 1901, dintr-un tată economist, profesor la Universitatea din Pennsylvania, și o mamă diplomată în sociologie – ambii colaboratori ai lui T.B. Veblen – Margaret Mead și-a petrecut copilăria într-un mediu familiarizat cu științele sociale. În 1921 urmează studii în psihologie și antropologie la Universitatea Columbia, unde ulterior va deveni profesor asociat. În paralel, își continuă cariera la American Museum of Natural History. Formată de Franz Boas și de asistenta acestuia, Ruth Benedict – de care o va lega o prietenie deosebită –, M. Mead pleacă în anul 1926 în Samoa apoi, împreună cu Réo F. Fortune, în Insulele Amiralității, unde va sta doi ani (1928 și 1929). Ca urmare a primelor experiențe de teren, scrie două lucrări de referință: *Coming of Age in Samoa* (1927) și *Growing up in New Guinea* (1930). Concentrîndu-se asupra aspectelor ce asociază caracteristicile psihologice ale indivizilor cu condițiile și expresiile specifice culturilor oceaniene studiate, cu metodele și cadrele lor de educație, ea repune în discuție – o dată cu noțiunea de „mentalitate prelogică" (Lévy-Bruhl) și cu apropierea dintre mentalitatea primitivă și cea infantilă (Freud) – universalitatea tulburărilor asociate perioadei de adolescență. Apoi se va ocupa cu studierea comparată a trei societăți din Noua Guinee, de orientări culturale foarte diferite (arapesh, mundugumor, chambuli), pe care le studiază împreună cu Fortune din 1931 pînă în 1933 ; această cercetare îi va permite să abordeze într-o lumină nouă chestiunea fundamentală a deosebirilor biologice ținînd de sex și să dezvăluie efectele structurării culturale asupra personalității femeilor și bărbaților (1935). În concepția lui Mead, metodele de educație, structura personalității adulte și orientările fundamentale ale culturii formează un ansamblu organizat și indisociabil. Studierea acestuia invită la regîndirea poziției ce li se atribuie elementelor ordinii „naturale" în cadrul fiecărei culturi.

În Bali, unde a petrecut perioada 1936-1938, iar apoi la iatmulii din Noua Guinee, unde se întoarce în 1938, devine, împreună cu soțul ei G. Bateson (pe care îl cunoscuse în 1933, pe cînd studia populația chambuli), pionieră a utilizării documentare a materialului fotografic în ancheta etnografică. Studiile sale asupra „caracterului național" al unor țări precum Statele Unite (1942) sau Uniunea Sovietică (1951) se bazează pe experiența dobîndită în timpul celui de-al doilea război mondial, cînd justifică intrarea țării sale în conflict prin dorința de apărare a idealurilor democratice. Preferînd studiul diacronic (1932) modelelor sincronice și comparațiilor funcționaliste, Mead s-a dedicat

analizei formelor de schimbare a personalităţii (1949). Angajată în lupta contra foametei în lume, a rasismului şi a dogmatismului, ea a contribuit activ la răspîndirea unei concepţii umaniste a antropologiei. Moare în 1978, la New York. Ultimele sale lucrări au fost consacrate în principal reflecţiilor asupra condiţiei umane contemporane.

S. ATRAN

▶ 1928, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, William Morrow, New York (trad. fr. parţială *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963). 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, William Morrow, New York. 1930, *Social Organization of Manu'a*, Bishop Museum, Honolulu. 1932, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, Columbia University Press, New York. 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow, New York. 1937, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill, New York. 1949, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Gonthier, Paris, 1966). 1953, *Cultural Patterns and Technical Change. A Manual Prepared by the World Federation for Mental Health*, UNESCO, Paris. 1964, *Anthropology, a Human Science. Selected Papers, 1939-1960*, Van Nostrand, Princeton, New Jersey. 1954 (coaut. G. Bateson), *Themes in French Culture. A Preface to a Study of French Community*, Stanford University Press, Stanford, California.

○ BATESON M.C., 1984, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson*, Le Seuil, Paris, 1989). – FREEMAN D., 1983, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – GOODMAN R.A., 1983, *Mead's Coming of Age in Samoa. A Dissenting View*, Pepperine Press, Oakland, California. – GORDAN J., 1976, *Margaret Mead. The Complete Bibliography, 1925-1975*, Mouton, Haga. – HOLMES L., 1986, *Quest for the Real Samoa. The Mead-Freeman Controversy and Beyond*, Bergin & Garvey, South Hadley, Massachusetts. – RICE E., 1979, *Margaret Mead. A Portrait*, Harper & Row, New York.

MEDITERANEANĂ (LUMEA ~)

Lumea mediteraneană ocupă un loc important în istoria antropologiei. Mulţi dintre fondatorii acestui concept (Maine, Durkheim, Mauss, Westermarck etc.) s-au inspirat considerabil din cunoştinţele disponibile pe atunci despre societăţile antice din Grecia şi Roma sau chiar despre cele contemporane, despre Maghreb mai ales, pentru a-şi demonstra tezele. În Marea Britanie, antropologia socială a fost în cea mai mare parte creaţia unor clasicişti, elenişti precum G. Murray sau J. Harrison, ori latinişti ca J.G. Frazer, orientalişti ca W.R. Smith (Pitt-Rivers, 1986). Întîlnirea dintre antropologia pe cale de a se naşte şi lumea mediteraneană nu a fost fortuită : istoria Mediteranei, chiar dacă doar parţial de cea occidentală, oferea prin profunzimea ei posibilitatea acelei „priviri distanţate", specifică modului de cunoaştere etnologic. Efectul distanţei apărea aici datorită călătoriei în timp. Aşa au fost abordate, dintr-o perspectivă comparatistă şi evoluţionistă, forme de organizare cum ar fi cetatea sau tribul şi instituţii cum ar fi dreptul.

Cu toate că, din 1920, s-a dezvoltat o etnografie de limbă franceză referitoare la Mediterana, îndeosebi în ţările Africii de Nord, lucrările îşi vor păstra pentru multă vreme sorgintea istorică sau orientalistă. Abia în anii '60 apare noţiunea de „societate mediteraneană", se multiplică anchetele de teren, mai cu seamă în cadrul societăţii antropologice engleze (E.L. Peters în Orientul Mijlociu, P. Stirling în Turcia, J.K. Campbell în Grecia, J. Pitt-Rivers în Spania etc.) şi se dezvoltă o gîndire etnologică a lumii mediteraneene, concepută, în ciuda dificultăţilor de a-i fixa limitele, după modelul ariei culturale (Arensberg, 1963). Eseurile de început, reunite de Pitt-Rivers (1963) şi J.G. Peristiany (1965), sînt dedicate eforturilor de a conferi acestei societăţi mediteraneene un conţinut prin scoaterea în evidenţă, dincolo de diversitatea reală a

societăţilor şi a culturilor, a existenţei unor forme de organizare socială înrudite şi împărtăşind aceleaşi valori.

Faptul că lumea mediteraneană a fost construită în laboratorul etnologiei nu ar trebui să mire. În fapt, unitatea ei ecologică este incontestabilă. Se constată existenţa unei anumite continuităţi, evidentă în modul cum utilizează oamenii resursele naturale. Cultura materială rezidă în combinaţiile sistemelor tehnice legate de exploatarea unor medii diferenţiate, dar apropiate, dacă nu chiar alăturate: agricultura cerealieră în cîmpiile litorale şi bazinele fluviale, pomicultura (viţa-de-vie, măslinul, castanul) pe versanţii muntoşi, oieritul nomad sau ritmat de transhumanţe lungi între regiunile înalte şi zonele deşertice limitrofe. Lumea mediteraneană s-a format, pe de altă parte, şi sub influenţa unei istorii îndelungate în care se întîlnesc mai multe popoare diferite (vezi lucrările lui F. Braudel). Nu se putea ca acest trecut comun să nu susţină teza unei unităţi de civilizaţie bazate pe moşteniri istorice. Mediterana oferă aşadar un teren privilegiat pentru a studia comparativ şi pe termen lung relaţiile dintre factorii eco-logici, tehnici, economici, istorici şi culturali.

Cercetările care punctează perioada fondatoare a studiilor mediteraneene se vor strădui să demonstreze, prin studiul cîtorva domenii mari de fapte şi de reprezentări (structurile familiale, patronajul, *feud* şi *vendetta*, onoarea etc.) şi prin schiţarea pri-melor sinteze regionale, primatul relativ al unităţii asupra diversităţii. Totuşi, încă din această epocă validitatea unui asemenea punct de vedere este contestată. În primele lucrări ale lui E. Gellner (1968) de exemplu, termenul „mediteranean" este folosit mai puţin pentru calificarea trăsăturilor comune sociale şi culturale, cît pentru desemnarea opoziţiilor oglindite (*mirrored*) dintre creştinismul din sudul Europei şi islamul Africii de Nord. Aceeaşi idee de refracţie apare şi în lucrările lui E. Wolf sau în ale lui G. Tillion.

Putem menţiona aici două tentative de abordare a diversităţii interne specifice lumii mediteraneene. Contrar punctului de vedere exprimat printre alţii şi de J. Goody, conform căruia vechea unitate a culturii lumii mediteraneene s-ar fi destrămat de-a lungul timpului, J. şi P. Schneider (1976) au susţinut ideea că societăţile Mediteranei, extrem de diferenţiate la origini, ar fi fost supuse ulterior unor procese istorice identice (formarea statelor naţionale, expansiunea religiilor cu vocaţie universală etc.), care explică trăsăturile comune perceptibile astăzi. Totodată a mai fost propusă ipoteza că aceste trăsături ar fi rezultatul acţiunii oamenilor, şi nu produsul unor forţe exterioare: şase milenii de cuceriri militare, de schimburi economice, de colonizări reciproce, de convertiri religioase ar fi trebuit să ducă, logic, la „inventarea" simultană a aceloraşi forme sociale şi culturale (Davis, 1977). Cercetările realizate asupra procesului de ansamblu au fost continuate cu lucrări comparative, pe teme precise (de exemplu cele ale lui J. Black-Michaud despre violenţă). Cea mai aprigă critică la adresa „medi-teranismului" în antropologie se datorează etnologului şi semioticianului american M. Herzfeld (1987), care susţine că noţiuni precum „societate" sau „cultură medite-raneană" sînt reconstruiri ale unor structuri şi valori arbitrare, etnocentrice şi atemporale. El preconizează un demers strict etnografic, în respectul deosebirilor, şi respinge orice abordare din perspectiva ideii de supravieţuire.

Cu toate dezbaterile, de altfel departe de a se fi încheiat, referitoare la unitatea şi la diversitatea lumii mediteraneene, în ultimii 30 de ani s-a constituit o veritabilă antro-pologie a acesteia, structurată în jurul cîtorva domenii de studiu, consacrate printr-o tradiţie deja bine stabilită, cel puţin în ţările de limbă engleză. Lucrările comparative asupra structurilor familiale (Peristiany, 1976) rezumă destul de bine interesul acordat temelor strîns legate de înrudire, căsătorie şi patrimoniu. Formele şi funcţiile gru-purilor constituite pe baze genealogice, într-un context de ansamblu cognatic, instituţia pseudo-înrudirii spirituale sau rituale, mecanismele de alianţă, prezente mai cu seamă în căsătoria numită „arabă", problema endogamiei (Pitt-Rivers, 1977), constituirea materială şi simbolică a patrimoniului şi a modalităţilor de transmitere a acestuia s-au numărat printre subiectele cel mai frecvent abordate. Al doilea domeniu major de cercetare este organizarea socială şi politică, precum şi diferitele forme de stratificare

implicate. Vom menţiona în această privinţă trei subiecte privilegiate: comunitatea locală, abordată din punctul de vedere al organizării ei interne şi al raporturilor cu statul şi, totodată, cu societatea globală, clientelismul în diversele sale dimensiuni, politică, socială şi culturală (Gellner), diferitele forme de utilizare şi de manipulare a violenţei aşa cum se manifestă acestea în conflictele de sînge şi ciclurile de răzbunări (Black-Michaud). Dacă modelul cetăţii nu i-a inspirat pe etnologii contemporani, contrar celor petrecute în secolul al XIX-lea, problema tribului şi a organizării segmentare a fost abordată în repetate rînduri (Gellner, 1969). Studiul valorilor onoarei rămîne domeniul privilegiat al antropologiei Mediteranei (Peristiany, Pitt-Rivers), în ciuda avertismentelor (D.D. Gilmore) cu privire la riscurile unei generalizări abuzive. Aceste valori trimit în ultimă instanţă la reprezentări privind distincţia dintre sexe; importanţa ei structurală şi funcţiile simbolică şi cognitivă aferente fuseseră evidenţiate (Bourdieu, 1972). Pe de altă parte, chiar dacă au apărut unele lucrări mai recente, cel mai adesea continuînd studii anterioare (Gellner, E. Wolf), nu se observă o reorientare a studiilor comparative asupra religiei mediteraneene. Cu toată unitatea religiilor „Cărţii”, percepută de credincioşii înşişi, cercetările continuă să se înscrie în tradiţii specifice (orientalism, filologie etc.), relativ distincte de antropologie.

Din anul 1975 încep să apară în Spania, Grecia, în ţările din Africa de Nord şi în Portugalia, centre de studii mediteraneene. Antropologia anglo-saxonă va înceta astfel să-şi exercite cvasimonopolul asupra acestui domeniu. Dacă cercetările desfăşurate în aceste centre nu se cantonează în studiul culturilor naţionale, asistăm în schimb la afirmarea intenţiei de a vorbi despre transformările ce afectează diversele ţări vizate şi, ca urmare, a preocupării de a nu izola anchetele etnologilor de lucrările specialiştilor în istoria economică şi socială. Prezenta orientare din etnologie conduce, printre altele, la o manieră cu totul nouă de abordare a problemei unităţii şi diversităţii societăţilor mediteraneene. Devine astfel evident că orice încercare de a delimita lumea mediteraneană variază în funcţie de domeniile studiate, urmînd ca analiza să privilegieze factori istorici, sociologici sau culturali, moşteniri ale trecutului sau rupturi, forme ale societăţii ori moduri de gîndire.

J. DAVIS

ARENSBERG C.M., 1963, „The Old World Peoples. The Place of European Cultures in World Ethnography”, în *Anthropological Quarterly*, 36, 3: 75-99. – BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris – Geneva. – DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge & Paul Kegan, Londra. – GELLNER E.A., 1968, „Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism. A Case Study”, în J.C. Peristinay (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Mouton, Haga; 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. – HERZFELD M., 1987, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge. – KAYSER B. (texte reunite de), 1986, *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Édisud, Aix-en-Provence. – PERISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londra. – PITT-RIVERS J., 1976, *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge. – PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, *Mediterranean Countrymen*, Mouton, Paris; 1977, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Shechem*, 1983, Le Sycomore, Paris); 1986, „Introduction” în B. Kayser (ed.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Édisud, Aix-en-Provence. – SCHNEIDER J., SCHNEIDER P., 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

MEDIU NATURAL

Noţiunea de „mediu natural” este ambiguă. În fapt, aproape că nu există (sau nu mai există) mediu natural, în sensul unui mediu nemodificat deloc de către om. Dar noţiunea devine importantă în momentul cînd este înţeleasă ca ansamblu de elemente

naturale – abiotice (mediu fizic: climat, relief, sol, minerale) şi biotice (mediu viu: vegetale, animale) – care compun ambientul omului, acţionează asupra lui, omul acţionînd la rîndu-i asupra acestuia şi participînd, astfel, în interacţiune cu el, la structurarea şi la dinamica spaţiului şi a societăţilor.

Apărută în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, noţiunea de „mediu natural" a fost formulată în special de A. de Humboldt (1848), iar în 1866 se propunea deja termenul de „ecologie" pentru a se desemna astfel ştiinţa care studiază raporturile dintre fiinţele vii şi mediul lor de viaţă (Haeckel, 1874). Chiar dacă termenul din limba engleză, *environment*, este traducerea sintagmei „mediu natural", iar expresia „mediu înconjurător" este utilizată uneori în acest sens, noţiunile de „mediu natural" şi de „mediu înconjurător" nu trebuie confundate. Aceasta din urmă, apărută pe la 1960, desemnează mai degrabă cadrul global în care societăţile omeneşti se găsesc în situaţia de a acţiona sau de a reacţiona reciproc, antrenînd toate elementele mediului: mediul înconjurător este aşadar „atît un mediu, cît şi un sistem de relaţii" (George, 1971).

Încercările de abordare ştiinţifică a raporturilor dintre oameni şi ambientul lor au fost contracarate de schemele deterministe sau probabiliste, care au făcut obiectul unor dezbateri foarte animate la finele secolului al XIX-lea, aflîndu-se la originea anumitor dificultăţi de înţelegere între ştiinţele naturii şi ştiinţele umane.

Datorită interesului său conjugat pentru natură şi pentru societăţi, geografia ocupă aici o poziţie de legătură. Pentru ea, mediul natural reprezintă o porţiune de spaţiu definită prin localizare şi dimensiuni proprii şi prin combinaţia de elemente „naturale" independente de orice intervenţie omenească. Începînd cu anii '60, demersurile, mai globale acum, vizează explicarea interacţiunilor natură – societate ce intervin în formarea mediului: de exemplu, conceptul de „geosistem" elaborat de G. Bertrand (1968) marchează dorinţa de a efectua un studiu integrat al mediului natural.

De mai multe decenii încoace s-au deschis şi alte perspective, cu interesul declarat, mai ales în etnologie, pentru dimensiunea ecologică în studiul societăţilor. Aşa au fost, mai întîi, cercetările nord-americane (Conklin, Steward, Vayda, Rappaport, Geertz etc.), ecologia culturală a lui J.H. Steward şi antropologia ecologică constituită în jurul lui A.P. Vayda. În Franţa, M. Godelier este reprezentantul unui curent de interes particular pentru perspectiva ecologică în antropologie, privilegiind cercetarea condiţiilor de reproducere a societăţilor, dintr-un punct de vedere ce situează societăţile şi istoria lor în natură. „Mediul natural nu este niciodată o variabilă complet independentă de om şi nici un factor constant. Este o realitate pe care omul o transformă mai mult sau mai puţin prin diversele sale modalităţi de a acţiona asupra naturii, de a-şi apropria resursele acesteia" (Godelier, 1984 : 44).

Pentru etnologi se pune problema, în fapt, nu doar să inventarieze componentele şi caracteristicile mediului natural, ci şi să analizeze utilizarea acestora de către societăţi şi modul cum sînt ele percepute, în raport cu ceea ce sînt de fapt. În geografia tropicală îi datorăm deja lui P. Gourou ideea contingenţei condiţiilor naturale: „ceea ce contează nu este doar «mediul ecologic», ci ideea pe care oamenii şi-o fac despre acesta; oamenii sau mai precis «civilizaţia căreia ei îi aparţin»". (Gourou, 1955 : 127). Analiza ştiinţifică de abordare din exterior trebuie să fie asociată cu una vizînd percepţia internă (Chatelin, Riou, 1986). Astfel, relaţia „oameni – mediu", natura de o parte şi oamenii de cealaltă, cedează locul unei relaţii între o societate influenţată de mediul înconjurător şi o natură „interpretată", care în parte este proiecţia respectivei societăţi. Geograful J. Gallais (1984) a studiat din acest unghi societăţile saheliene din delta interioară a Nigerului. Demersul său nu se deosebeşte fundamental de cel specific multor sociologi sau antropologi, specialişti bunăoară în problematica societăţilor pastorale sau a societăţilor de vînători-culegători, mai ales atunci cînd acestea trăiesc în condiţii fizice limitative (Descola, 1986). Acest tip de cercetare privind interacţiunea societăţilor cu mediile lor propune o nouă noţiune, aceea de „resurse" pretins „naturale": în realitate, elementele mediului natural nu devin semnificative decît din momentul cînd încep să facă parte integrantă din sistemul cultural.

Acest demers se întîlnește parțial cu etnoștiința, avînd atît baze etnologice, cît și naturaliste. Studiile asupra științei locale (*folk science* sau *ethnoscience*) se dezvoltă după anii '50 în SUA, în jurul lui H. Conklin, și vizează clasificarea și conceptualizarea obiectelor și a fenomenelor naturale realizate de o populație într-un mediu dat. Lévi-Strauss a subliniat el însuși interesul pentru „știința concretului", sau „etnobiologie, care unește etnobotanica și etnozoologia" (Lévi-Strauss, 1962).

Definiția mediului natural ar fi incompletă dacă nu am menționa aici și aspectul diacronic al raporturilor dintre medii și societăți. În fapt, aceste raporturi nu sînt doar actuale; ele rezultă din istoria ecologică și din istoria socială, care sînt caracterizate prin ritmuri diferite. Departe de a dispărea din calea ecologiei, dimensiunea istorică subliniată de Bertrand (1975) ocupă un loc din ce în ce mai important în analiza raporturilor medii – societăți.

C. BLANC-PAMARD

BERTRAND G., 1968, „Paysage et géographie physique globale", în *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, 3 : 249-272. 1975, „Pour une histoire écologique de la France rurale", în G. Duby și A. Wallon (ed.), *Histoire de la France rurale*, Le Seuil, Paris. – CHATELIN Y., RIOU G. (ed.), 1986, *Milieux et paysages*, Masson, Paris. – DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – GALLAIS J., 1984, *Hommes du Sahel*, Flammarion, Paris. – GEORGE P., 1971, *L'environnement*, PUF, Paris. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris. – GOUROU P., 1955, „Remarques sur les notions écologiques", în *Annales biologiques*, 51 (5-6): 125-130. – HAEKEL E., 1874, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, C. Reinwald, Paris. – HUMBOLDT A. de, 1848, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, 5 vol., Gide et Baudry, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

MELANEZIA

Geografie și istorie. Melanezia (literal, „insulele negre") este alcătuită dintr-un arc de insule înalte și din cîțiva atoli rari, de origine vulcanică, cuprinzînd Noua Guinee cu teritoriile sale dependente, Insulele Solomon, Vanuatu (fostele Noi Hibride), Noua Caledonie, Insulele Legalității și Fiji. Melanezia a fost adeseori delimitată de restul Pacificului de Sud pe baza unor criterii rasiale și culturale; dar această distincție este din ce în ce mai mult contestată. În planul geografiei lingvistice, regiunea cuprinde limbi austroneziene, care constituie un grup „melanezian" sau austronezian occidental (prezent aici din anul 4000 î.Cr.) și este adeseori deosebit de alte grupuri austroneziene din Pacific (limba fiji este totuși înrudită cu polineziana sau cu austroneziana orientală), și limbi neaustroneziene; în ciuda denumirii lor de „papuașe", contestată de altfel, acestea nu formează unul și același filon (au fost introduse de către primii locuitori ai Noii Guinee în urmă cu, probabil, 50.000 de ani).

Descoperirea Melaneziei începe o dată cu navigatorii portughezi care acostează pe litoralul nordic al Noii Guinee în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și se încheie cu localizarea Noii Caledonii de către căpitanul Cook în cursul celei de-a doua călătorii (1774). Primele cercetări etnologice urcă pînă la R.H. Codrington. Între anii 1863 și 1887, acesta parcurge Vanuatu, insulele Banks, Solomon și Santa-Cruz (locuită de populații polineziene). Expedițiile la strîmtoarea Torres din 1888, apoi mai cu seamă cele din 1889 (organizate de A.C. Haddon de la Universitatea Cambridge), sînt urmate de cercetări ulterioare, întreprinse de C.G. Seligman și îndeosebi de W.H.R. Rivers; dar B. Malinowski, fondatorul școlii funcționaliste britanice, este cel care va lăsa cea mai durabilă operă în domeniu, prin studiul său referitor la insulele Trobriand, rezultat al unor anchete din 1914.

Mediu natural și economie. Climatul tropical și subtropical al Melaneziei oferă medii ecologice foarte variate. În Noua Guinee se pot distinge regiunile de coastă, caracterizate adesea prin litorale cu mangrove, cîmpiile mlăștinoase unde economia alimentară se

bazează pe exploatarea palmierului sago (*Metroxylon*), dublată de horticultură – pomicultura itinerantă de pădure –, mai rar zonele de „savană” inundată, zonele colinare împădurite pînă la 1.500 de metri, unde alimentul de bază este în general taroul, şi, în fine, zonele înalte, unde economia se bazează pe cultura batatului care, introdus din secolul al XVII-lea, a permis dezvoltarea creşterii porcului, animal determinant în schimburile ceremoniale legate de dobîndirea prestigiului. În Noua Caledonie, colonizatorii vor descoperi o horticultură perfecţionată, caracterizată prin plantaţii de taro în terase irigate şi cîmpii de igname, drenate (Barrau, 1962). În Noua Guinee şi în cîteva insule mai mari s-a putut dezvolta o economie bazată pe vînătoare, în paralel cu defrişatul şi culesul. Integrat de asemenea într-o economie diversificată, pescuitul marin, activitate exclusiv masculină, nu este atestat peste tot. Unele societăţi din insulele mari practică un pescuit în apă dulce, rezervat adeseori femeilor (populaţia sepik), peştii putînd deveni obiect de troc cu grupurile neriverane.

Oricare-ar fi densitatea populaţiei (în general redusă, cu excepţia văilor înalte deschise din Papua-Noua Guinee: aproape 300 de locuitori pe km^2 la populaţia chimbu), pămîntul face obiectul unui sistem de întreţinere în care proprietatea este colectivă (clan, genealogie sau grup de înrudire cognatică), iar drepturile se moştenesc în principiu pe linie patri- sau matriliniară sau se dobîndesc prin căsătorie ori prin iniţiativa primei defrişări a unei zone pînă atunci neexploatate. Dar unitatea de producţie este grupul domestic, constituit în principal din familia nucleară: produsul este adeseori obiectul unei aproprieri individuale, dar se împarte ulterior în familie şi se distribuie în funcţie de legăturile de rudenie, de alianţă şi de vecinătate.

Schimburile intertribale au fost foarte importante înainte de implantarea colonială. Fără a vorbi despre ciclurile cu specific ritual precum *kula* din Trobriand, trebuie semnalate vechile expediţii maritime de troc în arhipelaguri şi de-a lungul coastelor Noii Guinee. În interiorul uscatului, căile de schimb erau la fel de numeroase; prin acestea, populaţiile din zonele înalte primeau cartofi dulci, nacru şi inele sau brăţări din cochilii, ba chiar şi topoare de oţel.

Înrudire şi rezidenţă. Structurile sociale melaneziene i-au uimit pe observatori prin dimensiunile reduse ale unităţilor socio-politice sau ale triburilor (cîteva sute de persoane) şi prin flexibilitatea regulilor de căsătorie, a atitudinilor de înrudire sau a formelor de putere. Faptul a condus la conştientizarea importanţei grupurilor locale ca unităţi sociale pertinente şi la analizarea dinamicii acestora după criterii precum nevoia de pămînt sau conflictele. Un individ îşi poate alege rezidenţa adeseori independent de afilierea sa la vreun clan. Grupul local se adună în anumite regiuni (Noua Guinee, Vanuatu) în jurul unei „case a bărbaţilor”, nucleu al riturilor de iniţiere. Lipsa de însemnătate a profunzimii genealogice este legată de dimensiunea redusă a grupurilor de descendenţă şi de rolul modest al principiului de unifiliaţie; se observă totuşi excepţii, cum ar fi sistemul matriliniar trobriandez, coeziunea puternică a patriclanurilor canace (Bensa, Rivierre, 1982) sau complexitatea ierarhizată a grupurilor patriliniare din văile de la mare altitudine din Noua Guinee. Sistemul clanurilor se regăseşte adeseori integrat într-o formă de organizare dualistă, unde jumătăţile pot fi riguros sau relativ exogame, sau doar totemice ori rituale (Juillerat, 1986). Una dintre funcţiile de organizare pe jumătăţi sau pe sferturi poate fi astfel aceea de a reglementa iniţierea sau schimburile ceremoniale (Tuzin, 1976). Dualismul social se articulează adeseori cu o viziune binară a lumii (cer/pămînt, pămînt/mare, est/vest, masculin/feminin etc.), dar devine tot mai complex în subdiviziunile duale inclusive sau într-o structură cvadripartită (Mosko, 1985).

Sistemele de alianţă melaneziene se bazează în mod esenţial pe înrudire şi pe implantarea grupurilor locale; avem de-a face uneori cu schimburi restrînse între două grupuri, caracterizate sau nu de o formă preferenţială de mariaj, dar cel mai adesea alianţa matrimonială este de tip „semi-complex” (definită prin interdicţii); căsătoria prin schimb de „surori” este foarte răspîndită, ceea ce tinde să limiteze rolul compensaţiei

matrimoniale. În Vanuatu, mai ales la Ambrym, sistemele bazate pe șase clase matrimoniale au alimentat, după Deacon, dezbaterea teoretică pînă în punctul de a se vedea în ele, la ora actuală, variantele patriliniare ale unui sistem de alianță de tip crow.

Structuri politice și ideologii religioase. Sistemele de înrudire și de alianță coexistă, adeseori fără interferențe directe, cu structuri politice diverse și labile. Autonomia economică relativă a grupurilor domestice face ca relațiile de suzeranitate și de dependență să fie tot mai fragile și mai complexe. Fără posibilitatea aproprierii inegale a mijloacelor de producție, fără deposedarea grupurilor familiale (în folosul altor grupuri) de pămînturile și uneltele lor, orice poziție de putere se construiește în raport cu prerogativele rituale sau prin strategii economice, matrimoniale, războinice, susceptibile de a uni între ele și de a aduna, chiar și numai temporar, case mai mult sau mai puțin dispersate. În fapt, extensia supralocală a sistemelor de autoritate și a gradului lor de ierarhizare, foarte variabile de la un capăt la altul al Melaneziei, oferă o gamă de instituții politice mergînd de la structuri tribale „acefale" pînă la veritabile „șefii" (Langness, Weschler, 1971).

De exemplu, la yafarii din Papua-Noua Guinee, cunoașterea mitologică secretă, stăpînirea ritualurilor esențiale și capacitatea de a gestiona crizele sociale contribuie împreună la emergența momentană a unui sistem de conducere discret, care nu depășește decît în mică măsură asimetriile interne ale sistemului de înrudire (Juillerat, 1986). Dimpotrivă, „șefiile" trobriandeze, canace sau fijiene fac o distincție ierarhică bine conturată între nobili și oamenii comuni, oamenii mării (străinii primiți) și stăpînii pămîntului (autohtoni), dar sînt totodată zguduite de intense competiții pentru putere, care provoacă războaie, migrații, cuceriri, cu riscul de a pricinui prăbușirea întregului edificiu socio-politic (Powell, 1960; Bensa, Rivierre, 1982; Nayacakalou, 1975). La jumătatea distanței dintre aceste sisteme de tipuri opuse, Melanezia este bine cunoscută pentru societățile sale de tip Big Man, care favorizează ascensiunea, adeseori pe cît de rapidă, pe atît de trecătoare, a unui personaj ambițios și întreprinzător (Lemonnier, 1989; Sahlins, 1963; Strathern, 1971).

De la cvasiabsența conflictelor și pînă la confruntările dintre neamurile nobile ale aristocrației, trecînd prin concurența deschisă tuturor (sisteme Big Men), instituțiile melaneziene au alimentat considerabil gîndirea antropologică. Conform teoriilor, acestea au fost raportate la capacitățile de producție, la evoluția structurilor sociale și, în plus, la modalitățile de circulație a bunurilor de subzistență și de prestigiu.

Fie că societatea are un aspect egalitar sau unul piramidal, exercitarea unei influențe personale mai discrete sau mai importante rămîne indisociabil legată de o putere supranaturală, care privește viața întregii comunități. Notabilul, liderul sau căpetenia sînt întotdeauna agenții (sau obiectele) practicilor rituale prin care se face apel la bunăvoința strămoșilor responsabili de fertilitatea naturală sau de bunăstarea progeniturii lor.

În Noua Caledonie, stăpînii pămîntului își datorează prestigiul vechimii, prin urmare capacității lor de a comunica cu geniile locului, origini ale strămoșilor și păzitori ai bogățiilor alimentare ale pămîntului. Cît despre căpetenie, hrănită cu tuberculi și vînat (și carne umană, în trecut) de către supușii săi atenți și afectuoși, ea întruchipează prin sănătatea și prin vigoarea sa echilibrul căutat între ordinea socială și ordinea naturală/supranaturală, între cei vii și cei morți. La fel, în insulele Banks (Vanuatu), ascensiunea unui Big Man într-o ierarhie cu grade precis formalizate se realizează printr-un progres paralel în cadrul societății măștilor, care stabilește o relație operatorie cu lumea defuncților (Vienne, 1984).

Ca atare, reprezentațiile religioase definesc și ordonează statutele și furnizează sistemului politic ideologia necesară pentru eficacitatea acestuia, precum și pentru reproducerea lui.

Ca urmare a colonizării, societățile melaneziene au asistat la dispariția unora dintre instituțiile lor, dar au putut în schimb să elaboreze răspunsuri originale în jocul aculturalizării. În Melanezia contemporană au apărut numeroase curente

politico-religioase mesianice, integrînd contribuţiile occidentale (creştinism, economie monetară, aporturi tehnologice) în sistemele de reprezentare (Lawrence, 1974 ; Worsley, 1977) înscrise în continuitatea fondului tradiţional.

A. BENSA, B. JUILLERAT

● BARRAU J., 1962, „Les plantes alimentaires de l'Océanie. Origines, distribution et usages", în *Annales du Musée Colonial de Marseille*, Marsilia. – BENSA A., RIVIÈRE J.-C., 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses répresentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, Paris. – GODELIER M., 1961, *La production des Grands Hommes. Pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris. – JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – LANGNESS L.L., WESCHLER J.C. (ed.), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area*, Chandler, Scranton – Londra. – LEMONNIER P., 1989, *Paix, échanges et compétition dans les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – MOSKO M.S., 1985, *Quadripartite Structures. Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*, Cambridge University Press, Cambridge. – NAYACAKALOU R.R., 1975, *Leadership in Fiji*, Oxford University Press, Oxford. – POWELL H.A., 1960, „Competitive Leadership in Trobriand Political Organization", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1): 118-145. – SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303. – STRATHERN A., 1971, *The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge. – TUZIN D.F., 1976, *The Ilahita Arapesh. Dimensions of Unity*, University of California Press, Berkeley. – VIENNE B., 1984, *Gens de Motlav. Idéologie et pratiques sociales en Mélanésie*, Société des Océanistes, Paris. – WORSLEY P., 1964, *Road Belong Cargo*, Peter Lawrence, Londra (trad. fr. *Le culte du cargo*, Fayard, Paris, 1974).

MESIANISM

Noţiunea de „mesianism" trimite la tradiţiile religioase iudaice şi creştine, dar se aplică mai ales unor mişcări apărute în Europa în timpul evului mediu şi, mai recent, la unele popoare colonizate. Pentru mişcările mesianice, speranţa într-o împărăţie divină şi în venirea unui mesia implică abolirea vicisitudinilor timpului prezent şi instaurarea (sau restaurarea) unei ordini sociale armonioase. Ruptă din contextul ei teologic, această speranţă a devenit o referinţă ideologică pentru grupurile sau pentru popoarele aflate într-o situaţie de criză ori de aservire. Aşa se explică numărul ridicat de curente mesianice din Europa secolelor al XI-lea – al XVI-lea apărute ca urmare a modificărilor din cadrul societăţii feudale. Oameni aparţinînd unor categorii declasate urmau profeţi sau personalităţi mesianice, radicalizau conflictele sociale din epoca lor şi contribuiau astfel la naşterea unei lumi noi. Mulţi autori au evidenţiat caracterul politic al mesianismelor medievale, căutînd să recunoască în ele o formă a luptei de clasă. Dar, dorind să sublinieze acest aspect revoluţionar al mesianismelor europene (adeseori purtătoare ale unor doctrine egalitare şi liberatoare), ei au neglijat tendinţa de dezvoltare a unor teme paseiste. Majoritatea mesianismelor au conceput speranţa unei lumi ideale mai puţin ca alternativă cu totul nouă, cît în cadrele unei reveniri la o ordine mai veche, amestecînd astfel tema învierii lui Cristos cu tema revenirii împăratului (Carol cel Mare, Frederic II) sau a unei împărăţii mistice. Din acest punct de vedere, mesianismele medievale sînt eminamente politice, dar într-un sens originar, unde suveranitatea şi sacralitatea par a fuziona. Întorcîndu-se îndeosebi la tradiţia apocaliptică iudaică, reprezentanţii lor propun o interpretare a concepţiilor religioase din care se inspiră. La evrei, venirea împărăţiei lui Dumnezeu a putut însemna reunificarea triburilor lui Israel, sfîrşitul oricărei opresiuni străine şi apariţia unui mesia care să refacă legătura cu monarhia sacră şi războinică instaurată de David şi de Solomon. Mişcările din evul mediu şi-au însuşit astfel o tradiţie religioasă purtătoare ea însăşi de conţinut politic

Mișcările mesianice apărute începînd cu secolul trecut în America, Africa, Oceania și Asia dau măsura deplină a acestei expresii politico-religioase, unde degenerarea prezentului implică speranța într-o lume nouă, prin reafirmarea unor teme socio-culturale mai vechi. Asemenea celor din antichitate sau din evul mediu, mișcările recente s-au dezvoltat în contexte de criză și de destructurare socială. Totuși apar și unele deosebiri, dat fiind faptul că sînt implicate popoare din afara lumii occidentale, aservite puterilor coloniale europene. În aceasta rezidă originalitatea lor principală: mesianismele în discuție au fost adeseori consecința unui act politic inițial, care a constat, pentru popoarele colonizate, în însușirea învățăturii misionarilor catolici și protestanți. Această însușire a fost una pragmatică și conjuncturală, de vreme ce cateheții și profeții autohtoni, care i-au înlocuit pe misionari, chiar preconizînd abandonarea anumitor practici păgîne (desemnate în mod curent prin termenii de „vrăjitorie" și de „cult al fetișurilor"), au ocupat poziții similare celor specifice instituțiilor (cum ar fi cultele antivrăjitorești) sau personajelor (ghicitor, șaman, vindecător) a căror funcție era, în cadrul sistemelor tradiționale, aceea de a preveni și de a trata nenorocirea. Referințele iudeo-creștine le-au prilejuit o sporire în forță și eficacitate, la scara unui context de dominație în legătură cu care instituțiile tradiționale erau puțin capabile să facă interpretări sau să aducă remedii.

Mesianismele popoarelor colonizate provin așadar din acest efort sincretic, dar nu se reduc la atît. Ele constituie o realizare particulară a acestuia, astfel încît deturnarea mesajului iudeo-creștin nu mai servește doar la colmatarea breșelor provocate de colonizare, ci și la descalificarea realității prezente, în vederea unei alternative globale la nenorocirile care o constituie. *Ghost Dance*, specific indienilor din America de Nord, *cargo cults* întîlnite în Melanezia, *kimbanguismul* congolez (inițiat de profetul Simon Kimbangu) sînt tot atîtea exemple celebre de mișcări care au stîrnit fervoarea unor mulțimi de oameni și le-au mobilizat creînd mișcări de amploare. Acestea au contribuit la a da un sens destinului unor societăți dezorganizate și la a aduce speranța într-o lume unde colonizatorii nu vor mai fi stăpîni, antrenînd adeseori represiuni care însă nu reușeau decît să le sporească audiența. Anumite demersuri de identificare proprii mesianismelor depășesc cadrul sincretismului religios. Bunăoară mișcarea Hau-Hau din Noua Zeelandă stabilește o similitudine perfectă între poporul maori și poporul lui Israel (popor ales și persecutat totodată), astfel încît liderul ei era desemnat printr-un nume care însemna literal „evreu". *Ghost Dance* îl identifică pe Dumnezeul iudeo-creștin cu Marele Spirit, figura centrală a religiilor indiene. În *cargo cults*, mesia reînvie figura unui erou cultural și tema învierii coincide cu tema întoarcerii din morți; prin negarea provenienței europene a mărfurilor lor, corăbiile sînt receptate ca tot atîtea semne emise de eroul fondator sau de strămoși, care anunță astfel întoarcerea lor viitoare, plecarea tuturor albilor și apropierea unei ere a bunăstării.

Mesianismele – cele menționate mai sus în special – permit depășirea opozițiilor curente dintre monoteism și politeism (sau păgînism) prin amplasarea religiosului la punctul său de întîlnire cu politicul: acolo unde credințele, mitologiile, reprezentările lumii constituie edificiul ideologic de la care societatea poate fi gîndită ca o totalitate armonioasă. Efortul lor sincretic implică nu amestecul a două sisteme religioase străine unul de celălalt, ci însușirea unei componente a iudeo-creștinismului dependentă de un asemenea edificiu și privilegiind o viziune holistă asupra societății (pe seama unei ideologii individualiste, cîndva promovată de același iudeo-creștinism). Dincolo de condițiile istorice (criză, destructurare) care au favorizat apariția mesianismelor în rîndul popoarelor colonizate, mai sînt și alți factori cu rol important, îndeosebi existența, la aceste popoare, a unei regalități sacre sau a unei mitologii care le structura universul socio-cultural în jurul unei figuri fondatoare (strămoș, erou, instanță divină). Sincretismul de inspirație iudeo-creștină nu aduce așadar o ruptură în ordinea concepțiilor religioase; el se înscrie în permanența unei mișcări regulate de întoarcere la izvoare ținînd *deopotrivă* de politic și de religios. Mișcările mesianice au apărut la popoare neoccidentale (cum ar fi la tupinamba din Brazilia sau la papuașii din Noua Guinee etc.)

mult înainte de începerea colonizărilor europene sau anterior apariţiei misionarilor, aceste popoare au răspuns şi ele la situaţii de criză şi au făcut apel la venirea unei lumi noi, invocînd timpurile originare ale vîrstei de aur.

J.-P. DOZON

● BALANDIER G., 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. – BLOCH E., 1921, *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution*, München (trad. fr. *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Julliard, 1964); 1968, *Atheismus im Christendum, zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt pe Main (trad. fr. *L'athéisme dans le christianisme*, Gallimard, Paris, 1978). – COHN N., 1957, *The Pursuit of the Millenium*, Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris, 1983). – DOZON J.-P., 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionnalismes", în M. Augé (ed.), *La construction du monde*, Maspero, Paris. – LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris, 1962). – PEREIRA DE QUEIROZ M.I., 1968, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Anthropos, Paris.

METALURGIE

Dacă dezvoltarea metalurgiei mai foloseşte încă la conturarea uneia dintre fazele majore ale istoriei omenirii – urmînd revoluţiei neolitice –, procesele care au dus la descoperirea ei sînt ignorate. În general se consideră că utilizarea metalelor în stare naturală (aur, argint, cupru şi fier meteoritic), atestată sporadic pentru cupru între mileniile 9 şi 7 î.Cr. (în Iran şi Anatolia), apoi pentru fier între mileniile 6 şi 3 î.Cr. (în Egipt, în Mesopotamia şi pe Indus), este independentă din punct de vedere tehnic şi cronologic de aplicarea procedeelor de reducţie a diverselor minerale.

La început a fost utilizat, desigur, minereul de cupru (la începutul mileniului 4, în Orientul Mijlociu), datorită faptului că obţinerea lui este foarte simplă. Fabricarea fierului, mai complexă, este probabil ulterioară (1700-1500 î.Cr., în Caucaz). Cît despre aliaje, care îmbunătăţesc calităţile metalelor şi ale căror temperaturi de fuziune sînt inferioare celor specifice metalelor pure, ne putem pe bună dreptate întreba dacă descoperirea lor a fost voluntară sau, nu cumva, pur şi simplu întîmplătoare (datorată unor impurităţi). Este imposibil să fixăm cu certitudine datele de origine ale diverselor metalurgii, dat fiind că descoperirile arheologice rediscută periodic afirmaţiile anterioare şi, în acelaşi timp, ipotezele difuzioniste asociate adeseori acestora.

Exploatarea metalelor în stare naturală, prelucrate la început cu ajutorul ciocanului, la rece, apoi prin încălzire, topire şi turnare în diferite forme, după tehnici speciale (laminare, etirare, forjare, mulare etc.), a fost urmată de metalurgia veritabilă, permiţînd extragerea metalelor din minerale, oxizi, sulfuri sau carbonaţi, forme sub care se află răspîndite în natură. Transformarea unei resurse naturale prin tratament chimic (oxido-reducere) marchează o etapă decisivă în evoluţia tehnică.

Aurul, argintul, cuprul, mai uşor reperabile şi prelucrabile, au fost primele metale exploatate, adeseori în aliaj cu plumbul sau cositorul. Dar, din momentul cînd a fost descoperit fierul, datorită calităţilor lui specifice (duritate mai ales) şi abundenţei (5% din greutatea scoarţei terestre), acesta a devenit preponderent.

Pentru majoritatea mineralelor, tehnica de extracţie, de prelucrare şi de reducţie este identică în principiu, cu mici variaţii. Exploatate mai întîi din zăcăminte de suprafaţă – cele mai bogate, dar şi cel mai rapid epuizate –, mineralele sînt accesibile cel mai adesea prin puţuri sau galerii subterane. Blocurile, transportate la locurile de prelucrare, sînt triate, calibrate, concasate şi sfărîmate, uneori arse sau calcinate (cazul sulfurilor sau carbonaţilor), înainte de a fi introduse în cuptoare. În funcţie de temperatura atinsă, cuptoarele, de la cele mai rudimentare (constituite dintr-o simplă groapă săpată în pămînt, pe fundul căreia se depunea mineralul, totul fiind apoi acoperit cu un combustibil), pînă la cele mai elaborate (comportînd diferite tipuri de hornuri,

procedee de aerisire, orificii de evacuare) produceau o masă mai mult sau mai puţin lichidă şi încărcată de impurităţi, lupa, separată de ganga transformată în zgură sau în funingine. Prin epurarea la forjă, din lupă se obţinea fierul moale. Acesta este procedeul direct.

Dacă temperatura obţinută în cuptor o depăşeşte pe cea de topire a metalului, se obţine o fontă în stare lichidă din care, prin prelucrare şi/sau pudlare, se obţine oţelul : acesta este procedeul indirect, bazat pe utilizarea furnalelor ; apariţia lui în Europa nu este atestată decît după secolul al XV-lea al erei noastre. În China, din contră, fonta a fost cunoscută înaintea fierului moale, datorită conţinutului unor minerale bogate în fosfaţi, ceea ce a permis o scădere sensibilă a temperaturii de reducţie.

În Africa, cuptoarele şi procedeul direct au fost utilizate pînă în zilele noastre, dar în multe regiuni, şi deja de secole, sînt folosite metale europene recuperate. În America precolumbiană nu era cunoscut decît fierul meteoritic; arareori era şi utilizat. Pe de altă parte însă, prelucrarea cuprului, a aurului şi argintului, pure sau în aliaje, a cunoscut o dezvoltare considerabilă, din care se va naşte legenda despre Eldorado.

Rafinarea şi turnarea metalului ţin de munca la forjă, unde se asociază tratamentele mecanice, termice şi, uneori, chimice. Aceste operaţiuni diverse sînt practicate în ateliere comportînd amenajări şi utilaje specifice (vatră, foale, nicovală, baros, ciocan, cleşti, creuzete etc.) utilizate de fierari sau de orfevrieri pentru modelarea sau turnarea (*fonte à la cire perdue*, de exemplu) uneltelor, armelor, obiectelor rituale şi podoabelor.

Metalurgiştii, adică producătorii de metale, şi fierarii care le transformă fac în general obiectul unei particularizări. Aceasta nu se poate actualiza decît pentru duratele cînd sînt efectuate anumite operaţiuni, aşa cum se întîmplă la populaţia gbaya din Republica Centrafricană, în timpul reducerii minereului de fier. Dar, în mod obişnuit, mărcile sociale în discuţie sînt permanente şi definesc un grup cu o organizare proprie, diferită de aceea a societăţii globale. Asemenea grupuri se întîlnesc în mai multe societăţi, îndeosebi în cele africane; desemnarea lor prin termenul de „castă" bine atestată este improprie ; o castă (în sensul indian) nu este izolată niciodată, membrii ei trăiesc în cadrul unui sistem ierarhizat. Originea acestei particularizări rămîne neexplicată, realitatea ei datînd încă de la începuturile metalurgiei feroase şi fiind legată, desigur, de procesele complexe de elaborare a relaţiilor sociale dintre producătorii de metal şi de obiecte metalice şi ceilalţi membri ai societăţii.

Relaţia existentă între societatea globală şi metalurgişti se manifestă în organizarea muncii de producere a metalului. Efectuată mereu prin cooperare, munca se derulează în general în ateliere permanente, instalate în apropierea domiciliului fierarilor, sau temporare, plasate la o oarecare distanţă de locuinţe, în locuri propice pentru necesităţile tehnice ; frecventarea acestora le este interzisă celorlalţi membri ai societăţii. Grupurile de cooperare pot fi înrudite sau rezultate dintr-o regrupare regională sau interregională, ca la populaţia hausa, din Nigeria.

Această specializare tehnică şi socială, constrîngerile legate de localizarea zăcămintelor şi deci de condiţiile geografice de producere a metalului au antrenat stabilirea unor relaţii de schimb între societăţile producătoare şi cele neproducătoare. Metalul însuşi a fost foarte adesea folosit ca monedă de schimb, în principal datorită valorii simbolice care i se atribuie.

Tema stăpînirii focului se află la originea a numeroase construcţii mitologice. Ea este asociată pretutindeni cu prelucrarea metalului şi cu singularitatea metalurgiştilor, consideraţi uneori metaforic ca un fel de „vrăjitori". Totuşi, trăsătura cea mai remarcabilă a muncii simbolice săvîrşite cu ocazia fabricării metalului este asimilarea reducerii minereului de fier cu reproducerea biologică. Această caracteristică, foarte larg răspîndită, după cum arată Eliade, este adeseori asociată cu cunoştinţele metalurgiştilor în domeniul sexualităţii şi obstetricii, cunoştinţe puse uneori în practică, aşa cum se întîmplă de exemplu în societatea mafa din Camerun. Stăpînirea focului şi ştiinţa procreaţiei determină astfel principalele funcţii netehnologice atribuite metalurgiştilor în numeroase societăţi.

Deţinerea metalului a păstrat adeseori conotaţia simbolică a unei puteri magico-religioase, dar şi politice sau economice. Emblemele puterii, obiectele rituale ale multor culte, suporturile materiale din credinţele magice, semnele ostentative de bogăţie (bijuteriile) sînt adeseori, în fapt, obiecte metalice. În ciuda abundenţei şi banalităţii sale, fierul joacă uneori un rol simbolic (cuţitul şi clopotele zeului Ogun în Benin, de exemplu), dar în general i se preferă metale considerate mai „nobile", datorită aspectului strălucitor, caracterului inalterabil şi rarităţii lor (cuprul, aurul, argintul).

S. BERNUS, N. ECHARD

● ECHARD N. (ed.), 1983, *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Société des Africanistes, Paris. – ELIADE M. (1956) 1977, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris. – FORBES R.J., 1950, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archeologists and Technologists*, E.J. Brill, Leiden. – GILLE B., 1966, *Histoire de la méttalurgie*, PUF, Paris. – HERBERT E.W., 1984, *Red Gold in Africa, Copper in Precolonial History and Culture*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin. – LEROI-GOURHAN A., 1943, *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris. – NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge. – RIVET P., ARSANDAUX H., 1946, *La métalurgie en Amérique précolombienne*, Institut d'Ethnologie, Paris. – SPANDE D., 1977, *Historical Perspectives on Metallurgy in Africa: A Bibliography*, Cross Road Press, Waltham, Massachusetts. – TYLECOTE R., 1976, *A History of Metallurgy*, The Metals Society, Londra.

METODA ETNOGRAFICĂ

1. *Ancheta etnografică*

Pînă la cel de-al doilea război mondial, în Franţa, termenii de „etnologie" şi „etnografie" erau adeseori utilizaţi nediferenţiat, pentru a desemna ştiinţa umană menită să studieze aproape exclusiv societăţile „primitive". Atunci cînd se distingea totuşi între cei doi termeni, se accepta ideea că etnografia se ocupă de colectarea materialelor, iar etnologia le analizează. Două lucrări publicate după război, dar născute dintr-o lungă experienţă intelectuală, vor conferi etnografiei un statut aparte: *Manuel d'ethnographie* de M. Mauss (1947) şi *Méthode de l'ethnographie*, de M. Griaule (1957). Importînd din Statele Unite, în anii '50, termenul de „antropologie", C. Lévi-Strauss (1958) a atribuit definitiv etnografiei sarcina de a colecta date, etnologiei pe aceea de a elabora, pornind de la aceste date, materia la scara societăţilor particulare, iar antropologiei pe aceea de a pune în aplicare analiza comparată a societăţilor şi a culturilor şi de a alimenta reflecţia teoretică. Aşadar, etnografia intervine în prima etapă a muncii antropologului, aceea a „terenului"; atunci cînd vorbim despre „metoda etnografică", vizăm aşadar ansamblul metodelor empirice – sau al reţetelor – pe baza cărora, în situaţia de anchetă, etnologul stabileşte cea mai rentabilă relaţie ştiinţifică între sine însuşi şi terenul său. Din această perspectivă, a vorbi la singular despre „metoda etnografică" este oarecum înşelător: diversitatea societăţilor şi a situaţiilor de anchetă, pe de o parte, importanţa personalităţii cercetătorului în stabilirea relaţiei sale cu terenul, pe de altă parte, împiedică posibilitatea de a evoca, fără vreun abuz lingvistic, existenţa – şi pertinenţa – unei anumite metodologii de ansamblu, al cărei demers ar fi riguros descriptibil, ea nefiind în contradicţie cu faptul evident că adunarea unor informaţii necesită aplicarea unei metode precise, chiar codificate. În contextul vag al metodei etnografice, am putea deci izola „tehnicile de anchetă" astfel: alcătuirea unui cadastru, culegerea genealogiilor sau a unei terminologii a înrudirii, studierea unui sistem cultural, pentru a nu ne referi decît la cîteva exemple, sînt activităţi de teren aservite utilizării uneia dintre aceste tehnici.

Specificitatea investigaţiei etnografice trebuie căutată în dispozitivul de anchetă care conferă originalitate faptului numit astăzi convenţional „abordare antropologică" a fenomenelor sociale şi culturale. În noţiunea de „anchetă etnografică" există şi ideea de anchetă directă, întreprinsă de etnolog în contextul unei relaţii trăite cu un „teren", cu alte cuvinte

cu o societate în cadrul căreia cercetătorul acceptă să se integreze, uneori pentru mai multe luni de zile, chiar mai mulţi ani, devenind astfel atît observator, cît şi anchetator.

Terenul

Etnologii desemnează prin substantivul „teren" (*field*) locul unde se deplasează pentru a observa viaţa unei societăţi şi pentru a culege informaţii directe referitoare la aceasta, furnizate chiar de cei vizaţi. Munca în etnografie este, prin excelenţă, una de teren (*fieldwork*); situaţia etnografică este situaţia de pe teren. Particularităţile materiale şi morale ale acestei situaţii au fost evocate adeseori de cercetători, după cum putem vedea din lucrări precum *A Diary in the Strict Sense of the Term* de B. Malinowski (postumă, 1967), *L'Afrique fantôme* de M. Leiris (1934) sau *Tristes tropiques* de C. Lévi-Strauss (1955). Este de ajuns să amintim, fără a mai evoca fiecare caz în parte, că multă vreme etnologii nu au studiat decît societăţi îndepărtate, „primitive", „sălbatice", în mijlocul cărora ajungeau adeseori în urma administratorilor sau misionarilor, dacă nu îi precedau. Astăzi, extinderea demersului antropologic la societăţile industrializate şi dispariţia aproape totală a populaţiilor trăind departe de „progres" au golit cuvîntul „teren" de o bună parte din valoarea lui evocativă, ceea ce nu a prejudiciat însă pertinenţa metodologică a utilizării sale.

Pentru a relua o formulă larg utilizată, vom spune că terenul este „laboratorul" etnologului: vocaţia acestuia este să „facă teren", astfel încît „primul teren" a ajuns să fie considerat ca un *experimentum crucis*, determinant pentru o întreagă carieră. Prima experienţă de teren îmbracă astfel un caracter oarecum iniţiatic, cel puţin înaintea plecării sau la întoarcere; restul, adică munca în sine, nu a încetat niciodată să fie obiectul a nenumărate întrebări pentru etnologi, vizînd fie derularea, fie finalitatea acesteia. Cel mai simplu lucru pe care l-am putea spune este că terenul reprezintă „locul" unde etnologul pune la încercare un fel de conflict existenţial între conştiinţa curată (a savantului) şi conştiinţa încărcată (a martorului indiscret): viaţa de teren a fost comparată cu serviciul militar sau cu activitatea pionierului, munca de cercetare cu cerşetoria sau cu investigaţia poliţienească. Iată ce spunea Lévi-Strauss, la întoarcerea din pădurea amazoniană: „trebuie să te trezeşti o dată cu răsăritul soarelui şi să stai treaz pînă cînd ultimul indigen a adormit şi uneori să le supraveghezi chiar şi somnul; trebuie să te pricepi să treci neobservat, fiind mereu prezent; să vezi totul, să reţii totul, să notezi totul, să dai dovadă de o indiscreţie umilitoare, să cerşeşti informaţii de la un puşti mucos, să fii mereu gata să profiţi de orice clipă de complezenţă sau de neatenţie sau să fii capabil ca, mai multe zile la rînd, să-ţi refulezi orice fel de curiozitate şi să te cantonezi în rezerva impusă de vreo modificare de dispoziţie din partea tribului" (1955: 405-406).

Se crede că numărul situaţiilor de teren ar fi egal cu numărul de societăţi, dar şi cu mulţimea de etnologi. În orice caz, nu există nici o altă regulă în legătură cu prezenţa cercetătorului pe teren decît aceea a respectului faţă de cei care îl găzduiesc, nu întotdeauna din toată inima: dacă onoarea antropologiei rezidă în refuzul ei de a formula orice fel de judecăţi de valoare asupra societăţilor sau culturilor, acest articol major al deontologiei sale este pus în aplicare în primul rînd pe teren. Renunţarea la propriul eu, la idiosincrasiile şi la moştenirea culturală proprie nu este uşor de împlinit. Elaborînd concepţia unei „observări participative" iluzorii, care ar avea drept funcţie dizolvarea prezenţei observatorului printre cei observaţi, etnologii s-au gîndit mai puţin la deconstruirea imaginii „indigenilor" şi mai mult la construirea unei imagini de sine. Inaccesibila „obiectivitate" a demersului antropologic îşi află statutul undeva între iluzia disoluţiei şi caracterul ireductibil al unei prezenţe anormale. Cît despre conştiinţa încărcată, inerentă situaţiei de teren, aceasta apare dintr-un sentiment permanent al cercetătorului că îl trădează pe cel căruia a reuşit să-i cîştige încrederea, de vreme ce indigenilor nu li se spune nimic despre motivele *reale* ale prezenţei cercetătorului sau despre faptul că într-o zi el va pleca din mijlocul lor pentru totdeauna. Dacă intrarea în

societatea-țintă are loc, ea trebuie controlată în numele primatului colectării de informații și pentru evitarea riscului, mereu prezent, ca, la un moment dat, să nu mai poți observa și chestiona. Etnologii cunosc bine paradoxul inițierii unui vizitator străin: fie inițiatul nu dezvăluie nimic, în conformitate cu legea secretului specifică oricărei instanțe inițiatice, iar demersul său devine nul din punct de vedere științific, fie vorbește, și atunci îi trădează pe cei care l-au făcut unul de-ai lor. Puțini sînt etnologii care au decis să trăiască pentru totdeauna în societățile-gazdă; și mai rari sînt aceia care, făcînd această alegere, și-au continuat munca: cazul antropologului german Curt Nimuendajú rămîne cu totul excepțional.

Modalitățile oarecum cutumiare ale activității de teren au fost definite progresiv de-a lungul întregii istorii a antropologiei. După epoca etnografiei extensive – caracterizată printr-o colectare mai mult sau mai puțin standardizată a informațiilor de la mai multe populații de pe același teritoriu – și a „expedițiilor" în general interdisciplinare, s-a ajuns la anchete intensive de lungă durată, de felul celor întreprinse de Malinowski în insulele Trobriand. Unii antropologi au abandonat de timpuriu munca de teren în favoarea activității de cabinet; alții „s-au întors" periodic pe teren, dar înmulțindu-și experiențele; în fine, alții s-au dedicat practic studiului unei societăți sau două. Ca în cazul lui Malinowski, deja citat, s-au creat relații privilegiate între etnologi și „terenurile" lor: Boas este omul kwakiutlilor, Evans-Pritchard al populațiilor nuer și azande, Firth al Tikopiei etc. Această relație între etnologie și o societate – o „etnie" – stă la baza întreprinderii monografice.

În prezent etnologilor le place să spună că mai sînt încă terenuri de exploatat și că acestea se află, în primul rînd, în mijlocul propriilor lor societăți, în satele și orașele din Occident; totodată, ei deplîng faptul că terenurile „exotice" li se închid sau devin foarte greu accesibile, îndeosebi datorită unei anume neîncrederi în antropologie din partea tinerelor națiuni din lumea a treia. Dar acest dublu diagnostic este în mare parte invalidat de realitatea dezvoltării cercetărilor: în vreme ce „noile" teritorii sînt încă departe de a-și împlini promisiunile, dezbaterea antropologică se alimentează în continuare din sursele ei tradiționale, după cum o arată și vitalitatea cercetărilor actuale asupra societăților australiene sau nord-americane, de exemplu. Neliniștile naive, referitoare la posibilitățile de „acces pe teren", au interesul de a desacraliza un demers care, desigur, rămîne în mare măsură individual, dar este din ce în ce mai mult aservit riscurilor geopolitice, fapt în cele din urmă regretabil. A considera că proiectul intelectual al antropologiei ar putea să dispară o dată cu epuizarea terenurilor înseamnă a uita că progresul cunoașterii nu mai trece prin acumularea de cunoștințe referitoare la societăți „diferite", de vreme ce mulțimea materialelor neexploatate este imensă, iar teoria antropologică a progresat de multe ori doar prin reexaminarea unor date despre care s-a crezut că au fost definitiv analizate.

Ancheta

Situația de teren este o situație de comunicare: cunoașterea limbii societății-gazdă sau a unei limbi vehiculare de comunicare între populații vecine – măcar pentru a putea controla cele spuse de informatori – este recomandată insistent debutanților. Scopul situației de teren este colectarea de informații: aceasta trebuie realizată fără a exclude *a priori* unele tipuri de date și fără finalizarea tematică a investigației, cel puțin într-o primă fază. Ancheta în sine este o chestiune de metodă de lucru individuală – nu se poate vorbi la propriu despre o „metodă de anchetă" generală –, dar și de empatie interpersonală și de șansă. De acuitate a observației, totodată: prin observația directă se obține un material brut, eterogen, dacă nu chiar eteroclit, dar de o savoare incomparabilă; jurnalul de teren este un material bogat în protocoale de anchete propriu-zise, dacă nu cumva conține chiar toată informația obținută: dacă poate fi vorba aici de observație participativă, atunci în „cronici" precum *Nous avons mangé la forêt* (1957) de G. Condominas o putem regăsi în forma ei cea mai desăvîrșită. Chiar dacă observația

nu se face niciodată fără dialog, ci se bazează, dimpotrivă, pe solicitarea punctuală a mai multor informatori, proiectul etnografic se adaptează adeseori cu dificultate la aceste limite: trecerea la ancheta directă este în general necesară, chiar și numai pentru a stabili multitudinea de lexicuri, nomenclaturi, inventare, numărători, corpusuri – care constituie ansamblul unei părți importante din material. Pentru a sistematiza ancheta și a evita orice risc de obliterare, au fost elaborate încă de foarte timpuriu ghiduri de anchetă, care au puncte comune cu cataloagele împărțite pe teme de tratat și întrebări de pus; istoria acestora este tot atît de veche ca istoria colonizărilor și a evanghelizărilor. Modelul modern rămîne însă *Notes and Queries on Anthropology*, manual oarecum oficial al antropologiei britanice – publicat de Royal Anthropological Institute; prima ediție datează din 1874 și încă mai este în uz (ediția a șasea adusă la zi datează din 1951, ediția din 1977 este o retipărire a precedentei). Conceput ca un îndreptar sau ca un instrument mnemotehnic, *Notes and Queries* pare a fi servit mai ales la furnizarea, după întoarcerea de pe teren, a planului clasic de monografie universitară; pe teren, ghidul de anchetă nu este decît rareori util, chiar și numai pentru simplul fapt că foarte frecvent nu etnologul îi conduce pe informatori acolo unde vrea el: lucrurile stau exact invers. Încă de la începutul ei, orice anchetă este marcată de un traseu propriu, de timpi de oprire și de momente de accelerare.

Interlocutorul etnologului este „informatorul”, personajul central indispensabil anchetei, despre care cercetătorii discută atît de mult, dar care este rareori menționat în redarea informației, desigur în virtutea ambiguității esențiale din relația pe care anchetatorul nu poate evita să o înnoade cu el. *A priori*, orice membru al societății studiate este un potențial informator, de la „puștiul mucos” pînă la bătrînul presupus a fi, uneori cu totul eronat, un izvor de cunoaștere. În fapt, chestiunea atît de dezbătută a „alegerii” informatorului se rezolvă cel mai adesea fără intervenția etnologului, uneori chiar împotriva planurilor sale. Este legitim, dar nu în mod necesar verificabil, să consideri că în toate societățile există „locuri” privilegiate de unde se pot obține informații sigure și bogate: în această categorie intră de la sine persoanele de vîrsta a treia, demnitarii, oamenii cu o autoritate evidentă. În afară de faptul, demonstrat de experiență, că demnitatea nu presupune și cunoaștere, o relație de tip tehnic este cel mai dificil de stabilit cu membrii mai de vază ai grupului. Nu în primul rînd etnologul este cel care își alege informatorii; anchetatorul se va trezi înconjurat de copii, de adulți marginali, chiar atipici, cu un profil psihologic foarte asemănător: curioși, inteligenți, interesați – în ambele sensuri ale cuvîntului –, șmecheri, certați cu discreția, uneori chiar cochetînd cu autoritatea. Nu este cazul să protestăm la lectura acestui portret: el este bine atestat și adeseori corespunde unor personaje cu care etnologii au legat prietenii durabile, care au putut înțelege ce vrea să facă străinul printre ai săi și i-au ajutat în consecință, punîndu-i la dispoziție o libertate de vorbire și de ascultare destul de rar întîlnită în orice societate, tradițională sau nu. Pe măsură ce ancheta progresează, cuvîntul se eliberează, totuși, iar anchetatorul poate reuși să confere muncii sale una din următoarele caracteristici: fie să mărească numărul de interlocutori, fie, dimpotrivă, să se limiteze la informațiile obținute de la un număr restrîns de subiecți, dacă nu chiar de la unul singur. Se trece de la informatorul ocazional, care între timp se poate să fi devenit însoțitorul nedespărțit, făcînd confidențe cu generozitate, la informatorul specializat. Nu sîntem departe de informatorul profesionist; bine retribuit – uneori liber să-și aleagă singur tariful –, este posibil ca el să fi fost informatorul etnologului precedent sau să devină informatorul celui care va urma, dacă nu cumva între timp, o dată cu vîrsta, a transmis făclia științei vreunuia dintre fiii săi: în unele societăți există adevărate dinastii de informatori. Dacă problema validității informației se pune mereu, ea nu este niciodată atît de crucială ca atunci cînd relația etnologului cu terenul său se stabilește doar prin intermediul a unu sau doi informatori. Este adevărat că orice societate ascunde oameni care dețin cunoștințe considerabile și că unele întîlniri contribuie decisiv la progresul anchetei: cu toții avem experiența unor comunități în cadrul cărora aproape toată știința genealogiilor putea fi obținută de la

cîteva femei în vîrstă, ca să nu ne referim decît la un singur tip de informaţie. Bătrînul Ogotemmeli i-a oferit lui Griaule esenţialul despre cosmogonia dogonilor (*Dieu d'eau*, 1948), în timpul întrevederilor desfăşurate de-a lungul a 33 de zile; dar destăinuirile lui nu au fost făcute întîmplător: „Dogonii [...] i-au dăruit [lui Griaule], prin glasul bătrînului vînător orb, ocazia de a înnoi radical perspectiva anchetei sale" (Calame-Griaule, în Griaule, 1966). Griaule şi colaboratorii săi lucraseră în ţinutul dogonilor încă din 1931, dar abia în 1946, cînd etnologul francez relua cursul cercetărilor sale de acolo de unde le întrerupsese în timpul războiului, a început bătrînul să vorbească în numele poporului său. Aventura lui Griaule, oricît ar fi ea de memorabilă, nu este unică în sensul că, cu sau fără voia sa, etnologul este observat, judecat, măsurat şi nu rareori se întîmplă ca ancheta lui să se desfăşoare sub controlul strict al întregii societăţi, care poate avea motivele sale, care trebuie respectate, de a cenzura informaţia, parţial sau total, temporar sau durabil. Nici o societate nu ascunde totul, nici una nu dezvăluie totul, iar limita dintre ceea ce se poate spune şi ceea ce nu se poate spune variază considerabil de la o societate la alta dar, în aceeaşi măsură, pînă la urmă tot societatea decide asupra acesteia. În această privinţă, nimic nu este mai trist decît imaginea etnologilor care explică eşecul flagrant al muncii lor de teren prin exercitarea ocultă a unei terori orchestrate de către deţinătorii autorităţii cutumiare: evident, cuvîntul nu vine de oriunde, oricînd şi oricum; etnologul poate să deplîngă acest fapt, dar nu are de ce să o facă şi nici nu are mijloacele de a-l explica. Prima modalitate de a-l controla pe etnolog este ţinerea lui sub observaţie. Multe anchete de durată, fructuoase în final, au început într-o atmosferă de suspiciune, de reprobare, uneori de ridicol, etnologul stîrnind reacţii de genul: „Ceea ce faci tu ne calcă pe nervi" (de Dampierre, 1966). O altă modalitate de a controla ancheta, care, chiar dacă pare confortabilă, nu este mai puţin redutabilă decît precedenta, constă nu în a-l ţine pe intrus la distanţă ci, dimpotrivă, în a-i amenaja cît se poate de bine un loc confortabil; însă toată lumea se aşteaptă ca el să nu se mişte de acolo. Avem de-a face cu un caz asemănător în situaţia în care se găsesc astăzi etnologii printre reprezentanţii societăţilor de multă vreme „etnologizate", de exemplu în America de Nord: pe fondul unei atitudini critice faţă de antropologie, etnologul se vede însărcinat cu o misiune precisă şi nu este acceptat decît în măsura în care se angajează să o ducă la îndeplinire şi să nu se mai ocupe de nimic altceva. Ne aflăm aici printre grupuri care au o practică îndelungată a antropologiei, ştiu ce anume pot obţine şi ce pot refuza; uneori pot să devină ei înşişi etnologi: după ce a fost informatorul antropologului american Leo W. Simson, Don C. Talayesva, indian hopi, ce-i drept, la îndemnul şi cu ajutorul celui căruia îi fusese colaborator, va scrie admirabila lucrare *Sun Chief* (1942).

M. IZARD

● CASAGRANDE J.B. (ed.), 1960, *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*, Harper Torchbooks, New York. – CRESSWELL R., GODELIER M. (ed.), 1976, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Maspero, Paris. – FREILICH M. (ed.), 1970, *Marginal Natives. Anthropologists at Work*, Harper & Row, New York. – GOLDE P. (ed.), 1970, *Women in the Field*, Aldine, Chicago. – GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris. – KAPLAN A., 1964, *The Conduct of Inquiry*, Chandler Publishing Company, San Francisco. – MAUSS M., 1947, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. – PELTO P.J., PELTO G.H., 1970, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge. – Royal Anthropological Institute, 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, ed. a 6-a, Routledge & Kegan Paul, Londra. – SPINDLER L., 1970, *Being an Anthropologist*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

2. *Documentul etnografic*

Antropologia s-a preocupat mai mult să codifice operaţiunile de culegere, de clasificare şi de utilizare a materialelor etnografice decît să analizeze statutul epistemologic al documentului etnografic. Faptul se explică probabil prin extinderea aproape infinită a

cîmpului de aplicaţie a acestei noţiuni. În fapt, este document etnografic orice sursă de informaţie disponibilă cunoaşterii etnologice a unei societăţi date. Dacă abordăm problema astfel, ne va fi evident imposibil să stabilim unde începe şi unde se termină documentul etnografic; totodată, va fi iluzoriu să încercăm a-i stabili o tipologie. Din aproape în aproape, noţiunea se lărgeşte tot mai mult; ea nu mai serveşte doar la calificarea mărturiilor materiale şi imateriale ale unei culturi, ci şi la definirea a tot ceea ce poartă, direct sau indirect, în opinia etnologului, amprenta specifică a unui grup uman şi, în această calitate, este consemnat de el sub o formă oarecare. Alături de un obiect prelevat pe loc, fotografiat sau numai descris pe o fişă de cercetare, documente etnografice vor fi inclusiv reconstituirea unei ceremonii de către etnolog, recunoscută în ansamblu ca subiectivă, sau gîndurile pe care i le sugerează un episod oarecare din viaţa cotidiană a unei societăţi. Tot astfel, opoziţia schiţată de M. Granet între documente „autentice" şi „neautentice" sau reinterpretate, se aplică în special, dar nu exclusiv, la etnologia societăţilor care cunosc scrierea (recurgerea, bunăoară, la relatările de călătorie, la textele misionarilor sau ale administratorilor); ea are o influenţă mai degrabă metodologică decît una epistemologică. Dacă nu putem compara nenumăratele texte în limbi indigene, culese prin metode diverse de F. Boas şi de discipolii săi cei mai apropiaţi, cărora antropologul american le dorea ca materialele lor să rivalizeze în valoare documentară cu sursele noastre despre Atena lui Pericle sau despre Renaşterea italiană" (Lowie, 1971 : 122), cu mărturiile indirecte, cum ar fi cele utilizate de etnoistoricii societăţilor din Anzi sau din Mexicul antic (utilizarea arhivelor Conquistei pentru cunoaşterea perioadei prehispanice), nu mai rămîne decît ca, după o critică a surselor şi un demers decodificator, acestea să primească statutul de documente etnografice.

Aşa cum au stabilit istoricii în privinţa documentului istoric, împotriva unei tradiţii pozitiviste mult timp dominante în cadrul disciplinei lor (Marrou, 1954; De Certeau, 1975), şi documentul etnografic are o natură dublă. Aceasta ţine de poziţia lui „intermediară, între spiritul care studiază şi faptul studiat" (F. Simiand). Conţinutul său există independent de observaţia care îl constituie în mărturie, dar el nu accede la demnitatea de document etnografic decît în măsura în care etnologul este capabil să-l utilizeze ca *indiciu*, adică să-l facă inteligibil şi semnificativ totodată, prin intermediul întrebării care i se pune. Sub forma faptului la care se referă, el preexistă anchetei; în calitate de document, el este „creat" de întrebarea care îl suscită şi de operaţia care îl izolează de practică, pentru a-l promova ca instrument de cunoaştere. Documentul etnografic este o realitate transformată în semn de euristica etnologică. De aceea, constituirea unei documentaţii etnografice nu poate face doar obiectul unei codificări tehnice sau chiar metodologice.

G. LENCLUD

CERTEAU M. de, 1975, „L'écriture de l'histoire", Gallimard, Paris. – LOWIE R.H., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971). – MARROU H.I., 1954, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris.

MÉTRAUX Alfred

Etnolog de origine elveţiană, născut la Lausanne în 1902, naturalizat american, Alfred Métraux şi-a făcut studiile universitare la Paris: elev la École des Chartes, diplomat al École Nationale des Langues Orientales şi al École Pratique des Hautes Études, secţiunea a V-a, îşi susţine teza de doctorat în litere în anul 1928. Doctrina lui Erland Nordenskiöld confirmă orientarea americanistă predominantă, chiar dacă nu exclusivă, pe care o va da lucrărilor sale, fundamentate pe erudiţia şi rigoarea paleografului şi pe bogăţia unei experienţe cum probabil că nici un etnolog nu a cunoscut vreodată" (Lévi-Strauss, 1964 : 7). Cele aproape 250 de titluri ale bibliografiei sale vădesc amploarea contribuţiei lui Alfred Métraux la arheologia, istoria şi etnologia Americii de Sud, a Polineziei, precum şi la studiul cultelor afro-americane şi ale ţăranilor haitieni.

Fondator al Institutului de Etnologie de la Universitatea din Tucuman (Argentina) şi al periodicului *Revista* (1928-1934), el a predat la Berkeley, la Yale (1938), a fost cercetător la Bishop Museum din Honolulu (1938-1940) şi la Smithsonian Institution (1941-1946), ataşat la Naţiunile Unite (1946), consilier (1947-1950), apoi membru permanent al departamentului de ştiinţe sociale din cadrul UNESCO (1950-1962), director de studii la Secţiunea a VI-a a École Pratique des Hautes Études („Ethnologie et sociologie des populations indigènes de l'Amérique du Sud", 1959-1963).

Métraux a fost unul dintre principalii susţinători şi autori ai lucrării *Handbook of South American Indians* (1946-1950). A jucat un rol de prim-plan la UNESCO, în lansarea programelor de antropologie aplicată (Hylea amazoniană, valea rîului Marbial din Haiti, programul andin); a coordonat proiectul interdisciplinar încheiat prin publicarea seriei *Le Racisme devant la Science* (broşuri separate, publicate începînd cu anul 1951 şi reunite în volum în 1960). În perioada 1931-1963, anul morţii sale, Métraux a participat la mai multe misiuni (Chaco, Insula Paştelui, Haiti, Brazilia, Perú, Bolivia). A lăsat în urma sa o operă de excepţional cunoscător al textelor de la începutul colonizării Americii de Sud, de etnolog ale cărui antologii de mituri şi lucrări de antropologie religioasă au devenit referinţe în domeniu (antropologie rituală, şamanism) şi ale cărui studii de sinteză au schimbat din temelii cunoştinţele despre Insula Paştelui şi despre *voodoo*, de savant a cărui exigenţă etică a fost sursa unei activităţi exemplare puse în slujba drepturilor omului.

S. DREYFUS

► 1928, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paul Geuthner, Paris. 1928, *La religion des Tupi-namba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Ernest Leroux, Paris. 1940, *Ethnology of Eastern Island*, Bishop Museum, Honolulu, *Bulletin* 160, VII (trad. fr. *L'Île de Pâques*, Gallimard, Paris, ed. I, 1941, ed. a II-a revăzută şi adăugită, 1951). 1942, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 134. 1946, *Ethnography of the Chaco, Handbook of South American Indians*, t. I, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 143. 1958, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, Paris. 1962, *Les Incas*, Le Seuil, Paris. 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard, Paris.

● LÉVI-STRAUSS C., BASTIDE R., RIVIÈRE G.-H., LEIRIS M., TARDITS C., 1964, „*In memoriam* Alfred Métraux", în *L'Homme*, IV, 2: 5-19. – TARDITS C., 1964, „Bibliographie d'Alfred Métraux", în *L'Homme*, IV, 2: 49-62. – WAGLEY C., 1964, „Alfred Métraux", în *American Anthropologist*, 66, 3, partea 1: 603-607; „Bibliography", *Ibidem*: 607-609.

MEXIC. Antropologia mexicană

Marcată de personalităţi şi idei provenind nemijlocit din epoca revoluţionară, antropologia mexicană a acordat încă de la început o importanţă deosebită aplicaţiilor practice din domeniul dezvoltării. Ea va apărea în indigenismul lui A. Gamio (1916), constatînd eterogenitatea istorică, rasială, intelectuală şi lingvistică a ţării sale, el şi-a asumat rolul de avocat al unei aculturaţii planificate ce permitea încorporarea indienilor în realitatea naţională. Institutul Naţional Indigenist a fost fondat în 1942, dar activitatea sa este inspirată din experienţe anterioare, mai cu seamă din „şcoala rurală" a lui M. Sáenz (1922), din „misiunile culturale de castilianizare şi civilizare" ale lui Vasconcelos (1925) şi din activitatea Departamentului de Afaceri Indiene creat în 1936, în timpul guvernării lui Cárdenas. Direcţia Institutului este încredinţată lui A. Caso; acesta va iniţia cercetări de teren referitoare la eterogenitatea culturală, la conflictele interetnice, la marginalitate, la aculturaţia indusă sau la participarea comunitară, cu sprijinul unor antropologi de valoare precum J. De la Fuente, A.S. Marroquín, A. Villa Rojas, G. Aguirre Beltrán, A.R. Pozas sau S.S. Nahmad. Constatînd că „problema indiană" este mai puţin economică decît culturală, Caso este partizanul unei „aculturaţii

Kosrae (Kusaie), Ponape (Pohnpei), Yap, Marianele și insulele principalele, Palau și Truk, sînt de origine vulcanică. Toate celelalte, peste 1.000, sînt coraliene. Cum toate au o suprafață redusă și sînt expuse efectelor secetei și taifunurilor, mai puțin de 200 dintre ele sînt locuite în permanență. În majoritatea cazurilor supraviețuirea, legată tradițional de întrajutorare, era asigurată de existența rețelelor de schimburi stabilite între insule (Alkire, 1978). Locuitorii insulelor „joase", mai ales cele din centrul arhipelagurilor Caroline și Marshall, erau excelenți navigatori (Gladwin, 1970). În regiunile unde navigația era mai puțin intensă, culturile erau mai diversificate. Totuși, cîteva trăsături se regăsesc peste tot în Micronezia: 1) un sistem de înrudire matriliniar, care pune în valoare primogenitura și solidaritatea dintre frați și surori; 2) un sistem de subzistență economică bazat pe horticultură și pescuit; 3) un sistem politic în cadrul căruia puterea este investită în indivizi și grupuri care, fiind ierarhizate în ranguri, controlează pămînturile; 4) un sistem religios cu zei mitici, dar și spirite ancestrale și locale; 5) o ideologie dualistă prezentă în toate sistemele enumerate anterior.

Spania, Germania, Anglia, Japonia și Statele Unite au exercitat o puternică influență colonială asupra Microneziei. Totuși, majoritatea insulelor mai puțin accesibile au rămas izolate pînă la cel de-al doilea război mondial. De atunci au început să apară modificări importante, datorate în primul rînd evanghelizării, școlarizării și dezvoltării modului de retribuire a muncii. Micronezienii, în număr de aproximativ 200.000, sînt împărțiți în șapte entități politice: două națiuni independente (Nauru și Kiribati), două aflate într-un raport de „liberă asociere" cu Statele Unite (Republica Insulelor Marshall și Statele Federale ale Microneziei), două teritorii americane (Commonwealth-ul Insulelor Mariane de Nord și Guam) și Republica Palau (Belau), *Trust teritory* al Națiunilor Unite.

W.W. ALKIRE

● ALKIRE W.H., 1977, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, Cummings Publishing Company, Menlo Park, California; 1978, *Coral Islanders*, Harlan Davidson Publishing Corporation, Arlington Heights, Illinois. – CRAIB J.L., 1983, „Micronesian Prehistory: An Archaeological Overview", în *Science*, 219: 922-927. – GLADWIN T., 1970, *East Is a Big Bird*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – GOODENOUGH W.H., 1951, *Property, Kin and Community on Truck*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

MILENARISM → *Mesianism. Profetism*

MIT

1. *Natura mitului*

Miturile sînt povestiri despre originea lumii și a fenomenelor naturii, pe care membrii unei societăți le transmit din generație în generație, din timpuri străvechi. În general, miturile se disting de alte texte apropiate lor, dar care, ca de exemplu incantațiile șamanice sau recitativele rituale, sînt scandate prin înlănțuiri de cuvinte și de sintagme care nu concordă cu modul narativ. Apoi, timpul ocupă o poziție capitală în definirea mitului, nu doar pentru că el legitimează discursul mitic din interior, ca pe un cuvînt fondator, dar și pentru că joacă un rol determinant în procesul de fabricare a mitului ca obiect. În fapt, pentru ca un eveniment, o istorie, o narațiune, la început ieșite din comun, să devină mit, este necesară satisfacerea a două condiții. Pe de o parte, elementele componente trebuie să intre într-un raport de compatibilitate semantică și formală cu ansamblul de mituri proprii populației date; pe de altă parte, originea individuală trebuie uitată, ștearsă, pentru a deveni o istorie generală exemplară: aceste două aspecte fundamentale se modelează prin intermediul uneia și aceleiași dimensiuni: timpul. Așa cum intemperiile fasonează lent un peisaj, afectîndu-i părțile cele mai friabile, la fel și gîndirea mitică lucrează asupra materiei narative, eliminînd elementele instabile, anecdotice sau inadecvate, lăsînd la suprafață doar blocuri eratice

[illegible]use” (1948) în domeniile economiei, educaţiei şi sănătăţii; aplicarea politicii de soluţionare a aspectelor negative ale culturii indiene este încredinţată unor agenţi lingvi. Aguirre Beltrán va da o formă definitivă teoriei indigeniste prin noţiunea de „metisaj” (1957 şi 1967), pivot central al culturii naţionale.

Anii '60 au fost marcaţi de critica teoriei şi practicii indigenismului. Gonzalez Casanova abordează chestiunea indiană ca pe o problemă a colonialismului intern, care trebuie tratată din punct de vedere politic; G. Bonfil elaborează o critică a culturalismului, evidenţiind contradicţiile fundamentelor teoretice ale indigenismului: R. Stavenhagen interpretează situaţia indienilor din Guatemala şi din Chiapas în termenii analizei claselor.

De la sfîrşitul anilor '30 se dezvoltă cercetări etnoistorice importante, referitoare la sistemele politice şi economice din perioada prehispanică. Criticînd tezele lui Bandelier, Moreno defineşte statul precolumbian ca pe o oligarhie teocratică militară; Caso analizează sistemul funciar; Armillas studiază tehnicile agricole, iar Palerm sistemele hidraulice. Adoptînd o perspectivă marxistă în doctrina şi în cercetările sale, P. Kirchoff va exercita o influenţă importantă în epocă asupra studiilor prehispanice; el a iniţiat numeroase proiecte de cercetare a organizării sociale (Monzón, Olivé), a înrudirii (Carrasco), a comerţului şi tributului (Acosta, Litvak King, Molins), care la rîndul lor deschid căi înspre alte studii etnografice referitoare la Mixteca (Dahlgren), la populaţia otomi (Carrasco), la Tepozotlán (Faulhaber), Chiapas (Cámara, Pozas) etc.

Antropologia mexicană contemporană continuă marile direcţii trasate de fondatorii săi: studierea instituţiilor prehispanice (Jiménez Moreno, Marín, Olivera, Reyes, Matos Moctezuma, López Austin, Mojarras-Ruiz), a sistemelor simbolice precolumbiene (Garibay, León Portilla, Dahlgren, Broda, Yólot Gonzáles) şi a comunităţilor indiene contemporane (Cazés, Medina); cu patruzeci de centre şi aproximativ o mie de profesionişti, antropologia mexicană ocupă un loc de frunte în America Latină.

J. GARCIA RUIZ

● AGUIRRE BELTRAN G., 1957, *El proceso de aculturación*, UNAM, Mexico; 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominial en mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico; 1976, *Aguirre Beltran: Obra polémica*, SEP/INAH, Mexico. – BONFIL G., 1963, „Es aplicable la Antropología Aplicada? Un ensayo de crítica antropológica”, în *América Latina*, 6 (1): 29-52. – CASO A., 1948, „Definición del indio y de lo indio”, în *América Indigena*, III (8): 145-181. – CAZES D., 1966, „Indigenismo en México: pasado y presente”, în *Historia y Sociedad*, 5: 66-84. – COMAS J., 1964, *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*, UNAM, Mexico. – GAMIO M., 1916, *Forjando patria*, Porrúa, Mexico. – GONZÁLES CASANOVA P., 1968, „Sociedad rural, colonialismo interno y desarrollo”, în *América Latina*, 6 (3): 15-32. – KIRCHOFF P., 1966, „Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana”, în *Suma Antropologica en homenaje a R. Weitlaner*, INAH, Mexico. – MEDINA A., GARCIA MORA C., 1983-1986, *La quiebra política de la antropología social en México. (Antología de una polémica)*, 2 vol., UNAM, Mexico. – POZAS R., POZAS I., 1971, *Los Indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, Mexico. – STAVENHAGEN R., 1963, „Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica”, în *América Latina*, 6 (4): 63-104; 1965, *Clases, colonialismo y transculturación (contribución al estudio del fenómeno indígena en Mesoamérica)*, ENAH, Mexico.

MICRONEZIA

Micronezia cuprinde insulele Mariane, Caroline, Marshall şi Gilbert. Conform datelor arheologice şi lingvistice, popoarele vorbitoare de limbi austroneziene şi venite din Indonezia sau din Filipine au început să se instaleze pe insulele Palau, Mariane şi Yap în urmă cu 3.500 de ani; insulele din estul şi din centrul Microneziei nu au fost locuite decît 1.000 de ani mai tîrziu, de către austronezienii originari din Fiji şi Vanuatu, Melanezia (Craib, 1983; Alkire, 1977).

perfect lustruite prin uz. Aşadar miturile se prezintă pretutindeni şi întotdeauna ca niște istorisiri în care efortul gîndirii orientat spre organizarea sistematică a universului este perceptibil mai concret decît oriunde altundeva.

Dacă ulterior, pornind de la o stare de echilibru mereu ipotetic, „climatul" societăţii se schimbă, creaţia mitică procedează şi ea la o reajustare a imaginilor la noul mediu geografic, social sau intelectual în care se găseşte societatea. În astfel de momente de criză, cînd societatea este afectată, planurile i se răstoarnă, reorganizarea devine urgentă, ies la iveală cel mai bine aspectele ideologice şi implicaţiile politice ale miturilor: atunci însuşi destinul societăţii este în joc, fiind adus la lumină prin răsturnarea vechilor alianţe şi alegerea de noi aranjamente. Cînd şocul este prea brutal, ruptura prea profundă, miturile mor. Grupul le respinge ca pe nişte minciuni, fabule sau poezii; ele încetează a mai fi discursul şi modul de gîndire dominant şi se refugiază în bisericile şi capelele unde, o dată cu sfîrşitul unei lumi religioase, s-a retras ceea ce încă mai ţine de religie în lume. Astfel, gîndirea mitică este legată, pe bună dreptate în general, de societăţile considerate fără istorie, fără scriere sau tradiţionale: miturile sînt instrumentul de care se foloseşte gîndirea pentru a se feri de subversiunea timpului; şi de societăţile fără progres, în sensul în care „adevăratele tradiţii nu progresează pentru că ele reprezintă – scria Antonin Artaud în trecere pe la populaţia tarahumara – punctul cel mai avansat al oricărui adevăr" (1971: 82).

Timpul este prezent în două moduri în mituri. În numeroase mitologii, el figurează chiar la începutul textelor, sub forma unor locuţiuni precum „La început", „Mai întîi", „În vremuri de demult" – ceea ce instaurează încă de la început distanţa necesară motivelor mitice pentru a se putea desprinde de realitate şi deveni metafore ale acesteia. Cealaltă modalitate afectează direct natura specifică a materialului valorificat; aşezînd în acelaşi plan locuri din paliere diferite ale universului, aducînd în scenă personaje în care se confundă regnurile uman, animal sau vegetal şi relatînd acţiuni în contradicţie totală cu legile naturii şi ale societăţii, mitul nu doar că trimite imediat la o altă temporalitate, o altă epocă, dar expune totodată o serie de elemente şocante din punct de vedere logic, fizic şi moral, scopul derulării povestirii fiind tocmai acela de a le trata şi de a le reduce.

Mitologia evidenţiază corelativ două dimensiuni ale mitului şi propune două demersuri pentru analizarea lor. Primul demers porneşte de la formele originare de viaţă, de la imaginile primitive, întotdeauna incomplete, pentru că sînt întotdeauna prea perfecte sau prea confuze – prea apropiate sau prea îndepărtate de soare, ar spune vulgata amazoniană –, şi relatează evoluţia lor, transformările lor progresive pînă la un punct terminal unde toate apar într-un raport de homomorfism perfect cu realitatea. Cînd C. Lévi-Strauss scria, în *Geste d'Asdiwal* (1958-1959: 31), că „speculaţiile mitice [...] caută în ultimă instanţă nu reprezentarea realului, ci justificarea aspectului nedesăvîrşit care-l constituie", el exprima într-o formă paradoxală aceeaşi idee fundamentală. Raportul de adecvare a mitului la realitate este capital. Este principiul *funcţiei* sale – acela de a aduna un grup de bărbaţi şi de femei în jurul unei ordini a lumii identice şi al unei singure concepţii despre existenţă: preocuparea pentru consens în care s-a angajat, pe urmele lui Malinowski, şcoala funcţionalistă engleză, legînd, cu această ocazie, studiul mitului de cel al ritului; principiul *conţinutului* său, acela de a stabili în acelaşi timp o cartografie şi o filosofie a acestei ordini a lumii, cu proximităţile şi distanţele sale: filologie, hermeneutică, înţelegerea textelor cu rădăcini pînă în tradiţia gnostică; în fine, principiul *formei* sale, liniare şi fracţionate, asemenea peisajelor terestre, cu albii de rîuri şi creste de munţi, sau drumurilor din deşerturi, parcurse în visele lor de aborigenii australieni: calea analizei structurale este deschisă; aceasta va antrena, mai mult sau mai puţin, toate celelalte moduri de abordare a mitului. Luînd astfel ca prim obiect de studiu istoria povestită, cu toate condiţiile ei de enunţare (oră, loc al povestirii, identitate, talentul naratorului), cu caracteristicile ei externe (dimensiunea relatării, locul povestirii în corpus) şi cu proprietăţile sale interne (ritmuri, sincronii, reguli de compunere narativă), etnologul caută nu doar să descopere ierarhiile

pe care o societate omenească le defineşte în interiorul ei şi între diferitele părţi ale cosmosului, ci, mai mult, să aducă la lumină şi să descrie legile care reglează funcţionarea gîndirii mitice; o gîndire care, ca în vise sau în încercările vizionare provocate cu bună ştiinţă, se sprijină pe imagini, ceea ce are ca principal efect faptul că miturile devin ireductibile la orice definiţie univocă.

Cel de-al doilea demers porneşte de la recunoaşterea mai multor discursuri implicite în mit. În timpul derulării unei istorii de familie, de exemplu, universuri astronomice, geografice, tehnico-economice, sexuale sau de alt fel îşi desfăşoară în contrapondere elementele şi formele proprii. Mitologul degajă astfel serii de texte derivate sau secundare; ulterior arată că, sub „exteriorizări" diferite, arhitectura lor respectă aceleaşi legi ale compoziţiei ca şi cele care organizează mitul în ansamblu, dar care, prin acest efort de clarificare prealabil, sînt aici mult mai vizibile.

În fine, analiza se ridică la un grad mai înalt de generalitate prin compararea sistematică a miturilor între ele, astfel încît să înglobeze în cîmpul ei mitologii aparţinînd unor orizonturi geografice şi culturale din ce în ce mai îndepărtate. Urmînd lanţul transformărilor suportate din loc în loc de unele scheme mitice, antropologul întreprinde atunci o adevărată călătorie în tărîmul miturilor, cu scopul de a percepe, dincolo de regiunile parcurse şi de potecile bătătorite, regulile care călăuzesc mişcările gîndirii: ceea ce Lévi-Strauss numea, în introducerea la *Mythologiques* (1964), „regulile de navigaţie" şi care nu ar fi, pînă la urmă, altceva decît regulile spiritului omenesc.

P. BIDOU

2. *Analiza miturilor*

De la apariţia sa, în secolul al IV-lea î.Cr. în Grecia, *logos*-ul, adică gîndirea raţională, se opune *mythos*-ului; ba mai mult, el chiar se fundamentează pe capacitatea de a reduce forma de discurs menţionată, de a o interpreta, de a descoperi dincolo de aparenţele ei raţiunea ascunsă sau raţiunea în germene (cele două tendinţe coexistă deja). Mitul – în măsura în care ţine de limbaj – nu poate fi, în fond şi la urma urmei, complet arbitrar, cu totul lipsit de sens. Astfel, cei vechi vedeau în propriile lor mituri nişte apologuri.

O asemenea imagine se va menţine pînă la începuturile secolului al XIX-lea, marcate de descoperirea poveştii folclorice europene, conjugată cu cea a textelor sacre din India. Dincolo de iraţionalitatea sa, mitul prezintă de aici înainte două trăsături suplimentare: o mare diversitate formală (povestire despre origini, text sacru, poveste pentru copii) şi universalitatea anumitor motive (potopul, înşelătorul etc.). F.M. Müller stabileşte o paralelă între formarea limbilor şi formarea miturilor: aşa cum sanscrita şi limbile europene au o origine comună, toate mitologiile provin dintr-o sursă unică, dar, în acest caz, diversificarea lor s-a produs într-un mod patologic, antrenînd tot felul de incoerenţe. Fapt care nu-l împiedică pe Müller ca, pornind de la fragmente disparate pe care el le selecţionează după un anumit plan, să reconstituie un cult solar originar: sistematismul lui va fi corectat de susţinătorii plini de zel ai lui Müller, mai ales de francezii M. Bréal şi G. Paris; pentru ei, ansamblul astrelor ar trebui considerat o referinţă ultimă a miturilor. În fapt, astrele sînt elemente ale naturii care apar în cel mai remarcabil şi mai regulat mod cu putinţă (Belmont, 1986). Numai ele erau în situaţia de a oferi gîndirii „primitive" materialul pentru construirea unei reprezentări a lumii, desigur naivă şi neîndemînatică, dar bogată în miraculos şi în poezie (adică în metafore nemotivate).

Etnologia, care de la sfîrşitul secolului trecut încoace a acumulat la rîndul ei un material mitologic considerabil, nu pare a fi schimbat cu nimic această perspectivă. Ba mai mult, O. Dorsey, F. Boas şi, cu totul independent, E.B. Taylor sau chiar J.G. Frazer (care postulează existenţa unui cult generalizat, al fecundităţii) vor insista asupra legăturii, chiar a confuziei dintre mit şi ritual. B. Malinowski, fidel poziţiei sale funcţionaliste, a derivat mitul din necesitatea rituală, după modelul propriei noastre tradiţii teatrale, unde o piesă are nevoie de un suport textual pentru a fi pusă în scenă. Alţii, ca

de exemplu L. Lévy-Bruhl, vor căuta în domeniul psihologiei soluția pentru enigma reprezentată de mit. Dar aceasta va duce la acreditarea definitivă a asimilării mitului cu miraculosul și a gîndirii primitive cu gîndirea infantilă. Cît despre M. Eliade, el interpretează miturile mai degrabă ca expresii ale unei gîndiri a temporalității ciclice, proprie popoarelor fără scriere, o astfel de concepție temporală fiind presupusă ca mai liniștitoare, mai confortabilă pentru spirit decît aceea a unei temporalități liniare sau istorice.

În anii '50, C. Lévi-Strauss va revoluționa radical studiile mitologice, așa cum făcuse zece ani mai devreme cu studiul relațiilor de rudenie, referindu-se la avantajele lingvisticii structurale: nu are nici un sens să căutăm semnificațiile unei relatări mitice, deoarece, luată izolat, nu are nici una; o relatare mitică nu dobîndește (și nu produce) sens, decît în funcție de sistemul de miteme căruia îi aparține (și la care participă).

Analiza structurală a miturilor este așadar o metodă comparativă. Este vorba de izolarea mitemelor (a motivelor care cooperează la alcătuirea unui sistem) și de observarea transformărilor acestora în alte motive, atunci cînd se face trecerea de la o mitologie locală la alta. Transformările se operează după reguli logice simple, mai ales prin inversare, dar și prin multiplicare sau slăbire, prin intermediul unuia sau mai multor elemente, ori prin trecerea de la un cod (astronomic, biologic, animalier, sociologic etc.) la altul. De exemplu, comparînd mitologiile amazoniene cu cele din Cîmpii (America de Nord), asistăm la transformarea temei călătoriei cu piroga a celor doi frați, Soarele și Luna, în tema disputei acestora pentru soțiile lor pămîntene, adică pentru o femeie și pentru o broască. Fiecare mitologie, constituită prin opoziție față de cele ce-o înconjoară, reflectă pînă la urmă una dintre realizările combinării virtual infinite a unui număr redus de structuri mentale. Principiul analizei structurale rezidă în aceste mișcări de du-te-vino constante între structurile mentale amintite, diversele lor realizări narative și contextele lor etnografice, adică mediul natural și social pe care miturile au funcția de a-l reprezenta; exercițiul este facilitat, în definitiv, de faptul că aceste structuri există atît în spiritul indigenilor, cît și într-al nostru. Construcția logică a unui mit (sau a unui ansamblu de mituri) se degajă cu ușurință, împreună cu semnificațiile sale.

Analiza structurală a dat rezultatele cele mai remarcabile în studiul mitologiei amerindiene. Prin figura păsărarului, Lévi-Strauss demonstrează în *Mythologiques* unitatea profundă a gîndirii indiene, de la bororo pînă la ojibwa septentrionali, trecînd pe Coasta de nord-vest a Americii de Nord. Acestea fiind spuse, notăm că și alte mitologii similare au făcut obiectul aceluiași tip de analiză, cu rezultate probante. Citàm lucrările lui J.-P. Vernant și M. Détienne despre lumea antică, cele ale lui N. Belmont, care stabilesc o legătură între mitologia clasică și povestea folclorică europeană, și pe cele ale lui G. Dumézil, care pornesc de la materiale indo-europene și caucaziene.

E. DÉSVEAUX

• ARTAUD A., 1963, *Voyage au pays des Tarahumara*, Gallimard, Paris. – BELMONT N., 1985, „Orphée retrouvé", în *L'Homme* 93: 59-83; 1986, *Paroles païennes: mythe et folklore*, Imago, Paris. – BRÉAL M., 1877, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Hachette, Paris. – BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology", în *Thirty-First Annual Report (1909-1910)*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington DC. – DÉSVEAUX E., 1988, *Sous le signe de l'ours, mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – DÉTIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris. – DORSEY J.O., 1894, „A Study of Sioux Cults", în *Eleventh Annual Report (1889-1890)*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington DC. – DUMÉZIL G., 1983, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais: vingt-cinq esquisses de la mythologie*, Gallimard, Paris. – ELIADE M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris. – FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough. A Study on Magic and Religion*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, 1981-1984, Paris). – LÉVI-STRAUSS C., 1973 (1958), „La geste d'Asdiwal", în *Anthropologie structurale*, t. II, Plon, Paris; 1964-1971, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit*

(1964); t. II, *Du miel aux cendres* (1967); t. III, *L'origine des manières de tables* (1968); t. IV, *L'homme nu* (1971), Plon, Paris. 1985, *La potière jalouse*, Plon, Paris. – LÉVY-BRUHL L., (1931) 1963, *La mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*, PUF, Paris. – MALINOWSKI B., 1948, „Myth in Primitive Psychology", în *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois. – MÜLLER F.M., 1861, *Lectures on the Science of Language*, Longman, Londra (trad. fr. *La science du langage*, Durand, Paris, 1876). – PARIS G., 1875, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Franck, Paris. – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris). – VERNANT J.-P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

MOARTE

Conştiinţa morţii, accesibilă doar omului, a generat încă din timpurile preistorice reprezentări şi practici de o diversitate uluitoare. Moartea este un fapt social prin excelenţă. Nu are sens să ne închipuim că am putea rezuma, într-o manieră oricît de succintă, panorama etnografică a tuturor aspectelor legate de riturile şi credinţele funerare. Este preferabil să examinăm doar cîteva dintre aspectele ei, care, dincolo de specificităţile lor culturale, prezintă problema umană a morţii în termeni generali

Omul a aspirat dintotdeauna la nemurire şi la tinereţe veşnică. Multe sînt miturile care explică originea morţii şi a duratei scurte a vieţii. Uneori responsabil este omul, datorită lipsei lui de grijă, neîndemînării sau neascultării sale. Alteori, responsabilitatea pentru apariţia morţii este atribuită unui mesaj pervertit, adus de un emisar care poate lua, de exemplu, figura unui animal, sau este pusă pe seama unor evenimente exterioare societăţii omeneşti. Dacă moartea este, aşadar, inevitabilă, ea nu este totuşi concepută ca o aneantizare. A vorbi despre moarte este totuna, în majoritatea cazurilor, cu a vorbi despre persoana umană, gîndită într-o manieră generală ca fiind constituită din elemente spirituale disociabile de învelişul corporal şi, în consecinţă, aflate în afara razei de acţiune a corupţiei. Mai mult decît un sfîrşit, moartea este considerată ca o călătorie pe care este bine să o pregătim cu toată grija, pentru ca defunctul să poată părăsi, singur şi mulţumit, lumea celor vii. Moartea este aşadar un rit de trecere, putînd să comporte mai multe etape, de la purificarea celor apropiaţi şi a obiectelor care au aparţinut mortului pînă la separarea definitivă de lumea celor vii. Se cuvine ca trecerea prin aceste etape să fie respectată, pentru că rătăcirile morţilor sînt considerate, în multe societăţi, ca nefaste. Destinaţia finală a defunctului depinde de circumstanţele morţii, de statutul său social sau de consideraţii morale.

Nu toate felurile de moarte sînt echivalente. Pentru vechii egipteni, moartea ideală survenea la finalul unei vieţi de 110 ani... Pentru alte popoare din Africa, în schimb, orice moarte ascunde o crimă şi trebuie procedat la o anchetă aprofundată pentru aflarea agresorului. În Grecia antică, oamenii morţi prematur, sinucigaşii, războinicii şi asasinaţii erau condamnaţi să rătăcească pe suprafaţa pămîntului un număr de ani echivalent cu anii sortiţi să-i trăiască. Oamenii ucişi în războaie, victimele sacrificiilor şi femeile moarte la naştere, la mexicani, mergeau în sălaşul Soarelui, pe cînd morţii de moarte naturală, oricare le-ar fi fost statutul, se duceau la Mictlan. Incaşii credeau că oamenii din popor şi nobilii erau separaţi şi în eternitate, tot aşa cum fuseseră şi în timpul vieţii. Pentru chinezi, importanţa funeraliilor era proporţională cu vîrsta defunctului; copiii nu aveau dreptul la nici un ritual; femeile care mureau la naştere, în alte locuri glorificate, aici erau considerate ca impure.

Muribundul trebuie aşadar să părăsească lumea celor vii şi să intre treptat în cea a morţilor. Putrezirea trupurilor a fost percepută mereu ca o necurăţie. Ca atare, numeroase sînt ritualurile de curăţire pe care trebuie să le îndeplinească familia şi cei din anturajul defunctului. În India, în general, moartea este poluantă în mod radical. Pe toată durata procesului de descompunere, cadavrul este îndepărtat fie definitiv, fie tranzitoriu, pentru a i se recupera rămăşiţele imputrescibile (oasele, cenuşa), înzestrate adeseori cu virtuţi magice. Corpul poate fi expus, înhumat, aruncat în apă sau incinerat.

Australienii așază rămășițele pămîntești pe o platformă, într-un copac; popoarele din Siberia abandonează cadavrul în locuri izolate, așa cum se proceda de altfel, în secolul al XVII-lea, în Iran, unde zoroastrienii ridicau turnuri ale liniștii, pe care depuneau cadavrele și le lăsau în seama păsărilor de pradă. Vechii peruvieni își depuneau morții în nișe, alte popoare dispuneau copiii în urne, în poziții fetale. O dată cu marile civilizații urbane apar necropolele, cum ar fi „sălașul celor mulți" din Alexandria, cel mai întins loc de acest fel din lumea clasică. Piramidele și tumulii adăpostesc mormintele nobililor (la egipteni, populația maya din Palenque, lumea celtică). În majoritatea cazurilor lumea indiană, cu excepția cîtorva grupuri, și țările indianizate din Sud-Estul asiatic își incinerează morții și le păstrează rămășițele. Flăcările rugurilor nu consumă decît o formă trecătoare: ființa se reîncarnează din existență în existență, iar moartea nu este decît o trecere, o renaștere prin foc.

Unele popoare au încercat să ferească rămășițele pămîntești de putrezire. Exemplul cel mai cunoscut este acela al vechilor egipteni, care practicau îmbălsămarea în virtutea ideii că diversele elemente din constituția ființei animate se dispersează în momentul morții și trebuie reunite din nou în corp, pentru ca omul să poată trăi o nouă viață. Și în Perú, atît în culturile din Paracas, cît și în Imperiul Inca, procedeele de mumificare, mai puțin perfecționate decît cele ale egiptenilor, permiteau conservarea rămășițelor pămîntești; acestea erau expuse cu ocazia sărbătorilor și erau „hrănite" cu iubire. În Polinezia, descompunerea cadavrului era adeseori încetinită prin procedee de îmbălsămare; aici, dispariția progresivă a instanței spirituale în lumea morților coincidea cu alterarea, anume cu dispariția formei umane a corpului. La capătul unei metamorfoze, dezbrăcată de forma ei primitivă, entitatea spirituală se instala în lumea morților. Relicvele, sub forma oaselor, reprezintă o modalitate de păstrare a unei părți materiale din cel decedat în scopuri diverse, care merg de la protecția acordată celor vii pînă la funcționalități mnemotehnice. Capul, datorită virtuților sale specifice, face adeseori obiectul unor preocupări speciale, cum se întîmplă în cazul populațiilor din Sepik (Noua Guineea), unde craniile supramodelate sînt depuse în „Casa Bărbaților" și participă la riturile de inițiere și de fertilitate. În Gabon și Congo, craniile și osemintele erau păstrate în relicvarii din împletituri sau din scoarță de copac.

În multe cazuri, locul central în reprezentări și în rituri îl ocupă mai degrabă persoana mortului decît moartea în sine. În Africa neagră, funcția strămoșului este aceea de a garanta ordinea biologică și socială, de a veghea la buna transmitere a tradițiilor. Nu oricine poate deveni un strămoș: copiii, adolescenții, vrăjitorii, sinucigașii, cei loviți de trăsnet și captivii nu au acces la acest statut. Viața socială a defunctului, dar și cauzele morții sale, mărimea și bogăția familiei sale sînt fenomene pe care cei rămași în viață le vor interpreta pentru a ști dacă mortul se va bucura de o supraviețuire fericită. În Polinezia, statutul de strămoș era adeseori refuzat femeilor, mezinilor și indivizilor de rang inferior. Morții „neancestralizați" nu mai erau luați în considerare în memoria genealogică a grupului.

Morții pot vorbi o limbă tradusă prin ritmul și sunetul tobelor (Africa neagră, Melanezia) sau pot imita limba oamenilor; în general, ei sînt consultați pentru cunoașterea viitorului. În lumea occidentală, necromanția grecească își atribuia capacitatea de a chema fantomele defuncților, pentru răzbunarea victimelor unei morți violente. În lumea oceaniană, morții se implică intens în lumea celor vii și de aceea activitățile cotidiene sînt punctate de rituri funerare.

În măsura în care majoritatea societăților tradiționale prezintă o concepție ciclică a timpului, moartea este asociată fertilității. Uneori, legătura dintre rămășițele omenești și fecunditatea agrară este conotată negativ. Populația moundang din Ciad cred că leșul regelui sterilizează pămîntul; prin urmare trebuie făcut să dispară, păstrîndu-i-se capul, ca simbol al demnității dinastice. Corpul îi este opărit, apoi închis într-o urnă, iar oasele îi sînt aruncate într-un rîu în creștere. Ulterior, cadavrul regelui va fi înlocuit cu o păpușă împletită din pir. În sudul Pacificului, încolțirea plantelor alimentare din trupurile strămoșilor este o temă frecventă. La fel, în Perú este folosit unul și același termen pentru a desemna atît strămoșul mumificat, cît și sămînța.

Ritualul funerar, asumare socială a morţii, caracterizează societăţile tradiţionale dincolo de diferenţele importante prezentate de formele culturale. În schimb, în societăţile industrializate, moartea a devenit o interdicţie majoră. Refuzul de a suporta emoţia fizică provocată de vederea morţii, importanţa acordată corpului şi declinul concepţiilor spirituale converg spre a face din moarte nu un rit de trecere, ci un eveniment pe care îl ascundem şi care se derulează, ca o regulă generală, departe de casă. Dar şi aici, moartea în spital, fenomen prin excelenţă tehnic, stîrneşte atitudini diverse ţinînd de etnologia lumii contemporane.

C. BERNAND

Fiecare dintre noi va trebui să ne confruntăm, într-o bună zi, cu acest eveniment biologic ineluctabil care este moartea unei fiinţe dragi sau moartea proprie. Moartea poate suscita emoţii dintre cele mai puternice şi rituri dintre cele mai extravagante. Totuşi, nu se poate vorbi despre un acord între societăţi cu referire la evaluarea sau chiar la natura ei. Putem lupta împotriva morţii, o putem primi cu seninătate sau ca pe o pedeapsă, putem concepe evenimentul ca fiind explicabil sau întîmplător, putem vedea în muribund un erou sau o victimă, iar în experienţa ei o iniţiere într-o viaţă nouă sau, dimpotrivă, o anihilare. Majoritatea societăţilor consideră că, într-un fel sau altul, conştiinţa individului continuă să existe după abandonarea corpului, care poate fi îngropat, incinerat, expus, mîncat sau tratat în multe alte feluri. Concepţiile asupra persoanei pot fi complexe, pot implica existenţa mai multor suflete diferite, în vreme ce obiceiurile de păstrare a osemintelor, a cenuşii, a lichidelor organice sau a altui suport pentru conştiinţă readuc în discuţie frontiera general acceptată dintre suflet şi trup. Ca spirit, defunctul este supus unei transformări ce răstoarnă proprietăţile fundamentale ale persoanei vii. Ontologic, el este adeseori asimilat unei divinităţi sau unor puteri naturale, devenind astfel pricină de boli sau de evenimente fericite. Spaţial, el sălăşluieşte altundeva, de obicei în cer sau într-o lume subterană, unde totul se întîmplă pe dos. Deci orice comunicare urmărind să-i discute activitatea presupune efectuarea unei călătorii spirituale între cele două lumi. Temporal, defunctul se poate afla în aşteptarea învierii, ca în creştinism (chiar dacă învierea poate fi interpretată şi aici ca o viaţă reînnoită în prezent); sau poate aştepta reîncarnarea, ca în hinduism ori în budism, ambele punînd problema de a şti în ce măsură va rămîne el aceeaşi persoană, de la o viaţă la alta; sau, la limită, se poate afla într-o stare de anihilare treptată (sau imediată, ca în ateism sau ca la anumiţi vînători-culegători (Woodburn, în Bloch, Parry, 1984). În practică, o societate dată va prezenta adeseori un amestec sau un compromis între aceste poziţii, în special la niveluri sociale diferite. Supravieţuitorii, cînd organizează funeraliile defunctului, împărtăşesc la început, parţial, starea de moarte a acestuia. Ei trebuie să poarte veşminte speciale, sînt consideraţi impuri şi se desfigurează sau îşi distrug recoltele. Autodistrugerea sugerează aici sacrificiul, pentru că ofrandele se pot face nu numai pentru defunct, ci şi ca substituţie pentru cei vii, pentru a-i proteja de mînia şi de gelozia lui. La început, datorită acestei identificări, rudele defunctului pot fi sensibile la acţiunile mortului, cum ar fi trimiterea de boli; dar aceasta este o stare tranzitorie care, treptat, face loc unui alt tip de separaţie. Procesul este legat, în principiu, de un anumit sentiment al salvării sau devenirii defunctului (Vitebsky, 1990). Experienţă personală pentru defunct şi pentru apropiaţii săi, moartea este totodată şi un eveniment social. Rude deja de multă vreme uitate asistă acum la funeralii, certuri latente izbucnesc din cauza bănuielii sau acuzaţiei de vrăjitorie. Moartea vîrstnicilor este necesară pentru dezvoltarea familiei şi a descendenţelor acesteia (Goody, 1962), iar amploarea funeraliilor tinde să reflecte importanţa socială a defunctului. Oricît de profundă ar fi durerea pricinuită, funeraliile unui copil nu vor fi niciodată atît de grandioase precum cele ale unui personaj important. O căpetenie riscă să altereze prin moartea sa fertilitatea unei regiuni sau a unui întreg popor, de aici imaginile la care fac apel adeseori funeraliile, regenerarea fiind văzută din perspectiva sexualităţii sau a ciclurilor vegetale (Bloch, Parry, 1984), care subordonează natura provizorie a individului

față de idealul unei societăți permanente și repetitive. R. Hertz (1907), într-o lucrare devenită clasică, a calificat moartea drept un „sacrilegiu” la adresa societății, care își regăsește integritatea prin intermediul funeraliilor, chiar dacă în plan social se poate vedea atît produsul, cît și izvorul unor asemenea ritualuri. În grupurile de descendență mai ales, defunctul poate fi încorporat într-o societate a strămoșilor, pentru care moartea a reprezentat o inițiere. Această „societate”, considerată ca fiind liberă de imperfecțiunile societății celor vii, poate exercita o autoritate transcendentă cvasilegală asupra acesteia din urmă (M. Fortes). Cu toate că ritualurile funerare, spectaculare uneori, sînt ușor de observat, structura ritului nu conține și nici nu explică în întregul său, procesul de doliu (Rosaldo, 1984). Doliul este specific zilelor noastre, în Occident, unde multă lume nu crede în viața de apoi, unde spiritualismul este o activitate marginală, aflată în general la confluența cu modul de gîndire laic și chiar cu perspectiva creștină. Aici, exteriorizarea durerii interioare este adeseori atenuată; în nevrozele și sentimentele de culpabilitate din limbajul freudian sînt ușor de recunoscut spiritele răzbunătoare și periculoase, prezente în diferite alte culturi (după Freud, credința în continuitatea existenței defunctului traduce o incapacitate de a accepta „încercarea realității”). Ca răspuns la problemele celor care, fără încredere sau credințe, se confruntă cu moartea, a început recent să se dezvolte o nouă disciplină, „tanatologia” (metodă de sprijinire a muribunzilor și a celor din anturajul lor imediat), mai ales în spitalele unde sînt tratați bolnavi în ultima fază (Kübler-Ross). Tanatologia face apel la un amestec de freudism, de credință creștină și de considerații care evocă baza practicilor funerare din societățile tradiționale. Noua modalitate de reflecție va contribui, după cîte se pare, la alimentarea interesului crescînd pentru antropologia morții.

P. VITEBSKY

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, Payot, Paris. – ANDREESCU I., BACĂU M., 1986, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Payot, Paris. – ARIES P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, Paris. 1977, *L'homme devant la mort*, Le Seuil, Paris. – ASSAYAG J., 1987, „Le cadavre divin. Célébration de la mort chez les Lingayat-Virasaiva (Inde du Sud)”, în *L'Homme*, XXVII (3): 89-112. – BARRAUD C. *et al.*, „Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges”, în J.-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1984. – BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge. – CEDEROTH S., CORLIN C., LINDSTRÖM J. (ed.), 1989, *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Belief*, Almqvist & Viksell, Stockholm. – FREUD S., 1917, „Trauer und Melancholie”, în *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 4 (6): 288-301 (trad. fr. „Deuil et mélancolie”, în *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968). – GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Tavistock, Londra. – GUIDIERI R., 1980, *La route des morts*, Le Seuil, Paris. – HERTZ R., 1928, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, în *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris. – HSU F., 1967, *Under the Ancestors' Shadow*, Doubleday, New York. – HUMPHREY H., KING S.C. (ed.), 1981, *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Academic Press, Londra. – HUNTINGTON R., METCALF P., 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge. – LEMOINE J., 1972, „L'initiation du mort chez les Hmong”, în *L'Homme*, XII (1): 105-134, XII (2): 85-125, XII (3): 84-110. – LEON-PORTILLA M., 1963, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, University of Oklahoma Press, Norman (trad. fr. *La pensée aztèque*, Le Seuil, Paris, 1985). – PERRIN M., 1983, *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris. – ROSALDO R.I., 1984, „Grief and a Headhunter's Rage”, în E. Bruner (ed.), *Play, Text and Story*, American Ethnological Society, Washington DC. – THOMAS L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris. – VITEBSKI P., 1990, *Dialogues with the Dead. The Discussion of Mortality, Loss and Continuity among the Sora of Central India*, Cambridge University Press, Cambridge. – VOVELLE M., 1983, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris.

MOD DE PRODUCȚIE → *Vînători-culegători. Despotism oriental. Sclavagism și Sistemul sclavagist. Marxism și antropologie. Producție domestică. URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică*

MODEL

În limbajul antropologiei, ca și în al oricărei alte științe diferite de matematică, utilizarea *noțiunii* de „model" se referă mai mult sau mai puțin explicit la utilizarea dată *conceptului* de „model" de logica matematică. Modelul, ca obiect formal, aparține unui univers constituit prin generarea de modele și referitor la care prin definiție nu se pune chestiunea unei distincții între realitate și idealitate.

În afara domeniului matematic, orice știință se confruntă cu datele, astfel încît chestiunea epistemologică crucială este aceea a posibilității de a trece de la o informație empirică la ceea ce poate fi abstract în ea. Toate științele își propun să elaboreze modele, dar nu toate reușesc acest lucru în mod identic. În științele sociale, proliferarea obiectelor și a parametrilor solicitați pentru izolarea lor, dificultățile de identificare și clasificare a acestor obiecte și parametri fac imposibilă definirea unui demers coerent al construirii de modele; nu este vorba de lipsa instrumentelor, ci de o realitate care este ocultată. Prin urmare, în antropologie nu vom putea vorbi despre modele, în general, decît prin parafraze, ceea ce nu exclude însă ca unele dintre domeniile de investigație proprii acesteia să fi făcut obiectul unui tratament formal: este, mai cu seamă, cazul întregului domeniu al înrudirii și alianței. Modelele antropologiei sînt susceptibile uneori de a lua un aspect matematic, fie prin deplasare analogică – transliterarea unei înlănțuiri de relații sociale într-o figură topologică, de exemplu –, fie prin utilizarea unui algoritm a cărui determinare depinde de natura obiectului (algebra înrudirii, de exemplu), astfel încît utilizarea lui este obligatorie în orice exercițiu ipotetico-deductiv.

Lui C. Lévi-Strauss (1953, reluat în 1958) îi datorăm încercarea de a conferi un statut precis utilizării noțiunii de „model" în antropologie. Modelele, obiecte ale analizei structurale, sînt construite pornind de la „relațiile sociale", această construcție fiind necesară pentru evidențierea „structurilor sociale"; operațiunea numită „transformare" permite trecerea de la un model la altul. Modelul lévi-straussian este un obiect formal construit și nu devine o reprezentare organizatoare a cîmpului social decît în măsura în care face apel la un formalism exterior culturii studiate: modelul antropologului și modelul „indigen" nu coincid, dat fiind faptul că acest al doilea model ține de materialul oferit de cultura avută în vedere. Referitor la distincția făcută de Lévi-Strauss între „modelul mecanic" și „modelul statistic", aceasta vorbește despre diferența de tratament care vizează obiecte de același fel, dar pe care le deosebește complexitatea, adică numărul de parametri necesari identificării lor.

Caracterul „slab" al formulării de modele în antropologie explică de ce cuvîntul „model" nu este folosit în general decît în accepția lui curentă, adeseori în concurență cu acela de „structură". Ce înseamnă așadar, în științele sociale, construirea unui model? Înseamnă să încerci a reduce complexitatea obiectului la cîteva lucruri accesibile discursului științific: din acest punct de vedere, modele producem cu toții, fără să ne dăm seama, din momentul cînd începem să răspundem nevoii de comprehensiune. Introducerea de către Max Weber (1922, reed. 1952) a noțiunii de „tip ideal" ține tot de această preocupare. Degajat prin „accentuarea unilaterală" a unuia sau mai multor puncte de vedere adoptate asupra realității, tipul ideal este o abstracție operatorie, funcția lui fiind nu să producă obiecte formale autonome, ci să permită formularea de ipoteze referitoare la natura obiectelor reale. Operația analitică se bazează pe aprecierea distanței existente între modul de manifestare specific unui fenomen și comportamentul – în sensul experimental al termenului – tipului ideal corespunzător, un fel de variantă conceptuală, de folosință exclusiv euristică.

M. IZARD

BADIOU A., 1969, *Le concept de modèle*, Maspero, Paris. – GRANGER G.-G., 1960, *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – SPERBER D., 1969, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, Paris. – THOM R., 1983, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, Paris. – WEBER M., 1951, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. fr. *Essai sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965).

MONEDĂ

Primele cercetări etnologice referitoare la monedă şi la echivalentele acesteia în societăţile primitive au întîmpinat mai multe obstacole. Cel dintîi ţinea de incapacitatea de a aprecia importanţa pe care o pot avea fenomenele monetare în societăţi considerate ca fiind aproape incapabile să-şi asigure supravieţuirea şi în cadrul cărora singurele tranzacţii imaginabile păreau a se baza obligatoriu pe troc. O altă dificultate provenea din starea cunoştinţelor economice. Etnologii s-au văzut confruntaţi cu teorii concurente, şi adeseori ireconciliabile, despre natura fenomenelor monetare şi nu le-a fost deloc uşor să se elibereze de polemici care nu priveau decît indirect obiectul studiilor lor.

Dezvoltarea cercetărilor etnologice a permis să se aprecieze deplin importanţa, originalitatea şi diversitatea fenomenelor monetare în societăţile primitive. Lucrările cele mai importante aparţin lui F. Boas (1897) şi analizează distrugerea voluntară a bunurilor (*potlatch*), obicei specific populaţiilor indiene de pe Coasta de nord-vest a Americii, sau lui B. Malinowski, care se referă la circulaţia monedelor ceremoniale (*kula*) la populaţiile din Melanezia. Am putea cita de asemenea lucrarea lui W.H. Armstrong (1928) care arată, în legătură cu monedele din insula Rossel (Melanezia), complexitatea mecanismelor de numărare utilizate într-o societate primitivă, şi pe aceea a lui R. Thurnwald (1916), unul dintre cei dintîi care au subliniat importanţa noţiunii de reciprocitate.

Aceste lucrări de început sînt utilizate de M. Mauss, în *Essai sur le don* (1925), pentru a stabili caracterul generalizat al schimbului în societăţile primitive. Contrar unora dintre predecesorii săi, precum C.G. Seligman sau Malinowski, Mauss revendică dreptul de a utiliza noţiunea de „monedă" cu referire la societăţile primitive. Salbele de scoici din Melanezia sau arama la populaţia kwakiutli îndeplinesc la fel de bine, din punctul lui de vedere, funcţiile atribuite oricărei monezi (rezervă de valoare, etalon de măsură şi mijloc de schimb). Totuşi monedele primitive păstrează cu proprietarii lor succesivi o anume legătură mistică, astfel încît nu este niciodată posibil să se stabilească, prin intermediul lor, schimburi independente de identitatea partenerilor implicaţi. După Mauss, abia o dată cu apariţia monedei moderne se poate vorbi despre apariţia unei distincţii nete între cei care schimbă şi ceea ce se schimbă.

Recunoaşterea importanţei fenomenelor monetare în societăţile primitive a făcut posibilă manifestarea, în antropologie, a unei tendinţe de a reproduce divergenţele născute din dezbaterile contemporane din domeniul ştiinţelor sociale.

Antropologii marxişti, de exemplu, îşi bazează analizele pe triada producţie – circulaţie – consum, preluată de la Marx, şi perpetuează adeseori, în pofida cîtorva rezerve, o perspectivă de tip evoluţionist. Analizele lor sînt divergente, în funcţie de conceptele pe care le consideră ei a fi de reţinut de la Marx (Meillassoux, 1975). M. Godelier (1969) demonstrează totuşi că, la populaţia barruya, utilizarea sării ca monedă, atunci cînd apare în afara societăţii, este complementară cu valoarea ei ca obiect de schimb social în cadrul societăţii.

Foarte diferite sînt lucrările lui K. Polanyi (1944), unde se rediscută majoritatea conceptelor din economia politică, insistîndu-se asupra caracterului excepţional al societăţilor moderne în cadrul cărora apare piaţa unificată. Succesorii săi, P. Bohanan în special (1968), se interesează de situaţia care prevalează în absenţa unei asemenea pieţe, caracterizată prin multiplicarea sferelor de schimb, mai mult sau puţin impermeabile una pentru cealaltă. Situaţia astfel descrisă permite înţelegerea utilizării

diferenţiate a mai multor monede în cadrul uneia şi aceleiaşi societăţi sau chiar folosirea unei monede unice, dar avînd o funcţie variabilă după condiţiile de schimb ale partenerilor implicaţi.

Într-o perspectivă apropiată, lucrările lui M. Sahlins (1972) corespund unui nou efort de sinteză a cercetărilor curente. Respingînd prejudecata conform căreia societăţile primitive erau condamnate la o luptă permanentă pentru a-şi asigura existenţa, Sahlins critică toate teoriile bazate, în mod explicit sau nu, pe principiul rarităţii resurselor, în special teoria „neoclasică" şi avatarurile ei din antropologie (Salisbury, 1962).

Cercetările lui Sahlins au mers mai departe decît critica lui Polanyi. Ţinînd seama atît de natura societăţilor unde prezenţa monedei primitive este bine atestată, cît şi de formele moderne de schimb în care sînt utilizate monedele, Sahlins a stabilit, pe bază empirică, condiţiile structurale favorabile apariţiei monedelor primitive. Ipoteza lui, prezentată cu toată prudenţa, este că folosirea monedelor primitive corespunde unei forme de schimb în care accentul cade pe principiul reciprocităţii imediate între parteneri ce întreţin relaţii sociale relativ distante.

Pentru Polanyi şi Sahlins, ca de altfel şi pentru Lévi-Strauss, noţiunea de „schimb" ocupă un loc central. Nu numai bunurile se schimbă, ci şi persoanele, iar sfera de circulaţie ajunge să fie mai mult sau mai puţin identificată cu societatea în ansamblul ei. Este o parte a moştenirii intelectuale a lui Mauss, reluată însă parţial, deoarece Mauss nu se preocupa doar de modul cum se operează material schimburile într-o societate primitivă; el se interesa probabil mai mult de studiul categoriilor şi valorilor indigene care, singure, permit descoperirea mizelor ce orientează schimburile.

În această direcţie, inaugurată de L. Dumont, îşi vor îndrepta cercetările D. de Coppet (1970) şi alţi savanţi. De Coppet a arătat că, la populaţia are'are (Insulele Solomon), funcţiile clasice ale monedei, interpretate adeseori după logici pur funcţionale, respectă în fapt logicile culturale a căror semnificaţie trimite nu la un anume sector de schimburi, ci la valorile globale ale societăţii.

Progresele înregistrate de analiza monedelor primitive a depins deci de evoluţia ştiinţelor etnografice şi de reevaluarea constantă a conceptelor împrumutate din economie. Conştientizarea, la fel ca şi în alte domenii ale antropologiei, a importanţei fenomenelor de schimb a golit treptat de sens distincţiile general admise între producţie, circulaţie şi consum. Totuşi, comparaţia între cercetările vizînd moneda primitivă şi cele referitoare la moneda societăţilor moderne nu este imposibilă. Teoreticienii monedei precum B. Schmitt demonstrează la rîndul lor, astăzi, că, pe măsură ce economia bazată pe logica creditului bancar se generalizează, este din ce în ce mai puţin pertinent ca funcţia monedei să continue a fi definită numai în raport cu utilizarea acesteia în circulaţia mărfurilor. „Moneda nu întrerupe trocul – ea nu intervine între produse –, ci acţiunea producţiei: ea se infiltrează în actul al cărui rezultat este produsul" (Schmitt, 1984: 462).

Astfel, moneda nu mai este considerată ca fiind singura alternativă la troc, pentru a se asigura circulaţia bunurilor. Cu excepţia cîtorva societăţi, utilizarea uneia sau a mai multor forme de monedă nu corespunde decît unui regim, printre atîtea altele, de circulaţie a bunurilor şi a persoanelor, iar folosirea ei se limitează cel mai adesea la tranzacţii foarte precise. Există şi o modalitate de folosire a monedei care corespunde aproximativ cu fenomenul numit de Sahlins „reciprocitate echilibrată", implicînd în principal schimburi de bunuri considerate echivalente; totuşi nu s-a dovedit că efectul generalizării acestui mod de tranzacţie ar fi singurul element în măsură să explice importanţa dobîndită în schimburi de fenomenele monetare (Gregory, 1982).

Pentru a înţelege aşadar de ce şi cum este utilizată o monedă primitivă într-o societate, este necesară analizarea de fiecare dată nu doar a configuraţiei particulare a sistemului de schimburi, ci şi a valorilor care intervin pentru a regla activităţile şi comportamentele corespunzătoare unei forme monetare sau alteia. Contrar oricărei viziuni evoluţioniste, dar şi prejudecăţilor celor mai curente, acest demers presupune că societăţile occidentale nu reprezintă decît un caz intermediar în raport cu unele

condamnate de R. Jaulin, care le desemnează prin sintagma „discursuri de oameni bîlbîiţi"). Obstacolul în discuţie este generat adesea de confuzia dintre planul desfăşurării anchetei (despre acest model, *Notes and Queries in Anthropology* sau *Guide d'étude directe des comportements culturels* de Maget, 1962 etc.) şi planul textului monografic, acesta din urmă fiind nevoit să se articuleze în jurul unei problematici comprehensive izvorîte, printre altele, din cercetarea empirică de teren. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, lucrarea lui Malinowski, şi *Les Nuer* a lui Evans-Pritchard rămîn modele de integrare relaţională a faptelor, fără ca înregistrarea punctuală a datelor să fie sacrificată.

Deosebirile majore care pot fi constatate între stilurile monografice ţin, în general, de diversitatea misiunilor atribuite genului în funcţie de şcoli, tradiţii, ambiţii: notarea unei simple constatări, furnizarea substratului pentru o analiză comparativă şi tipologică (programul monografiilor săteşti realizate sub coordonarea lui Gusti, în România, de exemplu), degajarea specificităţii unui ansamblu, ilustrarea sau nuanţarea unei problematici generale. Diferenţele apar şi mai pregnant dacă ţinem cont de punctele de vedere ale autorilor: observaţie distanţată, scriitură „neutră" sau participare intimă şi stil deliberat personal; grilă de analiză a faptelor stabilită după categoriile observatorului exterior (punct de vedere *etic*) sau după categoriile discursului indigen (punct de vedere *emic*) etc.

Dincolo de aceste variante, genul monografic, izolînd un obiect (comună, atelier, familie, tabără etc.), ridică o problemă fundamentală, anume aceea a treptelor pertinente ale analizei etnologice, *a fortiori* pentru studiul societăţilor moderne caracterizate prin confuzia inserţiilor individuale şi colective. Dacă monografia rămîne una dintre pietrele unghiulare ale demersului etnologic, se cuvine ca ea să fie adaptată – chiar regîndită – de fiecare dată la dimensiunile specifice terenului şi problemelor de anchetă.

C. BROMBERGER

● Despre metoda monografică: BROMBERGER C., 1987, „Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", în I. Chiva, U. Jeggle (ed.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CHIVA I., 1958, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherche*, UNESCO, Paris. – HAMMERSLEY M., ATKINSON P., 1983, *Ethnography. Principles in Practice*, Tavistock Publications, Londra – New York. – LE PLAY F., 1862, *Instruction sur la méthode d'observation dite des monographies de familles*, Société d'Economie Sociale, Paris. – MAGET M., 1962, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Éditions du CNRS, Paris. – REDFIELD R., 1960, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago – Londra. – Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1874), 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – „Le texte ethnographique", în *Études rurales*, 1985, 97-98.

Exemple de monografii: *L'Aubrac, Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, 6 vol., CNRS, Paris, 1970-1982. – BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village français*, Institut d'Ethnologie, Paris. – CONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (Tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Viêt-nam central)*, Mercure de France, Paris. – DIAS J., 1953, *Rio de Onor, communitarismo agro-pastoral*, Impresa Portuguesa, Porto. – DUMONT L., 1951, *La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E. (1940), 1960, *The Nuer : a description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1969). – FIRTH R. (1936), 1968, *We, The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Beacon Press, Boston. – HERTZ R., 1928, „Saint Besse, étude d'un culte alpestre", în *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Felix Alcan, Paris. – JUNOD H.A., 1898, *Les Ba-Ronga. Étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa*, Attinger, Neuchâtel. – MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton, New York

societăţi primitive, unde cea mai mare parte a vieţii sociale este organizată pornind de la valorile esenţiale care dau sens tranzacţiilor monetare.

D. VIDAL

ARMSTRONG W.E., 1928, *Rossel Island Money: An Ethnological Study*, Cambridge University Press, Cambridge. – BOHANNAN P., 1968, *Tiv Economy*, Northwestern, Evanston. – BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago. – COPPET D. de, 1970, „1,4,8 ; 9,7. La monnaie: présence des morts et mesure du temps", în *L'Homme*, X (1): 17-30. – GODELIER M., 1969, „La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée", în *L'Homme*, IX (2): 5-37. – GREGORY A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra. – MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton, New York (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MAUSS M., 1925, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983). – SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine – Atherton, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). – SALISBURY R.F., 1962, *From Stone to Steel*, Cambridge University Press, Cambridge. – SCHMITT B., 1984, *Inflation, chômage et malformation du capital*, Economica, Paris.

MONOGRAFIE

Gen etnologic ce constă în analiza cît mai completă a unui grup uman, a unei instituţii sau a unui fapt social particular (exploatare agricolă, tabere nomade, comunitate rurală, trib, atelier, cartier de oraş, sărbătoare sătească etc.), monografia desemnează atît o metodă specifică de anchetă, cît şi o formă de expunere a rezultatelor cercetării. Bazată pe un demers inductiv, privilegiind observaţia directă şi prelungită a faptelor, formula monografică s-a dezvoltat, în contexte diferite, ca o reacţie la curentele speculative (evoluţionism, difuzionism) dominante în domeniu în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. În Franţa, pionierul acestui tip de studii a fost F. Le Play (1862); el a sistematizat metoda de lucru şi a iniţiat peste 300 de monografii familiale, ale unor ateliere, comune sau microregiuni. Abandonată, cu cîteva excepţii notabile (Hertz, 1928), în prima jumătate a secolului al XX-lea, monografia s-a impus ca o formulă dominantă în domeniul etnologiei din Franţa şi Europa, începînd cu anii '50 (Bernot, Blancard, 1953 ; *L'Aubrac*, 1970-1982), sub influenţa disciplinelor înrudite (istoria, geografia umană, demografia), a şcolilor metodologice (*community studies* din Chicago, bunăoară) şi după modelul etnologiei exotice care a adoptat-o ca gen privilegiat încă din anii '20. În acest domeniu, în afara unor tentative de început (ca de exemplu cea a lui Junod, 1898), apariţia monografiei coincide cu respingerea unei „etnologii de cabinet" şi cu debutul studiilor intensive de teren făcute de cercetători profesionişti, în mare parte cu o formaţie iniţială în ştiinţe experimentale. Lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown (1922) referitoare la andamani, ale lui B. Malinowski (1922) despre trobriandezi, ale lui R. Firth (1936) despre Tikopia, E.E. Evans-Pritchard (1940) despre nueri sau ale lui G. Condominas (1957) despre mnong gar constituie exemple remarcabile de monografii, dovedind maleabilitatea genului, în funcţie de şcolile şi de sensibilităţi individuale. Dezvoltarea acestui tip de studii a fost, pe alocuri, strîns legată de dezvoltarea curentelor funcţionaliste şi structuraliste, pentru că postula recursul la analizele totalizante şi dezvăluia interacţiunile elementelor constitutive ale unei societăţi sau instituţii.

Formula monografică se bazează, în fond, pe exigenţe contradictorii, pe care numai cele mai bune lucrări au reuşit să le concilieze sau să le depăşească : pe de o parte, o ambiţie holistică (vezi, între altele, Redfield, 1960), iar pe de alta o preocupare pentru exhaustivitate (iluzorie) şi sistematism analitic – fapt capabil să ducă la juxtapunerea unor capitole disjuncte, conform unui plan stereotip (prezentarea succesivă a condiţiilor ecologice, tehnice, de organizare socială, religioase etc., în „monografiile cu sertare",

trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – RADCLIFFE-BROWN A.R. (1922), 1948, *The Adaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

MORGAN Lewis Henry

Considerat unul dintre principalii fondatori ai antropologiei sociale, Lewis Henry Morgan este şi una dintre figurile cele mai controversate ale disciplinei. Născut în statul New York la 1818, de formaţie jurist, la fel ca J.J. Bachofen şi F. MacLenan, Morgan a murit în 1881 la Rochester, unde lucra ca avocat din 1844. De foarte timpuriu s-a interesat de indieni, în special de irochezi. În 1851 publică *The League of Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquis*, lucrare considerată a fi primul tratat ştiinţific de etnografie nord-amerindiană. Raportul său dezvăluia existenţa unei structuri sociale şi a unei organizaţii politice în de acum celebra Confederaţie Irocheză. Morgan îşi va continua anchetele pe lîngă alte grupuri de indieni, dar, de pe la sfîrşitul anilor '50 ai secolului trecut, principala sa preocupare devine problema înrudirii: întreprinde un studiu comparat al faptelor de rudenie la o scară foarte largă. Rezultatele demersurilor sale vor fi cuprinse în două lucrări majore: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) şi *Ancient Society* (1877). Acestea vor apărea cu puţin după perioada numită de A.L. Kroeber „deceniul prodigios", din anii 1860, marcată de publicarea unor cărţi precum *Das Mutterrecht* a lui Bachofen, *Ancient Law* a lui H.J.S. Maine sau *La cité antique* a lui Fustel de Coulanges. Cîţi autori, atîtea teze diferite, chiar opuse, dar toate înscrise în acelaşi curent de gîndire: prin observarea popoarelor aşa-zis sălbatice, etnografia pe cale de a se naşte descoperă distanţele considerabile dintre societăţi. Cum să regîndeşti unitatea, dincolo de diferenţe? Din secolul al XVIII-lea s-a început alcătuirea de tabele ale progresului spiritului uman; evoluţionismul oferea un cadru general de reflecţie, ce permitea reinserarea în unitatea diacronică a diferenţelor observate în sincronie. Morgan oferă expresia cea mai semnificativă a gîndirii evoluţioniste. Mai întîi în calitate de pionier al anchetei de teren; apoi, pentru că se preocupă – mai mult decît gînditorii evoluţionişti, interesaţi îndeosebi de studiul credinţelor, aşa ca E.B. Taylor şi J.G. Frazer – de fundamentarea secvenţelor evolutive pe faptele revelate de arheologia preistorică, în plin avînt la acea epocă. În fine, datorită importanţei descoperirilor sale în domeniul înrudirii: descrierile sistemelor de înrudire (sisteme de numire), distincţia dintre sistemul descriptiv şi sistemul clasificator, raportul dintre sistemul clasificator şi organizarea în clanuri (sau gentilică, în termenii săi). Pe scurt, Morgan distinge societăţile în funcţie de *structurarea* rudeniei. El pune astfel bazele unui nou domeniu, ce va deveni cîmpul clasic al antropologiei sociale: studiul sistemelor parentale. El adaugă ipoteza că societăţile primitive sînt organizate pe baza înrudirii şi se opun societăţilor mai moderne, organizate pe baze politice. Pornind de la această idee, el dezvoltă o viziune globală asupra istoriei sociale a omenirii.

La începutul acestui secol, antropologia respingea evoluţionismul. Morgan va fi celebrat pentru lucrările sale asupra sistemelor parentale, dar criticat pentru ideile evoluţioniste, cu atît mai mult cu cît marxismul şi-a asumat aceste teze, prin intermediul lui Engels, în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*.

A. TESTART

▶ 1851, *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*, Sage & Brother, Rochester. 1868, *The American Beaver and His Works*, reproducere în facsimil, Burt Franklin, New York, 1970. 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). 1881, *Houses and House-Life of the American Aborigenes, US Geological Survey, Contributions to North-American Ethnology*, 4, Government Printing Office, Washington DC. 1959, *Lewis Henry Morgan, the Indian Journals 1859-1862*, editat de L.A. White, University of Michigan Press, Ann Arbor.

● BIEDER R.E., 1986, *Science Encounters the Indian, 1820-1888. The Early Years of American Ethnology*, University of Oklahoma Press, Norman – Londra. – ENGELS F., 1884, *Das Ursprung des Familie, der Privateigenthums und des Staat imm Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, Hottingen, Zürich (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions Sociales, Paris, 1983). – FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order, the Legacy of Lewis Henry Morgan*, Aldine, Chicago. – KUPER A., 1985, „The Development of Lewis Morgan's Evolutionism", în *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 21: 3-22. – RESEK C., 1960, *Lewis Henry Morgan, American Scholar*, University of Chicago Press, Chicago. – STERN B.J., 1931, *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist*, University of Chicago Press, Chicago. – TERRAY E., 1969, „Morgan et l'anthropologie contemporaine", în *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris. – TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra. – WHITE L.A., 1940, *Pioneers in American Anthropology, the Bandelier-Morgan Letters 1873-1882*, 2 vol., University of New Mexico Press, Albuquerque

MUNCĂ

Termenul de „muncă" desemnează astăzi în primul rînd diversele modalități inventate de om pentru a acționa asupra mediului său natural și pentru a exploata mijloacele materiale ale existenței sale sociale. Aceste modalități poartă numele de vînătoare, agricultură etc. Acest sens abstract apare în Occident pe la jumătatea secolului al XVIII-lea în cadrul unei științe noi, economia politică. În secolul al XII-lea, *travail* desemna în franceză un instrument de tortură cu trei picioare (< lat. *tripalium*) iar *travailler* însemna a tortura (a chinui). *Travail* trimitea de asemenea și la eforturile depuse de către o femeie la naștere. Începînd cu secolul al XVI-lea, sensurile termenilor *travail* și *travailler* se extind, în timp ce vechea societate feudală împărțită în cei care se roagă, cei care merg în războaie și cei care cultivă pămîntul începe să dispară. *Travailler* va înlocui pe *labourer* și *œuvrer*; *travail* se va substitui lui *labeur*, care, începînd din secolul al XII-lea, desemna activitățile agricole. În antichitate, regăsim în limba greacă termenul *poiein* „a face, a fabrica un obiect", *pratein* „a face, a acționa, mai ales a acționa asupra altcuiva", *ergazestai* „a duce la bun sfîrșit o sarcină, indiferent dacă agricolă sau războinică", însă echivalentul verbului *a munci* nu apare.

În 1776, Adam Smith avansează ideea că munca depusă de om, sub orice formă ar fi aceasta, reprezintă sursa bogăției națiunilor. Prin aceasta, el se opunea lui Quesnay (1751), pentru care bogățiile proveneau din natură și din agricultură și care considera „sterile" industria, comerțul și clasele care le practicau. Pentru Smith, producția și circulația mărfurilor, agricole sau industriale, sînt sursele bogăției națiunilor civilizate, bogăție măsurată în bani. Munca se prezenta ca o sursă de valori de folosință și de schimb, însă pentru Smith doar munca producătoare de mărfuri era „productivă" din perspectiva bogăției sociale, afirmație în deplin acord cu logica raporturilor ce dominau economia Angliei, a cărei producție capitalistă de bunuri era atunci cea mai dezvoltată din lume.

Conceptul abstract de „muncă" s-a născut într-o epocă în care începeau să dispară diferențierile ce izolau diversele forme de muncă și împiedicau compararea acestora, în care produsele tuturor formelor de muncă se transformau din ce în ce mai mult în mărfuri ale căror valori de folosință și de schimb erau măsurate cu unul și același echivalent, banul, și în care munca însăși îmbracă în mod progresiv aceeași formă socială, cea a muncii retribuite, îndeplinită de către indivizi de acum liberi ca persoană, însă constrînși, pentru a supraviețui, să-și vîndă propria forță de muncă – devenită ea însăși marfă – celor care dețineau proprietatea asupra mijloacelor de producție și a banilor.

Raporturile oamenilor cu natura sînt deci în același timp raporturi între oameni, raporturi de cooperare sau de dominare și de exploatare care depășesc de altfel cadrul proceselor concrete de muncă. Într-adevăr, în orice societate, indivizii sau grupurile care nu participă direct la procesul de muncă joacă totuși un rol esențial în cadrul acestuia, deoarece controlează fie resursele exploatate, fie persoana însăși a producătorilor, fie produsele muncii lor, și aceasta pornind de la relațiile de rudenie sau de la

raporturile politice şi/sau religioase. Orice proces de muncă presupune anumite raporturi sociale, care îl traversează şi îl depăşesc în acelaşi timp, deoarece îi controlează condiţiile şi rezultatele. În sfîrşit, un proces de muncă nu se reduce niciodată la aspectele sale sociale şi materiale, căci acestea implică prezenţa activă a diverse tipuri de reprezentări, care sînt o componentă esenţială a acestui proces, partea sa ideală : reprezentări ale animalelor vînate, ale obiceiurilor lor etc. ; reprezentări ale naturii şi ale forţelor care o controlează şi care trebuie îmbunate prin rugăciuni, rituri ; reprezentări ale gesturilor ce trebuie îndeplinite pentru cultivarea pămîntului, precum şi ale uneltelor folosite, sapa, plugul ; în sfîrşit, reprezentări ale actanţilor înşişi, vînătorul, fierarul etc. şi ale diverselor valori ataşate acestor diverse forme de muncă ce conferă statute diferite celor care le practică, inferioare, superioare sau echivalente celor dobîndite prin alte forme de activităţi umane.

Munca umană este deci o activitate individuală sau colectivă, intenţională şi non-instinctivă, exercitată asupra naturii printr-o succesiune de operaţii avînd drept scop desprinderea din aceasta a unor elemente materiale care să servească nevoile umane, fie în stare naturală (fructele consumate crude), fie după ce au suferit transformări de stare sau de formă impuse de om (fonta obţinută din fier pentru a fabrica unelte sau arme). În aceste înlănţuiri operatorii (A. Leroi-Gourhan) există numeroase gesturi care nu au nici o raţiune materială, dar care exprimă anumite raporturi cu zeii sau între oameni. Alegerea unor tehnici materiale anume poate de altfel să aibă raţiuni în principal ideologice. În Noua Guinee, cazuarul, considerat o femeie sălbatică, nu este răpus cu săgeţi, căci vînătorul nu trebuie să-l facă să sîngereze. Este capturat cu ajutorul unei capcane care îl sugrumă, iar vînătorul nu îi consumă carnea. În numeroase societăţi ducerea la îndeplinire a ritualurilor care inaugurează, însoţesc şi încheie munca este opera unor indivizi şi grupuri specializate (şamani, preoţi), deţinători ai formulelor secrete care îndepărtează primejdiile şi aduc abundenţa. În schimb, aceste grupuri au adeseori dreptul la o parte din produsele muncii efectuate de restul populaţiei.

Multitudinea formelor de acţiune asupra naturii se clasifică în următoarele categorii : vînătoarea, culesul, pescuitul, agricultura, creşterea animalelor, artizanatul, cărora li se adaugă comerţul, atunci cînd sarcina de a face să circule produsele muncii ajunge să fie specializată. Agricultura poate produce cereale sau tuberculi, poate fi extensivă (pe terenuri obţinute prin arderea vegetaţiei) sau intensivă (prin irigaţii), artizanatul poate fi practicat de fiecare sau specializat, sau chiar transformat în industrie. Toate aceste forme de producţie au propria lor istorie, iar apariţia lor trimite la epoci distincte. Aceste schimbări au bulversat demografia, modul de viaţă, organizarea socială a grupurilor umane. Sînt foarte rare în zilele noastre populaţiile care mai trăiesc în principal din vînătoare şi cules. Toate au îndurat de-a lungul timpului presiunile altor popoare care le-au făcut să se retragă în regiuni mai greu accesibile, sau le-au decimat (pigmeii împinşi de agricultorii bantu în zone din ce în ce mai îndepărtate, indienii din America de Nord decimaţi de europeni).

Orice formă de muncă este sursa unei anumite cantităţi de produse folositoare omului, obţinute într-un anumit timp, ţinînd cont de constrîngerile ecologice, tehnologice şi sociale ce se exercită asupra lor. Productivitatea medie a unei forme de muncă poate fi deci măsurată şi în orice societate ea este un dat al experienţei comune. De fapt, în societăţile organizate pe clase sau caste, indivizii lucrează mai mult şi mai intens decît în societăţile de vînători-culegători. În interiorul acestora din urmă sarcinile sînt repartizate în funcţie de sexe şi de generaţii. Vînătoarea animalelor mari şi războiul sînt activităţi masculine, iar culesul şi creşterea copiilor sînt îndatoriri feminine. Fiecare sex acţionează independent şi îşi aduce contribuţia la aprovizionarea grupului. Dimpotrivă, în agricultură sau creşterea animalelor, cele două sexe sînt integrate în acelaşi proces de producţie, însă avînd roluri distincte : bărbaţii sînt tăietori de lemne, femeile se ocupă cu grădinăritul etc. Unii cercetători explică diviziunea originară între asamblurile *vînătoarea de animale mari + război*, respectiv *cules + creşterea copiilor* prin mobilitatea mai redusă a femeilor datorată sarcinii şi apoi alăptării pruncilor în timpul

cînd nu exista un substitut pentru laptele matern. Acest factor prezintă o anumită importanţă, însă existenţa dominaţiei masculine este cea care explică multe aspecte ale diviziunii muncii între sexe; acesta este aspectul care trebuie explicat. În cursul istoriei au apărut şi alte forme de diviziune a muncii. Activităţile productive au devenit funcţia exclusivă a grupurilor umane distincte, iar această specializare s-a dezvoltat fie prin societăţi diferite care practică schimbul de produse (comunităţi de agricultori, sate de pescari etc.), fie prin membrii aceleiaşi societăţi, dînd astfel naştere unei ierarhii de ordine, caste şi clase.

É. Durkheim a crezut că poate să deosebească două tipuri de diviziune a muncii, unul întemeiat pe solidaritatea mecanică între indivizi, iar celălalt pe o solidaritate organică. Primul ar caracteriza societăţile primitive, deoarece în cadrul acestora indivizii împărtăşeau cu toţii aceleaşi norme şi aceleaşi credinţe şi fiecare dintre ei trebuia să facă ceea ce făceau şi ceilalţi. Cel de-al doilea tip ar corespunde societăţilor moderne, în care indivizii îndeplinesc sarcini diferite, fiind dependenţi unii de ceilalţi pentru a se reproduce în interiorul sistemului lor social. Evoluţia omenirii ar fi determinat trecerea de la o formă la alta nu pentru că forţele şi activităţile productive s-ar fi diferenţiat, ci din cauză că expansiunea demografică, înmulţirea schimburilor şi a mijloacelor de comunicaţie ar fi diferenţiat grupurile şi indivizii chiar înainte să se producă o individualizare a activităţilor lor economice.

Opoziţia stabilită de Durkheim între solidaritatea mecanică şi solidaritatea organică nu mai este considerată pertinentă în zilele noastre. În societăţile primitive există o solidaritate organică între sexe şi generaţii şi adesea chiar între grupurile locale care se specializează în activităţi distincte şi fac schimb sau troc cu produsele lor. Aspectul important este dorinţa lui Durkheim de a critica o viziune reductivistă, economistă asupra transformărilor şi evoluţiei diviziunii muncii. Diferenţierea sarcinilor se întemeiază deseori pe reprezentări religioase sau pe alte funcţii sociale şi nu corespunde unei strategii de productivitate. Ceea ce nu înseamnă că societăţile neindustriale nu ar urmări eficacitatea în muncă. Însă de multe ori scopul vizat este de a scădea volumul de muncă şi nu de a spori profitul monetar, nesemnificativ într-o economie întemeiată în esenţă pe alte mecanisme decît cel de piaţă. În acest sens, cearta dintre formalişti şi substantivişti, care îi plasează pe poziţii opuse pe economişti şi antropologi în privinţa logicii comportamentelor economice în societăţile neindustriale, pare în parte lipsită de obiect.

O dată cu apariţia ierarhiilor pe caste sau clase, munca a suferit o transformare majoră. Partea de muncă pe care în orice societate indivizii şi grupurile locale o dedică perpetuării acesteia şi care înseamnă munca fiecăruia pentru toţi adăugată celei efectuate de fiecare pentru sine, s-a transformat în supra-munca majorităţii membrilor unei societăţi pentru a asigura existenţa şi gloria unei minorităţi ce se prezintă drept sursa, garantul existenţei tuturor, şi care îşi întemeiază pe aceasta puterile sale economice, religioase şi militare. Marele Inca nu era oare fiul Soarelui, iar faraonul sursa tuturor formelor de viaţă existente pe pămînt? În plus, formelor de exploatare a muncii umane rezultate din procesele mai mult sau mai puţin endogene, li s-au adăugat toate cele legate de expansiunea unui popor în detrimentul altora, de formarea imperiilor şi a coloniilor. Se poate deci imagina, fără a ajunge la utopii, un viitor în care munca omului să fie eliberată de orice formă de exploatare şi în care omul să fie, măcar în parte, eliberat de muncă? Pînă atunci, antropologia ne va oferi încă o sută de exemple de societăţi în care omul nu este separat nici de forţa sa de muncă, nici de produsele muncii sale.

M. GODELIER

● CARTIER M. (ed.), 1983, *Le travail et ses représentations*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris. – DURKHEIM É., 1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris. – FEBVRE L., 1949, „Travail: évolution d'un mot et d'une idée", în I. Meyerson (coord.), *Le travail et les techniques*, PUF, Paris. – FIRTH R., 1964, „Ritual in Productive Activity", în *Primitive Polynesian Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – FRIEDMANN G., 1950, *Où va le travail humain?*, Gallimard, Paris. – LEE R., 1969, „!Kung Bushmen Subsistence

● WHITING (John W.M.), „George Peter Murdock (1897-1985)", în *American Anthropologist*, 88 (3): 682-686.

MURRA John

Născut în România în 1916, John Murra a cunoscut de foarte timpuriu experienţa diversităţii etnice şi angajamentul politic, în Balcani, apoi în timpul războiului din Spania. După ce dobîndeşte o formaţie în ştiinţe sociale la Universitatea din Chicago, descoperă lumea andină cu ocazia unei anchete în Ecuador (1941); constrîns să rămînă în Statele Unite, a fost nevoit să o studieze indirect, într-o primă fază prin intermediul surselor istorice. El a ştiut să revoluţioneze problematica de pornire (definirea noţiunii de „mod de producţie" incas), familiarizîndu-se cu demersurile antropologiei sociale referitoare la regatele africane. După ce, în 1955, îşi susţine teza de doctorat, se angajează în două direcţii strîns legate una de alta.

În primul rînd, el analizează practicile productive, sistematizate de către incaşi în raport cu limitele mediului muntos, precum şi implicaţiile lor rituale: printre altele stocarea de tuberculi, creşterea animalelor, sistemul contabil, textilele, coca. Eseul său cel mai cunoscut (1972) formalizează diferite strategii teritoriale bazate pe exploatarea „complementarităţii ecologice" a etajării andine.

În al doilea rînd, constatînd epuizarea surselor narative clasice (cronicile), Murra studiază neobosit şi editează noi tipuri de documente: trei mari anchete regionale asupra secolului al XVI-lea (Chucuito, 1964; Húanuco, 1967-1972; Zongo, în curs de apariţie), procese şi dispute asupra pămîntului şi, în fine, admirabila „Epistolă către Rege" a cronicarului indigen Waman Puma de Ayala ([1615], Mexico, 1980).

Profesor de antropologie la Universitatea Cornell (1968-1982), el a căutat să asocieze cercetători de pe întreg continentul şi din Europa, veniţi dinspre discipline dintre cele mai diferite (arheologie şi agronomie în special), pentru a analiza problemele societăţilor rurale indigene, ameninţate de politicile coloniale şi creole.

T. SAIGNES

► *Annales, Economie, Société, Civilisation*, 33 (5-6), 1978: *Anthropologie historique des sociétés andines*. – MURRA J.V., 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1980, *The Economic Organization of the Inca State*, J.A.I. Press, Greenwich, Conneticut.

MUTILĂRI SEXUALE → *Iniţiere. Marcaj corporal. Sexe (Diferenţierea ~lor)*

MUZEE

Urmînd traseul istoric al etnologiei, trebuie să remarcăm faptul că fiecare etapă de reînnoire istorică este însoţită de un proiect muzeografic. La finele secolului al XVIII-lea, Société des Observateurs de l'Homme înzestrează etnologia franceză cu un program ce cuprindea crearea, preconizată de Jauffret, a unui muzeu antropologic. În secolul al XIX-lea, apariţia muzeelor de etnografie răspunde unei necesităţi inerente avîntului etnologiei. În absenţa unor instituţii universitare, muzeul constituie un popas obligatoriu pentru orice candidat la meseria de etnograf. Este suficient să amintim că generaţii întregi de etnologi, de la Bastian, Hamy, Pitt-Rivers, Taylor şi pînă la Van Gennep, fără a-l omite pe Boas, au debutat sau au făcut carieră în muzeu. Funcţiile de conservare şi de cercetare erau, pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, apanajul muzeelor, pentru a fi repartizate ulterior între acestea din urmă şi instituţiile universitare. Este adevărat că „era muzeelor" a influenţat dezvoltarea etnologiei, în măsura în care cercetarea şi corolarul ei, predarea, erau condiţionate de imperative de ordin muzeistic, aşa cum mărturisesc raporturile dintre Bureau of American Ethnology şi United States

an Input-Output Analysis", în David Damas (ed.), *Contributions to Anthropology. Ecological Essays*, Publications of the National Museums of Canada, Ottawa, 230. – MARK K., 1960, *Le capital*, t. I, Éditions Sociales, Paris. – SMITH A., (1776) 1964, *The Wealth of Nations*, Cambridge University Press, Cambridge. – STEINER F., 1957, „Towards a Classification of Labor", în *Sociologus*, VII: 112-129. – 1962, *Le travail en Afrique noire*, Le Seuil, Paris. – THOMPSON E.P., 1963, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Londra. – UDY S.H., 1959, *Organization of Work*, HRAF Press, New Haven, Connecticut. – VERNANT J.-P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris. – WALLMAN S., 1979, *Social Anthropology of Work*, Academic Press, Londra.

MURDOCK George Peter

Antropolog american, George Peter Murdock s-a născut la 1897 lîngă Meriden (Connecticut), într-o familie de agricultori de origine scoţiană stabilită în Statele Unite încă din secolul al XVII-lea. După studiile la Universitatea Yale, unde frecventează în special cursurile lui A.G. Keller, Murdock călătoreşte în Extremul Orient, în Egipt şi în Europa. Asistent al lui Keller din 1928, îi va succeda în 1938 lui Sapir, care în 1931 fondase departamentul de antropologie de la Universitatea Yale. Numit profesor la Universitatea Pittsburg în 1962, el ocupă acest post pînă în 1973. Moare în 1986, la Pittsburg.

Experienţa de teren a lui Murdock se limitează la o anchetă la indienii haida, de pe coasta de nord-vest, din vara lui 1932, şi la alte două anchete întreprinse, în verile anilor 1934 şi 1935, la tenino din Oregon; anchetele sale au vizat în principal organizarea socială şi problemele de înrudire (1934).

Murdock a consacrat esenţialul carierei sale de antropolog perfecţionării unei metode de analiză comparativă a datelor etnografice. În 1962, fondează revista *Ethnology*, în paginile căreia vor publica mulţi dintre discipolii lui şi va fi găzduit al său *Ethnographic Atlas* (1967). În contribuţia de la volumul omagial închinat lui Keller (1937), Murdock îşi expune pentru prima oară concepţiile referitoare la o etnologie transculturală. De atunci, obiectivul său principal a rămas elaborarea principiilor de organizare şi de clasificare a informaţiilor colectate din diverse societăţi, pentru a le putea compara. În acest sens, va concepe *Outline of Cultural Materials* (1938), lucrare ce conţine în germene proiectul pentru *Human Relations Area Files*. El va enunţa fundamentele teoretice şi metodologice ale acestui demers, numit *cross-cultural*, în lucrarea sa principală, *Social Structure* (1949). Aici, Murdock justifică utilizarea metodelor statistice şi, în general, a unui tratament comparatist aplicat datelor de ordin cantitativ referitoare la familie, la relaţiile de rudenie, la grupurile cu o bază locală şi la căsătorie.

Dintr-o operă considerabilă consacrată în primul rînd etnologiei comparate, reţinem în mod deosebit: *Outline of South American Culture* (1951) şi *Africa: Its People and Their Culture History* (1959). În plus, Murdock a coordonat publicarea operei *Social Structure in South-East Asia* (1960) şi a alcătuit, împreună cu T. O'Leary, monumentala *Ethnographic bibliography of North America* (1941). După război, Murdock, pe atunci ataşat al administraţiei militare americane în Okinawa, a conceput lucrarea *Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology*, la care au colaborat 30 de lingvişti şi antropologi. Din acest proiect s-au născut lucrările despre Truk, coordonate de W.H. Goodenough şi de el însuşi (1974).

MARION ABÉLÈS

▶ 1932, „The Science of Culture", în *American Anthropologist*, 34: 200-215. 1934, *Our Primitive Contemporaries*, Macmillan, New York. (1941), 1975 (coaut. O'Leary T.), *Ethnographic Bibliography of North America*, ed. a 4-a, 5 vol., Human Relations Area Files, New Haven. 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). 1951, *Outline of South American Cultures*, Human Relations Area Files, New Haven. 1959, *Africa: Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill, New York. – MURDOCK (ed.), *Social Structure in South-East Asia*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

deschisă printr-un gest nou care o domină" (Granet, 1992). Numeroasele reprezentări ale naşterii pot fi analizate conform celor trei stadii ale riturilor de trecere: separare, izolare, agregare. Separarea se referă în principal la placentă şi cordonul ombilical, ambele supuse unor tratamente prescrise de aşa manieră, încît nici un pericol să nu ameninţe copilul sau mama. Placenta, care în societăţile tradiţionale europene este un simbol al fecundităţii, asigurînd, de pildă, o bună lactaţie a mamei, e considerată în societăţile neeuropene ca geamăn, frate mai mare sau mai mic al nou-născutului, fiind tratată ritualic ca atare. Cordonul ombilical, întotdeauna păstrat, este în mod deosebit apt să reprezinte atît legătura dintre mamă şi copil, cît şi separarea necesară dintre aceştia. Multe ritualuri, credinţe şi mituri care se referă la cordonul ombilical pot fi astfel înţelese.

Mama şi copilul sînt supuşi, în toate societăţile, unei perioade de izolare: recluziunea în adăpostul în care mama a născut sau în casa familială, spaţii ce nu pot fi părăsite decît după un interval prestabilit de timp. În timpul acestei perioade, mama e considerată impură, iar copilul foarte vulnerabil. Într-adevăr, el nu este considerat pe deplin uman, iar forţele şi fiinţele supranaturale ameninţă să-l ia înapoi. În plus, naşterea nu este cu adevărat un eveniment punctual: e necesar ca trupul copilului să devină mai viguros, pentru ca sufletul şi spiritul să se împreune mai bine. Ritualurile de integrare pun capăt acestei perioade dificile. Botezul creştin constituie o ilustrare a acestei perioade, deoarece permite înscrierea copilului într-o ascendenţă familială, conferirea unui nume, atribuirea unui tată şi a unei mame ale căror funcţii sînt religioase şi sociale – naşii – şi, în fine, prezentarea în faţa comunităţii sociale. În multe societăţi, se consideră că nou-născutul este reîncarnarea unui strămoş căruia îi va purta numele. Această credinţă permite ţeserea legăturilor dintre generaţii. Trebuie totodată remarcat faptul că pînă şi în societăţile matriliniare tatăl este supus unor interdicţii, mai ales alimentare, ca şi unor restricţii de activitate şi asta nu doar în timpul naşterii copilului, ci şi pe timpul cît durează sarcina soţiei sale. Acest ansamblu de obiceiuri şi credinţe, cunoscut sub numele de cuvadă, a fost observat la un mare număr de populaţii indiene din America de Sud (Menget, 1979). În mod universal, naşterile anormale sau rare (gemeni, nou-născuţi cu căiţă, „născuţi cu picioarele înainte", născuţi înainte sau după termen etc.) necesită celebrarea unor ritualuri aparte ce vizează copiii consideraţi sacri şi/sau periculoşi (Lallemand, 1979): asemenea naşteri evocă pe cele ale eroilor mitici, însoţite întotdeauna de semne remarcabile (Rank, 1909). Anumite mituri relatează emergenţa pe pămînt a omenirii primitive, ieşită din măruntaiele pămîntului la suprafaţă cu ajutorul unui arbore sau al unei scări. Această ivire pe lume este adesea însoţită de un potop, fiind interpretată ca o gestaţie sau ca o naştere simbolică (Matthews, 1902). E posibil ca riturile de trecere să aibă ca model naşterea biologică. A. Van Gennep, cel care a conceptualizat acest tip de rituri, a insistat mereu asupra a ceea ce el numeşte „trecerea materială", model exemplar şi ideal al riturilor de trecere, însă prima „trecere" materială pe care orice fiinţă umană trebuie s-o suporte pentru a deveni fiinţă umană este tocmai trecerea prin orificiul matern.

N. BELMONT

● BELMONT N., 1978, „Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales", în *Confrontations psychiatriques* 16: 285-305; 1983, *Les signes de la naissance*, Gérard Montfort, Brionne. – GRANET M., 1922, „Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques", în *Revue archéologique*, XIV: 305-361. – MATTHEWS W., 1902, „Emergence Myths", în *American Anthropologist*, 4: 737-742. – MENGET P., 1979, „Temps de naître, temps d'être: la couvade", în M. Izard, P. Smith, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris: 245-264. – LALLEMAND S., 1978, „Le bébé-ancêtre mossi", în *Systèmes de signes*, Hermann, Paris: 307-316; 1979, „L'enfant dédoublé", în *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 19: 211-228. – RANK O. (1909) 1983, *Le mythe de la naissance du héros*, Payot, Paris. – SALADIN D'ANGLURE B., 1980, „Violences et enfantements inuit ou les noeuds de la vie dans le fil du temps", în *Anthropologie et sociétés*, 4 (2): 65-99.

National Museum, sau cele dintre Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris şi Musée d'Ethnographie de la Trocadero.

Multă vreme etnologia nu s-a demarcat de moştenirea geografică, naturalistă şi arheologică, colecţiile etnografice intrau în cadrul muzeelor de antichităţi şi de istorie naturală. Totuşi, încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea se profila încercarea de a prezenta colecţiile etnografice dintr-o perspectivă pedagogică, patriotică (Nyerup, Thomsen) şi ştiinţifică. Jomard şi von Siebold inaugurează astfel muzeologia etnografică, chiar dacă liniile importante ale acesteia fuseseră deja schiţate de Jauffret. Totodată, nu se putea tăgădui importanţa epistemologică a „strămoşilor" muzeelor etnografice care erau „cabinetele de curiozităţi". După modelul cabinetelor de istorie naturală create în scopul de a „face natura inteligibilă", de a o disciplina prin intermediul unui demers metodic (Pomian, 1987), cabinetele de etnografie încearcă să cuprindă diversitatea raselor umane într-un inventar ordonat de producţii materiale. Pe lîngă modelul naturalist, o altă sursă pentru sistemul de clasificare a colecţiilor etnografice este paradigma arheologică (schema tripartită a lui Thomsen : epoca pietrei, bronzului şi fierului). Din conjugarea demersului arheologic şi a taxonomiei naturaliste preluate de la Cuvier a rezultat sistemul de clasificare formulat de Jomard, pe baza unei repartizări în *clase* (categoriile funcţionale), *ordine*, *specii* (tipuri de activitate) şi *varietăţi* (criterii geografice). Controversa (dintre Jomard şi Siebold) din anii 1840 trădează antagonismul dintre două sisteme de clasificare : pe de o parte o clasificare *etnologică*, rezultată din abordarea funcţională a obiectelor, reluată de Hamy la Musée d'Ethnographie de la Trocadero şi de Mason la National Museum din Washington ; pe de altă parte o clasificare *etnografică*, bazată pe principii geografice şi prefigurînd o abordare din perspectiva ariilor culturale.

Laborator de experimentare pentru etnologie, muzeul etnografic este, în secolul al XIX-lea, un muzeu „cu teză". Astfel, prin intermediul colecţiilor, poţi să trasezi etapele unui proces evolutiv (Pitt-Rivers) şi să decelezi filiaţiile neaşteptate sau să determini migraţiile şi relaţiile dintre popoare separate în spaţiu şi timp (Hamy, Nordenskiöld). Aşadar, pe urma lucrărilor lui Boucher de Perthes şi H. Christy, obiectul etnografic dobîndeşte statut de sursă de informaţie, de indicator al unui stadiu de evoluţie, susceptibil să lumineze porţiuni importante din istorie. Etnografia concură astfel la edificarea antropologiei „în sens larg", pentru a relua o expresie utilizată în Franţa secolului al XIX-lea (Broca, Hamy, Quatrefages) şi în Italia (Mantegazza), care contrastează cu denumirea utilizată în ţările anglo-saxone, marcate de clivajul dintre antropologia fizică şi antropologia socială sau etnologie. Artefactele, asemenea limbilor şi caracterelor anatomice, devin elemente clasificatorii pentru rase sau pentru popoare ; acest fapt va conduce la izolarea elementelor în cadrul fiecărei culturi şi la stabilirea de relaţii de filiaţie între elemente de acelaşi tip, dar aparţinînd unor culturi diferite. Demersul, contestat de Boas, în numele unei strategii holistice de abordare a culturilor, transpare din dezbaterea cu Mason. Polemica dintre Mason şi Boas dă seamă de o opoziţie a teoriilor, una centrată pe funcţie şi ţinînd seama de forma exterioară a artefactelor, cealaltă îndreptată asupra sensului şi mai sensibilă faţă de specificităţile istorice şi culturale (Stocking, 1968).

Subordonată muzeografiei, cercetarea etnologică se orientează spre studiul descriptiv şi comparativ al elementelor materiale şi culturale. Totuşi, din anii '20, etnologia se desprinde în Statele Unite şi Marea Britanie de problematica muzeografică (raporturile om – natură, arta primitivă), concomitent cu apariţia primelor departamente universitare de antropologie, al căror personal era recrutat din mediul muzeografic, aşa cum se poate vedea din itinerarele biografice ale lui Kroeber, Lowie, Putnam sau Wissler. Or, declinul „erei muzeelor" de peste Atlantic coincide, paradoxal, cu avîntul muzeologiei în Franţa. Opera lui Rivet şi a lui Rivière, la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, marchează o schimbare din temelii a muzeologiei etnografice, atît prin conceperea muzeului-laborator care începe să se afirme, cît şi prin modalităţile de prezentare şi de

NEEDHAM Rodney

Antropolog britanic, Rodney Needham s-a născut la Londra în 1923 ; urmează School of Oriental and African Studies (Londra), studiind și la Oxford și Leiden. Din 1976 este profesor la Institut of Social Anthropology din Oxford. Needham a studiat pe teren populația penan din Borneo (1951-1952) și populația siwang din Malaiezia (1953-1955).

Needham s-a distins în principal prin contribuțiile sale la teoria antropologică (înrudire, sisteme de reprezentări) și la problemele metodologice, marcate de grija pentru precizia conceptuală și pentru rigoarea analitică. Adept timpuriu al teoriei schimbului matrimonial expusă de C. Lévi-Strauss în *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), devine unul dintre apărătorii săi înverșunați în lumea anglo-saxonă (1962), mai cu seamă împotriva criticii de inspirație psihologizantă, străduindu-se să limpezească anumite ambiguități și să corecteze unele erori de interpretare, mai cu seamă cele ce privesc imposibilitatea existenței sistemelor prescriptive patrilaterale și lipsa de distincție între preferință și prescripție matrimonială. Aceste abordări l-au determinat ca, pînă la urmă, să revină asupra adeziunii sale necondiționate la tezele lui Lévi-Strauss și să supună unei critici radicale fundamentele studiilor antropologice asupra paternității, reexaminînd pertinența etnografică a unor noțiuni precum „căsătorie" sau „filiație" (1971, 1974). În domeniul studiilor despre reprezentări, cercetările lui Needham s-au axat mai ales pe clasificările dualiste (1973) analizate conform unei lecturi personale a lui R. Hertz și M. Mauss. Lui i se datorează și scrierea unui studiu critic asupra noțiunii de „credință" (1972). Concepția lui Needham despre raporturile dintre cultură, limbaj și experiență asociază experiența de tip durkheimian asupra „reprezentărilor colective" cu o viziune a experienței trăite a limbajului ce se datorează influenței lui Wittgenstein. Needham poate fi socotit și istoric al antropologiei, ca editor – eventual ca traducător – și comentator al operelor, uneori uitate, ale unor autori precum Hertz, A. Van Gennep, F.A.E. Van Wouden și A.M. Hocart.

P. BOYER

▷ 1962, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago. – 1971 (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). 1972, *Belief, Language and Experience*, Blackwell, Oxford. 1973 (ed.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago. 1974, *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*, Tavistock, Londra. 1987, *Mamboru, History and Structure in a Domain of Northwestern Sumba*, Clarendon Press, Oxford.

NILOTICE (SOCIETĂȚI ~)

Încă dintr-o perioadă timpurie a antichității, valea Nilului a fost teatrul contactelor dintre Africa neagră și civilizațiile Orientului Apropiat și ale bazinului mediteranean. Pentru vechii egipteni, cei pe care noi îi numim „niloți" erau fără îndoială nubienii din partea de sud a Egiptului. Însă istoria pare să fi împins constant către sud frontiera Africii negre : regatul nubian Meroe, regatele creștine Dongola și Alwa, în fine islamul au lărgit prăpastia dintre „civilizație" și „triburile păgîne din Sudanul nilotic" (Seligman, 1932). Niloții etnologilor au fost concepuți mai întîi prin analogie, referința fiind Egiptul faraonic. Civilizația și guvernarea centralizată neputînd fi disociate, descoperirea regalității divine la populația shilluk (Banholzer, Giffen, 1905 ; Hofmayr, Seligman, 1911 ; Westermann, 1912) îi va întări pe partizanii ipotezei hamitice în convingerea lor. Însă unele dintre aceste populații, dintre cele mai importante numeric, nu au nici regi divini, nici conducători. Atunci cum se guvernează ? Din această întrebare și din cercetările lui Evans-Pritchard asupra nuerilor se naște sistemul genealogic segmentar, înaintea descoperirii altor forme de organizare socială.

ancienne: éléments d'une problématique", în *L'Homme*, 102, XXVII (2): 119-138. – GOODY J., 1969, „Adoption in Cross-Cultural Perspective", în *Comparative Studies in Society and History*, 11 : 55-78. – HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs. – MINTZ S.W., WOLF E.R., 1950, „An Analysis of Ritual Co-Parenthood", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 4 : 341-368. – PITT-RIVERS J., 1973, „The Kith and the Kin", în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1976, „Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans", în J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge. – ROUSSEAU J., 1970, *L'adoption chez les Esquimaux Tunnermuit*, Centre d'Études Nordiques, Université de Laval, Quebec.

PARENTALE (SISTEME ~)

1. *Sisteme și structuri parentale*

Conceptul de „sistem parental" a fost introdus de L.H. Morgan în lucrarea sa *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871 ; *cf.* Trautmann, 1987). Morgan inventează o metodă de analiză: pornind de la același chestionar privind termenii parentali considerați ca sistem, el constituie un eșantion de 139 de cazuri. Pe baza materialului cules, definește un anumit număr de tipuri terminologice pe care le reduce la două sisteme principale: unul descriptiv, bazat pe combinația unui mic număr de termeni simpli, altul clasificatoriu, repartizînd consangvinii în clase de indivizi cărora li se aplică același termen. De exemplu, la irochezi, Tatăl și Fratele Tatălui, numiți prin același termen, aparțin unei clase distincte de cea constituită din indivizii desemnați cu ajutorul termenului utilizat pentru a-l numi pe Fratele Mamei. Astfel, pentru prima dată devenea posibilă compararea sistematică a terminologiilor de origine diverse.

Clasificările terminologice

Distincția stabilită de Morgan între sistemele descriptive și cele clasificatorii își va pierde curînd pertinența, simultan cu abandonarea intențiilor evoluționiste ale autorului și o dată cu observația că, într-o anumită măsură, toate sistemele sînt clasificatorii. Caracteristicile formale ale acestor sisteme trebuie așadar considerate ca atare, căutîndu-se metode de notație mai riguroase și încercîndu-se identificarea criteriilor de constituire a claselor terminologice.

Tentativa lui Kroeber, inspirată de o abordare lingvistică a vocabularului parental, identifică opt dintre aceste criterii, fără a acorda prioritate nici unuia dintre acestea.

Mai tîrziu, autorii de clasificări se vor axa în mod special pe unul din criteriile definite de Kroeber: diferența dintre linia definită de ego și ascendenții săi direcți (liniară) și liniile colaterale, stabilindu-se astfel o tipologie care să sublinieze și efectele filiației. R. Lowie (1928) arată că există patru modalități, pentru un ego masculin, de a-și clasa rudele masculine din prima generație ascendentă. G.P. Murdock (1949) completează clasificarea aplicînd acest principiu la nivelul generalizării ego-ului și întemeind-o pe tratamentul diferențiat al verilor primari (G), al verilor paraleli (P: descendenți din veri primari de același sex cu părinții ego-ului) și al verilor încrucișați (X: descendenți din veri primari de sexe diferite). În plus, el mai distinge sistemul irochez de sistemele crow și omaha (sau „crow-omaha", crow fiind matriliniari, iar omaha patriliniari), care asimilează verii încrucișați matrilaterali (Xm) sau patrilaterali (Xp) unor anumite categorii de rude aparținînd generațiilor ascendente sau descendente.

au preferat să sublinieze importanţa rolurilor nutriţionale (*fosterage*). Statutul copilului nu se modifică : putem vorbi mai degrabă despre drepturi şi îndatoriri conjuncte ce privesc copiii într-un ansamblu parental (Goody, 1969). Ca şi cele legate de diferitele forme de tutelă, aceste roluri extind cu atît mai mult înrudirea reală, cu cît nu se înscriu în pseudo-înrudire.

Termenul de „înrudire rituală" desemnează relaţiile care uzează de vocabularul parental şi se referă la componentele simbolice ale acestuia, în particular la cele asociate procreării, gestaţiei şi creşterii copiilor. Formele cele mai cunoscute sînt înrudirea de sînge şi cea de lapte, atestate în numeroase societăţi. Aceste relaţii ce evidenţiază identitatea partenerilor, stabilită simbolic, împrumută adesea modelul fraternităţii (fraternităţi de sînge). Dimensiunea sexuală e şi ea uneori subliniată. Faptul de a fi avut relaţii sexuale cu aceeaşi femeie, la indienii din Cîmpii, sau schimbul de femei între două persoane, la inuiţi, duce la crearea unor relaţii de fraternitate între bărbaţi. Logica acestor relaţii justifică adesea raporturile stabilite : înrudirea de lapte stabilită prin intermediul unei doici conduce, în societăţile arabe, la o extindere a prohibiţiilor sexuale, în vreme ce frăţia de sînge poate favoriza alianţa matrimonială (Conte, 1987). Aceste relaţii îndeplinesc de fapt funcţii foarte diverse, ce utilizează ideologia parentală pentru a crea sau întări solidarităţile sociale, pentru a defini drepturile şi îndatoririle reciproce, datoria răzbunării, de pildă.

Termenul de „înrudire rituală" – numită uneori înrudire spirituală – desemnează relaţiile dintre naşi şi fini, relaţii ce rezultă în lumea creştină din ritualul botezului. Cercetările cele mai fecunde în acest domeniu se referă la relaţia (numită adesea prin termenul spaniol *compadrazgo*) dintre părinţii finului şi părinţii spirituali. În spaţiul mediteranean şi în America Latină (Mintz, Wolf, 1950) această relaţie poate fi extinsă considerabil, ea legînd grupuri sociale din generaţie în generaţie (pentru Balcani, Hammel, 1968) şi îndeplinind funcţii multiple, mai ales politice. Analogia cu înrudirea merge pînă la includerea prohibiţiilor sexuale între părinţii reali şi părinţii spirituali, însă în acest caz se pune mai puţin problema de a veghea la bunăstarea spirituală a copiilor, cît aceea de a crea unele raporturi de solidaritate şi cooperare ce maschează foarte adesea ierarhii sociale (J. Pitt-Rivers, 1976).

Înrudirea rituală poate fi utilizată în sens figurat („naşul" Mafiei), aşa cum se întîmplă şi în cazul termenilor înrudirii „reale" ce desemnează funcţii şi statusuri sociale aparte, de pildă apelaţiuni religioase („părinte", „maică", „soră"). Limbajul parental se pretează la multiple extensiuni semantice de acest gen ; se vorbeşte adesea despre „înrudire simulată". Avem oare de-a face cu relaţii pseudo-parentale, sau e vorba doar de o simplă extindere semantică a termenilor parentali, ca în cazul membrilor unui trib beduin, care se numesc unii pe ceilalţi *awlad al'am* „veri paraleli patrilaterali", chiar şi atunci cînd sînt de origine diferită (Bonte, 1987) ?

În ciuda eterogenităţii formelor pe care le îmbracă pseudo-înrudirea, este clar faptul că studiul său se înscrie în cîmpul teoretic al relaţiilor parentale. Pitt-Rivers (1973) propune o analiză ce pleacă de la o definire sociologică a conţinutului relaţiilor parentale, în care înrudirea „reală" ar fi unul din poli, la celălalt pol aflîndu-se relaţiile de prietenie mai mult sau mai puţin formalizate sau ritualizate. Dacă nu uităm faptul că, în numeroase societăţi, relaţiile parentale „reale" sînt ele însele reinterpretate într-un context mai larg, apărînd ca un caz special al „relaţiilor de turmă", cum se întîmplă de pildă la populaţiile nilotice, sau ca relaţii ritualizate de reciprocitate (Almagor, 1978), fecunditatea unui asemenea demers apare ca incontestabilă.

P. BONTE

● ALMAGOR U., 1978, *Pastoral Partners. Affinity and Bond among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester University Press, Manchester. – BONTE P., 1987, „Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awland Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien", în *L'Homme*, XXVIII, 102 : 54-79. – CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania*, Bishop Museum, Honolulu. – CONTE E., 1987, „Alliance et parenté élective en Arabie

G +1	G 0	Morgan	Lowie	Murdock
F = FB = MB	G = P = X	clasificatoriu	*Generational*	Hawaian
F = FB ≠ MB	G = P ≠ X	–	*Bifurcate merging*	Irochez
–	G = P ≠ Xm ≠ Xp			Omaha/Crow
F ≠ FB ≠ MB		descriptiv	*Bifurcate collateral*	Sudanez
F ≠ FB = MB		–	*Lineal*	Eschimos

(Antropologia utilizează în mod clasic în notare inițiala cuvîntului englezesc: F = *Father*, M = *Mother*, B = *Brother* etc.)

Prin recursul la denumirile fixate de Murdock în general este utilizată astăzi clasificarea terminologică, mijloc comod de a identifica datele culese. Interesul s-a deplasat însă parțial spre alte probleme, iar clasificarea de față prezintă lipsuri evidente. De fapt trebuie să distingem, în cadrul fiecărei societăți, între un sistem al termenilor de referință (nume date rudelor despre care se vorbește) și un sistem al termenilor de adresare (nume date rudelor cu care se vorbește). Terminologia poate varia de asemenea după criteriul vîrstei și mai ales după cel al sexului ego-ului. Fiecare tip ideal acoperă realități ce pot devia mai mult sau mai puțin de la acest tip. Uneori, doar cîteva trăsături tipice se regăsesc în terminologia concretă ce se înscrie din această pricină foarte greu în clasificare. Aceste variații pot spune multe despre condițiile de funcționare ale sistemului însuși (Lounsbury, 1966, în legătură cu sistemele crow-omaha); dimpotrivă, anumite asemănări formale ne pot determina să le considerăm ca aparținînd aceluiași tip de sisteme, a căror funcționare e mult diferită: e cazul sistemelor irocheze și dravidiene.

Ordinea parentală

Analiza sistemelor parentale implică o reflecție, mai mult sau mai puțin explicită, asupra naturii relațiilor parentale. Deși s-a perpetuat în diverse lucrări (Fox, 1967), aflate sub influența sociobiologiei, ideea unei continuități între consangvinitatea biologică și consangvinitatea socială, idee pe care se întemeiase Morgan, nu mai este actuală. Distincția dintre înrudirea fizică și înrudirea socială, afirmată în acești termeni de Van Gennep, a fost în mod simultan reținută atît de școala sociologică durkheimiană, cît și de antropologia americană de inspirație culturalistă, fără ca astfel să se rezolve problema ridicată de existența sistemelor terminologice: cum se realizează lărgirea claselor? Datorită propriei structuri semantice sau ca efect al unei legi mai generale ce se referă la domeniul parental?

Malinowski (1913), foarte critic la adresa acestei „algebre parentale", definea consangvinitatea și alianța pornind de la conceptualizarea culturală a procreării. Antropologia culturalistă americană, influențată de analiza lingvistică, a considerat, începînd cu Kroeber, că sistemele terminologice trebuie studiate ca atare, caracterul lor universal ținînd de jocul invariantelor culturale pe baza cărora ele se organizează. Problema extensiunii claselor se pune de acum înainte în termeni lingvistici și semantici, în funcție de înscrierea lor în sistem și nu în funcție de legi exterioare sau universale ce ar traduce reprezentările despre înrudire proprii culturii noastre. Această școală a acordat de asemenea o importanță deosebită studiului relațiilor parentale anglo-americane (Schneider, 1968). Va rezulta de aici o preocupare pentru formalizarea instrumentelor de analiză (I.R. Buchler, H.A. Selby, 1968), pe care o ilustrează mai cu seamă analiza componențială aplicată și ea, cu prioritate, pentru studierea relațiilor parentale anglo-americane (W.H. Goodenough, 1965). Analiza componențială definește ca totalitate

ansamblul termenilor parentali studiaţi în funcţie de componentele lor semantice: semnificaţia specifică fiecărui termen este rezultatul determinărilor formale exercitate de aceste componente comune.

Antropologia engleză, în parte moştenitoare a tradiţiei sociologice durkheimiene, pune în mod diferit problema extensiunii claselor terminologice, legînd-o de mecanismele psihologice de experimentare a realităţilor sociale. A.R. Radcliffe-Brown (1952) considera relaţiile parentale ca pe un „domeniu privilegiat de drepturi şi îndatoriri" şi organizează terminologia în funcţie de un anumit număr de principii „morale" (autoritate, indulgenţă afectivă etc.) ce ţin şi ele de necesara unitate a grupurilor parentale (în ultimă instanţă, a grupurilor de unifiliaţie). Analiza comparativă permite formularea de „generalizări" şi identificarea unor legi analoage celor din ştiinţele naturii.

În afară de implicaţiile epistemologice menţionate, această abordare a contribuit la a atrage atenţia asupra unui aspect al organizării relaţiilor parentale în sistem: prescrierea socială a atitudinilor.

Analiza acestor sisteme atitudinale nu a atins acelaşi grad de formalizare ca şi cea a terminologiilor. Aceste atitudini pendulează între doi poli: evitarea şi luarea în derîdere. Evitarea, dincolo de simplul respect, se manifestă printr-o strictă separare a rudelor în viaţa cotidiană, traducînd-se în comportamentele verbale şi modalităţile de adresare, în domeniul sexualităţii sau al alimentaţiei. Relaţia de evitare e frecventă printre afinii din generaţii diferite (ginere şi soacră, de pildă). Dimpotrivă, relaţiile bazate pe luarea în derîdere antrenează o libertate de comportament şi de limbaj, chiar şi în plan sexual; ele pot fi simetrice sau nu; sînt întîlnite adesea printre afinii din aceeaşi generaţie.

Corespondenţele susceptibile de a fi stabilite între sistemul terminologic şi cel atitudinal rămîn parţiale, iar legile care s-a încercat a fi identificate, mai cu seamă privind relaţia dintre unchi şi nepot, trimit la alte abordări ale relaţiilor parentale care, începînd cu anii '40, pun accentul pe filiaţie sau alianţă.

Structurile parentale

Proiectul lui Morgan de stabilire a unor corespondenţe de ordin structural între diferitele aspecte ale relaţiilor parentale n-a fost abandonat, în ciuda respingerii postulatelor evoluţioniste iniţiale. Folosirea în scopul clasificării a opoziţiei liniar – colateral este legată, după cum s-a văzut, de importanţa acordată filiaţiei. Principiile ce definesc ordinea terminologică după Radcliffe-Brown sînt inspirate dintr-o teorie sociologică a grupurilor şi pornesc de la proprietatea, atribuită prioritar unifiliaţiei, de a defini grupuri sociale discrete. Acelaşi autor arată că relaţiile privilegiate dintre unchiul dinspre mamă şi nepot au un conţinut diferit (respect sau familiaritate) în societăţile matriliniare şi patriliniare, după cum nepotul aparţine sau nu grupului de unifiliaţie al unchiului. Fortes a mers şi mai departe, denumind „filiaţie complementară" legătura cu rudele care nu aparţin liniei de unifiliaţie utilizată pentru a defini grupurile de apartenenţă. Este vorba aici de un principiu structural de organizare a rudeniei. Graţie lui, relaţia părinţi – copii apare ca una privilegiată, familia nucleară fiind considerată model universal (Murdock), în ciuda cîtorva rezerve alimentate de referinţele la lucrările despre familia caraibeană (în centrul căreia se află mama).

O altă „structură minimală" la care se referă teoreticienii alianţei este cea pe care C. Lévi-Strauss (1968) o defineşte prin termenul de „atom parental". Această noţiune subliniază importanţa relaţiei cu fratele mamei, dar o interpretează ca un efect al necesităţilor alianţei. Relaţia aceasta este concepută deci ca o relaţie a unui bărbat cu fratele soţiei tatălui său, care, dîndu-i o femeie, îi oferă dreptul de a procrea. Principiul sociologic pe care se bazează această teorie a alianţei este cel al schimbului.

Aceste lucrări au dus la o remarcabilă dezvoltare a analizei sistemelor de filiaţie şi de alianţă, ale căror principale realizări urmează să le amintim pe scurt.

1) Sisteme de filiaţie. Iniţial centrată exclusiv pe studiul societăţilor cu grupuri de filiaţie uniliniară (patriliniară, matriliniară, biliniară), analiza sistemelor de filiaţie s-a lărgit la societăţi cu grupuri de filiaţie bilaterală (sau nediferenţiată, sau cognatică). Pot exista însă (Fox, 1967) şi alte principii de organizare a grupurilor pornind de la filiaţie: grupurile de filiaţie paralelă sînt grupuri sexuale fondate pe transmiterea de la tată la fiu sau de la mamă la fiică. Se întîlnesc de asemenea şi cazuri de transmitere alternată de la mamă la fiu şi de la tată la fiică (sistemul „cu corzi" al populaţiilor mundugumor din Noua Guinee).

Este vorba aici de grupuri de filiaţie constituite prin referinţa la un strămoş comun, fie el real sau mitic. Se poate observa de asemenea şi existenţa unor grupuri personale constituite dintr-un anumit număr de rude legate de ego prin filiaţie (inclusiv prin filiaţie uniliniară), pînă la un anumit grad de înrudire. Atunci cînd aceste grupuri sînt formalizate, vorbim de legături parentale sau chiar de reţele parentale.

2) Sisteme de alianţă. Regularităţile observabile în privinţa alianţei matrimoniale au inspirat cîteva încercări de clasificare, dintre care cea mai elaborată este cea a lui C. Lévi-Strauss (1949) fondată pe o teorie generală a schimbului. Structurile elementare se bazează pe o regulă pozitivă de alianţă care, în schimbul interdicţiilor aplicate altor categorii, prescrie sau instaurează căsătoria în mod preferenţial cu anumite categorii de consangvini. Modelul formal al acestor alianţe este căsătoria între verii încrucişaţi: alegerea verişoarei încrucişate bilaterale de către un bărbat instaurează cicluri de reciprocitate imediată (schimb restrîns), care se opun reciprocităţii amînate, ce necesită distincţia orientată între descendenţii donatori şi receptori, caracteristică pentru căsătoria cu verişoara încrucişată matrilaterală (schimb generalizat). Dimpotrivă, structurile complexe se definesc prin existenţa unor reguli exclusiv negative (interdicţii matrimoniale), iar regularităţile şi ciclurile observabile sînt de natură exclusiv statistică. Situîndu-se între cei doi poli, structurile semicomplexe – dintre care cel mai bine studiate corespund societăţilor cu terminologie crow şi omaha – se bazează şi ele pe interdicţii extinse, dar care nu creează condiţii pentru reînnoiri regulate ale alianţelor, ca în cazul structurilor elementare.

Ca urmare a acestor contribuţii majore la analiza sistemelor de rudenie, aceasta a cunoscut numeroase tendinţe contradictorii. Studiul sistemelor dravidiene (Dumont, 1975) a pus din nou sub semnul întrebării cîteva din clivajele cele mai clare. Terminologia este în aparenţă irocheză, existînd o regulă prescriptivă de alianţă între veri încrucişaţi. De fapt, sistemele dravidiene cărora nu li se asociază nici o inflexiune uniliniară particulară fac distincţia terminologică între afini (încrucişaţi) şi consangvini (paraleli) şi stabileşte care se pot căsători şi care nu, primii constituind mai puţin o clasă (în sensul în care sînt organizaţi donatorii şi receptorii în structurile elementare), cît o categorie susceptibilă de tratament diferenţiat cînd este vorba de alianţă efectivă. Care este însă statutul acestor sisteme pe care Dumont le numeşte „sisteme de alianţă matrimonială"?

În acelaşi fel, analiza detaliată a sistemelor omaha (Héritier, 1981) deschide cîmpul de studiu al sistemelor semicomplexe. Exprimarea unei preferinţe nepotrivite cu o regulă pozitivă, în accepţia lui Lévi-Strauss, în cazul „căsătoriei arabe" între veri paraleli patrilaterali ridică noi probleme.

Generalizînd, critica radicală operată în teoria grupurilor de filiaţie a contribuit la un anume declin al teoriilor generale. Unii autori (Needham, 1971) pun sub semnul întrebării ideea că rudenia reprezintă o clasă de fapte distincte. Alţii (Héritier, 1981), dimpotrivă, continuă să postuleze ideea că există o logică generală a sistemelor de înrudire, cu origini în invarianta care este datul universal biologic, recunoscînd totodată că logica proprie fiecărui sistem trebuie studiată ca atare.

P. BONTE

● BOHANNAN P., MIDDLETON J., 1968, *Kinship and Social Organization*, The Natural History Press, New York. – BUCHLER I.R., SELBY H.A., 1968, *Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method*, Macmillan, New York. – DUMONT L.

1975, *Dravidien et Kariera : l'alliance du mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Mouton, Haga – Paris. – FOX R., 1967, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972). – GOODENOUGH W.H., 1965, „Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis", în *American Anthropologist*, 67 : 139-194. – GOODY J. (ed.), 1971, *Kinship. Selected Readings*, Penguin Books, Harmondsworth. – HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard – Le Seuil, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris (ed. a II-a, Mouton, Paris – Haga, 1968). – LOWIE R.H., 1928, „A Note on Relationship Terminologies", în *American Anthropologist*, 39 : 77-84. – MALINOWSKI B., 1913, *The Family among Australian Aborigines*, University of London Press, Londra. – MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. – MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). – NEEDHAM R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – TRAUTMAN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra.

2. *Genealogie*

Spre deosebire de geneticieni, antropologii sînt interesaţi de abordarea socială a relaţiilor genealogice. Studiul acestor relaţii se confundă în parte cu analiza parentală. Încă de la început, L.H. Morgan întemeiase compararea terminologiilor pe caracterul universal al recunoaşterii acestor relaţii, însă lui W.H.R. Rivers îi revine meritul de a fi definit, în 1910, statutul euristic al „metodei genealogice a anchetei antropologice" (1968).

Fără să necesite măcar cunoaşterea limbii vernaculare, chestionarul genealogic pe care acesta îl pune la punct permite explorarea universului relaţiilor de rudenie şi alianţă, ca şi numeroase aspecte ale vieţii sociale. Tributar încă unei istorii conjecturale care, prin studii comparative, vizează efectele determinante ale unor instituţii precum familia sau căsătoria, Rivers nu se preocupă totuşi de statutul epistemologic al metodei sale, în particular de locul referentului biologic al genealogiei (Firth, în Rivers, 1968).

Antropologia funcţionalistă engleză de după Rivers va face distincţia între relaţiile genealogice, centrate pe ego şi incluzînd acest referent biologic, şi relaţiile de rudenie (Fortes, 1970): avem deci de-a face doar cu o metodă de abordare a relaţiilor de rudenie. A.R. Radcliffe-Brown, elev al lui Rivers, o foloseşte pentru a analiza sistemele parentale (1941, în Radcliffe-Brown, 1968) concepute ca extensiune nedefinită a relaţiilor dintre familiile elementare ce definesc ele însele relaţii de ordine: părinţi/copii, veri primari, soţ/soţie. Aceste sisteme sînt organizate conform unor reguli sociologice, cum ar fi unitatea grupului de veri primari şi a ascendenţei, care se pot sprijini sau nu pe referentul genealogic pentru a defini clasele terminologice sau cele de grupuri. Ipoteza „extensionistă" (extensiunea genealogică a relaţiilor de prim ordin) va fi respinsă de E.R. Leach (1958), care va critica metoda genealogică şi va propovădui o analiză exclusiv sociologică a relaţiilor de rudenie.

Miza acestor analize se clarifică cu ocazia dezbaterilor de la începutul anilor '60, din paginile revistei *Philosophy of Science*, dezbateri inaugurate de articolele lui E. Gellner (1973) care încerca să fundamenteze studiul comparativ al relaţiilor de rudenie pe un metalimbaj (*ideal language*) ce ar corespunde universalităţii relaţiilor biologice care organizează genealogia. Aceste articole, mai degrabă provocatoare decît convingătoare, vor fi criticate, printre alţii, de J.A. Barnes, R. Needham şi J. Beattie, însă criticile vor lăsa în suspensie, după cum notează D. Schneider, o întrebare pe care şi-o vor pune ulterior în mod explicit Leach, Needham (1971) şi tranzacţioniştii: au relaţiile parentale un conţinut? Corespund ele unui domeniu particular al vieţii sociale?

PASTORALE (SOCIETĂŢI ~)

Am putea defini societăţile pastorale cu ajutorul unei formule tehnice referitoare la exploatarea mediului: creşterea în turme a animalelor erbivore, cu deplasarea în căutarea hranei. Rezultă de aici o anumită gradaţie, de la transhumanţa sezonieră la nomadismul neregulat, o mobilitate a grupurilor umane legate de turmele lor, precum şi forme particulare de organizare a spaţiului.

Specializarea pastorală are loc devreme în istorie – se poate vorbi de un „neolitic pastoral" în jurul Mediteranei şi în Africa –, sînt rare însă cazurile în care ea însoţeşte în mod automat domesticirea animalelor. Această specializare e, mai adesea, rezultatul unui transfer de tehnici, elaborate într-un context agro-pastoral ceva mai favorabil evoluţiei caracteristicilor genetice şi sociale ale animalului, evoluţie ce va facilita creşterea sa în turme. Se poate întîmpla ca vînătorii (populaţiile siberiene), vînătorii-defrişori (guajiro columbieni) şi chiar pescarii din regiuni sahariene în curs de deşertificare să devină şi ei crescători de animale. Pastoralismul european al secolului II î.Cr. ilustrează un proces de emergenţă a unor grupuri de crescători specializaţi (bovine), apăruţi într-o societate agro-pastorală, model întîlnit în Africa de Est (masai, turkana, galla) sau la peulii din Africa de Vest. În istorie, civilizaţiile pastorale sau nomade s-au constituit la frontierele marilor civilizaţii agricole ale antichităţii şi întotdeauna în relaţie cu acestea din urmă. Mongolii şi turcii sînt atestaţi, la sfîrşitul primului mileniu, la graniţa Chinei imperiale (Lattimore, 1967); crescători nomazi de animale au străbătut întinderile „Cornului fertil", regiunile din cîmpia Nilului etc.

Specializarea pastorală e adesea asociată zonelor aride sau semiaride, în care agricultura e imposibilă sau aleatorie. La fel, exploatarea păşunilor înalte, *aBrog*-ul tibetan sau *puna* andină, a fost posibilă prin domesticirea, de către agricultorii din văi, a iacului sau a lamei. Determinismul strict ce are întîietate în clasificările geografice nu poate fi totuşi satisfăcător. Cea care a permis exploatarea acestor medii a fost tocmai specializarea pastorală: animalele n-ar fi putut supravieţui aici fără intervenţia omului (lucrări hidraulice, protejarea de frig şi de animale de pradă etc.) şi chiar vegetaţia a fost transformată, ameliorată de exploatarea pastorală (păşunat selectiv, stîne etc.). Trebuie să ţinem cont şi de alţi factori pentru a putea explica apariţia societăţilor pastorale (Bonte, 1981):

– valoarea şeptelului în societăţile agro-pastorale, valoare alimentară, desigur, însă şi una de acumulare, valoare socială şi culturală datorită căreia s-a ajuns să se vorbească de „complexul" sau „fetişismul" şeptelului la crescătorii de bovine africani;
– folosirea animalelor pentru călărie şi transport, fapt ce asigură crescătorilor (mongoli, beduini) monopolul schimburilor continentale şi (relativa) superioritate militară;
– producţia de carne, lapte, lînă etc. în vederea schimbului, producţie ce apare foarte devreme în jurul bazinului mediteranean şi care în epoca modernă va duce la constituirea unor economii specializate (*ranching*) şi a „culturilor pastorale" într-o piaţă la scară mondială (America de Nord şi de Sud, Africa de Sud, Australia).

Analiza antropologică a societăţilor pastorale s-a dezvoltat de puţină vreme. Accentul pus pe determinările ce ţin de mediu a favorizat mult timp o abordare geografică şi tipologică. Viziunea evoluţionistă asupra unui stadiu pastoral „arhaic" şi luarea în considerare a relaţiilor strînse dintre societăţile nomade şi cele sedentare au contribuit, în plus, la selectarea aspectelor ce ţin de incursiunile de jaf şi cotropire ale acestor societăţi. Le-a fost tăgăduită orice capacitate de dezvoltare autonomă, de pildă, în tradiţia marxistă, cea de a se constitui în clase sociale şi state (Khazanov, 1984), deşi se poate vorbi de un „feudalism mongol", fiind deci posibilă evocarea existenţei claselor sociale pentru această societate nomadă şi pastorală (Vladimirstov, 1948).

Prin remarca sa, Schneider subliniază divergenţele fundamentale de orientare – deja exprimate în controversa dintre Rivers şi A.L. Kroeber (1909) – dintre studiile engleze şi cele americane asupra relaţiilor parentale. Unitatea unui sistem parental este, conform lui Kroeber, de ordin cultural şi lingvistic; acesta nu se organizează în funcţie de reguli sociologice, ci în funcţie de reguli psihologice. Criticînd faptul că în utilizarea metodei genealogice apar deturnări, provocate de propriul nostru model parental, ca şi folosirea termenilor englezeşti pentru a descrie relaţiile genealogice, autorii americani, şi mai cu seamă formaliştii, pun din nou în centrul acestei metode existenţa criteriilor universale, punct de plecare pentru organizarea diversităţii de sensuri exprimate de sistemele parentale. În consecinţă „înrudirea este bazată pe recunoaşterea genealogică" (Lounsbury, 1964); ea are un conţinut: organizarea formală a universului genealogic, înţeles nu în termeni genetici, ci, cel mai adesea, ca extensiune semantică a semnificaţiilor primare înscrise în familia elementară. Progresele în analiză se vor datora rafinamentelor metodologice, preluate adesea din domeniul lingvisticii sau din cel al semanticii structurale. De o atenţie specială se bucură consemnarea relaţiilor genealogice şi modelele de interpretare care deschid calea clasificărilor şi modelelor indigene, în cadrul „metodei etnogenealogice" definite de H. Conklin (1964).

Înţeleasă într-un sens restrîns, ca hartă ce defineşte şi legitimează statutul unui individ sau al unui grup pornind de la şiruri de relaţii de filiaţie ascendente, genealogia este unul dintre acele modele de reprezentare indigene, cu atît mai răspîndit în cele mai diferite societăţi, cu cît el este asociat constituirii grupurilor sociale (grupuri de unifiliaţie, grupuri cognatice etc.). Genealogia devine astfel obiect de studiu şi nu doar o metodă ce aparţine antropologiei (sau antropologiei istorice), ci şi o ştiinţă specifică, practicată de specialişti (genealogişti), ce continuă să existe în societăţile contemporane. Dincolo de funcţiile lor structurale – definirea grupurilor discrete, a claselor matrimoniale sau gestionarea transmiterii de bunuri, de statute şi titluri –, genealogiile au şi o funcţie cognitivă şi clasificatoare. Ele se pot dezvolta într-o manieră mai aparte, cum se întîmplă de pildă în societatea ebraică sau în cea arabă, sub forma unei viziuni istorice ce poate îngloba întreaga omenire şi poate justifica diferenţierea „raselor", popoarelor şi societăţilor, permiţînd totodată explicarea legilor lor de evoluţie (Ibn Khaldoun, 1978). Ele pot de asemenea să-i lege pe oameni de supranatural, atribuind o origine celestă sau divină anumitor grupuri ce-şi legitimează în aceşti termeni puterea sau funcţia aparte exercitată în societate.

P. BONTE

● CONKLIN H., 1964, „Ethnogenealogical Method", în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw Hill, New York. – FORTES M., 1970, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – GELLNER E., 1973, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard – Le Seuil, Paris. – IBN KHALDOUN, 1978, *Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, Paris (ed. a II-a franceză, ed. I Beirut, 1967-1968, ed. Slane) (1337) (ed. I arabă, 1857). – KROEBER A.L., 1909, „Classificatory Systems of Relationship", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84. – LEACH E.R., 1958, „Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu", în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge. – LOUNSBURY F.G., 1964, „A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies", în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw Hill, New York. – NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – RIVERS W.H., 1968, *Kinship and Social Organization*, London School of Economics, 34, Londra.

PATRIARHAT → *Evoluţionism. Feministe (Studiile ~ şi antropologia)*

PATRONAJ

Termenul de „clientelism" (sau cel de „patronaj") desemnează un anume tip de raport politic, şi anume relaţia cu caracter asimetric dintre un patron şi un client, relaţie în care primul îi oferă celui de-al doilea protecţia, în vreme ce acesta îşi oferă în schimb sprijinul, plasîndu-se într-o poziţie de relativă supunere. Natura autorităţii exercitate de patron va putea fi mai bine înţeleasă prin comparaţia clientelismului cu alte forme de relaţii sociale. Clientelismul diferă de relaţiile de autoritate întemeiate pe înrudire, chiar dacă uneori împrumută vocabularul relaţiilor de rudenie. Chiar dacă legăturile dintre patron şi client sînt statornice în timp, ele nu sînt predeterminate de poziţia ocupată de un individ într-o reţea de consangvinitate: această poziţie poate juca un anumit rol, totuşi ea nu stă la originea clientelismului. Într-adevăr, aceste legături sînt consecinţa unei opţiuni, constituind obiectul unor negocieri chiar dacă ele au, prin natură, tendinţa de a se perpetua. Strict personalizate, ele servesc unor scopuri multiple. Relaţiile de clientelism diferă şi de raporturile birocratice, în măsura în care drepturile şi obligaţiile părţilor în cauză nu sînt circumscrise de reguli cu caracter oficial. Legalitatea lor e adesea îndoielnică, iar comportamentele pe care le presupun nu sînt recunoscute pe *tărîm legal*. Aceste relaţii se bazează pe o putere mai degrabă de fapt decît de drept sau pe una de esenţă ideală. Cu atît mai mult ele nu se confundă cu raporturile egalitare sau simetrice ce implică jurisdicţia unui stat modern şi noţiunea de cetăţenie. În fine, în ciuda unor asemănări, patronajul nu este o relaţie de tip feudal. Legăturile feudale, într-adevăr asimetrice şi uneori negociabile, sînt legitimate de drept, de rit sau de recunoştinţă publică, în vreme ce legăturile dintre patron şi client sînt, deşi pătrunse de o anumită etică şi demnitate, departe de a fi pe deplin acceptate de către societatea în care se perpetuează.

Clientelismul e caracteristic unui anumit tip de societate, incomplet centralizată, în care indivizi sau grupuri, dacă nu marginale atunci măcar mai puţin privilegiate, nu pot accede la anumite avantaje – chiar dacă teoretic au dreptul la acestea – fără a recurge la oficiile sau la protecţia unei persoane bine plasate: un „patron". Tot aşa, în acest tip de societate, confruntările politice opun indivizi a căror putere şi influenţă se măsoară în numărul de clienţi pe care-i pot avea sau pe care sînt creditaţi că ar putea să-i mobilizeze. Această stare de fapt duce la crearea unor reţele clientelare complexe şi mobile, în care patronii joacă rolul de mediatori între centrele de putere şi restul societăţii. Astfel se naşte o „piaţă" semioficială, în care clienţii sînt în căutarea patronilor şi invers.

E. GELLNER

• EISENSTADT S.N., RONIGER L., 1984, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge
GELLNER E., WATERBURY J. (ed.), 1977, *Patrons and Clients*, G. Duckworth, Londra

PAULME Denise

Antropolog francez, Denise Paulme s-a născut la Paris în anul 1909. Realizate în afara dezbaterilor teoretice care au agitat antropologia franceză după cel de-al doilea război mondial, bazîndu-se pe munca de teren, pe culegerea de date şi erudiţie etnografică, ca şi pe analiza unor importante corpusuri de literatură orală africană, cercetările Denisei Paulme exemplifică acea mişcare dialectică, subliniată deja de M. Mauss, ce trebuie să însoţească orice studiu al faptelor sociale: cunoaşterea contextului clarifică sensul unei poveşti, al unui ritual sau al unui obiect, dar reciproca nu este mai puţin adevărată, înţelegerea lor ajutînd la aprofundarea cunoaşterii contextului.

Lucrările recente, vizînd identificarea caracteristicilor originare ale societăţilor pastorale, au subliniat opoziţia dintre gestiunea domestică a turmelor şi cea colectivă a resurselor pastorale, gestiune rezultînd din dispersia lor spaţială şi sezonieră. Necesităţile de cooperare, mai mult sau mai puţin permanente, au condus la unirea grupurilor domestice în unităţi rezidenţiale provizorii (tabere). S-a încercat explicarea funcţionării societăţilor pastorale prin ajustarea în timp a dimensiunii numerice a familiilor la cea a turmelor; există însă diferite maniere de a mări capacitatea de muncă domestică (prin cooperare, împrumutul de vite, lucrul cu sclavi sau cu persoane angajate etc.). Atunci cînd condiţiile sînt favorabile, creşterea rapidă a şeptelului poate duce la o acumulare inegală în cadrul acestor societăţi, fapt ce contrazice viziunea „egalitară" a unor autori (Schneider, 1979). Capacităţile de acumulare, necesitatea unei alianţe în vederea gestionării politice a resurselor şi calităţile militare explică tendinţele expansioniste" ale acestor societăţi, tendinţe ce pot îmbrăca forma unor cuceriri rapide şi brutale sau, cazul mai des întîlnit, a unor lente mişcări periferice (la nueri).

Astfel, chiar dacă „crescătorii de animale" au un acces formal echivalent la resursele pastorale, pot exista totuşi profunde inegalităţi economice şi sociale, atenuate parţial prin mecanismele de redistribuire (împrumut, expediţii de jaf şi furtul de vite, sacrificii etc.), ca şi datorită secetei sau molimelor. Unele dintre aceste societăţi (mongolii, tuaregii sau maurii) sînt stratificate statutar şi politic, iar circulaţia şeptelului poate fi în acest caz ierarhică, sub formă de tribut. Gestiunea politică a teritoriului şi a resurselor poate fi controlată, în alte cazuri, de aristocraţie (Mongolia, Iran) sau de stat (*dina* în cazul peulilor din Macina). Controlînd drumurile comerciale, populaţiile pastorale au creat uneori vaste imperii continentale (mongolii, almoravizii). Cucerind şi asimilînd societăţile sedentare vecine, unele dintre ele au constituit societăţi statale plurietnice. Aceste state pot rezulta şi în urma diferenţierii interne ierarhice dintre „crescătorii de animale" şi „agricultori" (societăţile interlacustre).

În Orientul Mijlociu şi în jurul Mediteranei, societăţile pastorale erau „enclavizate" (*encapsulated*) în cadrul unor state complexe. Ele jucau uneori în acest caz un rol politic major (Afghanistan, Iran). În alte părţi, crescătorii de animale au trebuit să-şi negocieze mereu, politic şi monetar, accesul la resursele pastorale (Turcia, Grecia). Adesea, aceste societăţi tribale pun în pericol ordinea politică (*siba*, în Maroc).

Colonizarea a accelerat integrarea societăţilor tribale în statele moderne, în cadrul cărora importanţa acestora este redusă atît demografic, cît şi economic. Mobili şi autonomi, crescătorii de animale apar adesea ca rebeli, chiar ca bandiţi, opunîndu-se unităţii naţionale; iată o imagine ce se impune datorită numeroaselor mişcări politice şi militare, manifeste din Sahara occidentală pînă în Afghanistan, fără a omite Ciadul, Ogadenul etc. În Africa, vreme de douăzeci de ani, războaie, rebeliuni şi secete au decimat turmele şi au condus la rapidul declin al societăţilor pastorale.

P. BONTE

● BONTE P., 1981, „Ecological and Economic Factors in the Determination of Pastoral Specialisation", în *Journal of Asian and African Studies*, 6, 1-2: 33-48. – BONTE P., BOURGEOT A., DIGARD J.-P. şi LEFEBURE C., 1980, „Pastoral Economies and Societies", în *Tropical Grazing Land Ecosystem*, UNESCO, Paris. – Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, 1979, *Pastoral Production and Society*, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – GALATY J., BONTE P. (ed.), 1991, *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*, Westurew Press, Boulder, San Francisco – Oxford. – GALATY J., SALZMAN P., 1981, *Change and Development in Pastoral Societies*, E.J. Brill, Leiden. – IRONS W., DYSON-HUDSON N., 1972, *Perspectives on Nomadism*, E.J. Brill, Leiden. – KHAZANOV A.M., 1984, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press, Cambridge. – LATTIMORE O. (1940), 1967, *Inner Asian Frontiers of China*, Beacon Press, Boston. – NELSON C. (ed.), 1973, *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society*, University of California Press, Berkeley. – RIGBY P., 1985, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, Zed Books, Londra. – SCHNEIDER H., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Indiana University Press, Bloomington – Londra. – VLADIMIRSTOV B., 1948, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*, Maisonneuve, Paris (ed. I rusă, 1934).

... Începînd cu anul 1927, D. Paulme urmează studii juridice, care, prin intermediul istoriei dreptului, îi stîrnesc interesul pentru instituţiile dreptului primitiv şi o determină să se înscrie la Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris, unde urmează cursurile lui M. Mauss. Îşi ia diploma de etnolog în 1932; în acelaşi an, e licenţiată în drept. Din 1931 lucrează la Musée d'Ethnographie de la Trocadero şi participă, sub îndrumarea lui P. Rivet şi H.G. Rivière, la reorganizarea acestuia. Obţine în 1934 o bursă a fundaţiei Rockefeller şi se alătură, în 1935, misiunii Sahara-Sudan condusă de Marcel Griaule, apoi, în compania lingvistului şi antropologului D. Lifchitz, rămîne vreme de nouă luni printre dogonii din Mali de la care va strînge materialul tezei sale de drept, susţinută în 1940. Asistentă (1938) la Muséum National d'Histoire Naturelle (responsabilă, la Musée de l'Homme, de departamentul Africii negre), director (1958) la École Pratique des Hautes Études (Secţiunea a VI-a), ea a organizat, împreună cu soţul ei A. Schaeffner, mai multe misiuni în Africa neagră (la populaţiile kissi şi baga din Guineea, la populaţia bete şi la locuitorii lagunelor din Coasta de Fildeş). În paralel, contribuie la crearea unor baze instituţionale pentru cercetarea etnologică africanistă, participînd la înfiinţarea unui Centre d'Études la École Pratique des Hautes Études şi la fondarea publicaţiei *Cahiers d'études africaines.*

Axate mai întîi pe studiul sistemelor juridice şi pe elementele de morfologie socială – cele două monografii ale sale, *Organisation sociale des Dogon de Sanga* (1940) şi *Les gens du riz* (1954), se numără printre cele mai fidele aplicări ale metodelor pe care Mauss le preconizase pentru cercetarea etnologică de teren, metode la a căror răspîndire a contribuit ea însăşi prin publicarea cursului lui Mauss în 1947 – lucrările Denisei Paulme se orientează spre domeniile mai speciale ale vieţii sociale şi simbolice. Cercetările ei asupra ritualurilor şi cultelor sincretice din Africa de Vest, cele vizînd în principal statutul femeii în Africa neagră, asociaţiile şi clasele de vîrstă, ca şi cele ce privesc literatura orală africană – căreia i s-a consacrat mai ales după pensionarea survenită în 1971 – pot fi considerate operă de pionierat, fiecare dintre aceste studii marcînd o etapă al cărei cadru problematic şi a cărei valoare euristică au fost subliniate şi reluate de o întreagă generaţie de cercetători africanişti francezi, generaţie la formarea căreia a contribuit ca profesoară la École Pratique des Hautes Études (azi École des Hautes Études en Sciences Sociales).

J. JAMIN

▶ 1940, *Organisation sociale des Dogon de Sanga*, Domat-Montchrétien, Paris (ed. a II-a revizuită şi adăugită: Paris, Jean-Michel Place, 1988). 1953, *Les Civilisations africaines*, PUF, Paris. 1954, *Les gens du riz: Kissi de Haute-Guinée française*, Plon, Paris. 1956, *Les sculptures de l'Afrique noire*, PUF, Paris. 1962, *Une société de Côte-d'Ivoire, hier et aujourd'hui: les Bété*, Mouton, Paris – Haga. 1976, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris. 1984, *La statue du commandeur. Essais d'ethnologie*, Le Sycomore, Paris. 1960 (ed.), *Femmes d'Afrique noire*, Mouton, Paris – Haga. 1971 (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

● *Cahiers d'études africaines*, 1979, „Gens et paroles d'Afrique. Écrits pour Denise Paulme", t. XIX: 73-76. – 1987, „Correspondance de Deborah Lifchitz et Denise Paulme avec Michel Leiris, Sanga, 1935", ed. de A. Dupuis, în *Gradhiva*, 3: 44-58.

PERSOANĂ

A atribui unui individ calitatea de persoană presupune existenţa unei ordini de simboluri, a unei logici a reprezentărilor şi a unui dispozitiv ritual care-i desemnează un loc şi totodată un rol în societate, asigurîndu-i recunoaşterea juridică şi morală.

Orice cercetare antropologică asupra *noţiunii de „persoană"* duce nu doar la analiza diferitelor concepţii despre persoană elaborate de diferite culturi – a sistemelor de gîndire care, conform unor reguli logice şi normative, conferă fiinţei umane o identitate –, ci şi la analiza *statutului de persoană*, a sistemelor instituţionale ce acordă drepturi individului şi-i prescriu îndatoririle.

În ciuda acestor obiective destul de limpezi, cercetările efectuate în domeniu nu au fost întotdeauna în stare să se elibereze de o anumită imprecizie conceptuală ce privește însăși înțelegerea noțiunii. Aceasta se datorează, pe de o parte, punctului de vedere etnocentric care a introdus uzul termenului de „persoană", preluat atît din tradiția greco-latină, cît și din cea iudeo-creștină, iar pe de altă parte, diferitelor orientări antropologice care au pus accentul fie pe o definire substanțialistă a persoanei, fie pe o definire mitologică, fie chiar pe una juridico-rituală. În același timp, aceste orientări au subliniat extrema diversitate de componente și valori, adeseori contradictorii, pe care categoria persoanei era menită să le înglobeze și să le exprime în funcție de specificul fiecărei societăți. Deși foarte imprecisă și rareori constituită pe de-a-ntregul ca obiect antropologic – spre deosebire de noțiunea de „personalitate" studiată de antropologia americană –, noțiunea de „persoană" a fost utilizată ca mijloc (Geertz, 1988) de examinare a felului în care alte popoare gîndesc lumea, își reglează comportamentele și își definesc raporturile din interiorul lor și cu ceilalți.

Dezvoltarea unei abordări antropologice a noțiunii de „persoană" s-a făcut mai cu seamă în cadrul antropologiei franceze din prima jumătate a secolului al XX-lea, prin lucrările lui L. Lévy-Bruhl, M. Mauss și M. Leenhardt. Pentru Lévy-Bruhl, concepția despre persoană, proprie societăților cu mentalitate primitivă, calificată de el ca prelogică – prin opoziție cu cea logică ce prevalează în societățile moderne , este esențialmente caracterizată de o „lege de participare": individul nu este considerat un subiect radical distinct de lucrurile care-l înconjoară; el este legat de grupul său social și de mediul natural printr-un număr de apartenențe percepute ca dubluri ale sale (părul, îmbrăcăminte, urmele pașilor etc.). Acestei concepții „mistice" a persoanei din societățile primitive, analizele lui Mauss i-au opus o concepție sociologizantă, dînd astfel un veritabil impuls studiului persoanei în antropologie. Deși fundamental metodologice, scurtele studii pe care Mauss le va consacra acestei chestiuni (1929, 1938) își propuneau să demonstreze felul în care, într-o organizare socială dată, se ajustează noțiunea de „persoană umană", persoană umană a cărei recunoaștere și identitate poate varia conform stărilor sau momentelor sociale pe care le traversează individul. Aceste studii intenționau totodată să demonstreze felul cum categoria persoanei, care în Occident apare ca fiind coextensivă celei a individului, a fost în realitate obiectul unei lente elaborări conceptuale de-a lungul secolelor, de la *persona* (mască, personaj) latinilor ce se transformă în „persoană morală", pînă la *cogito*-ul filosofilor. Ulterior, Leenhardt (1947), bazîndu-se pe analiza unui important corpus etnografic și lingvistic alcătuit în Noua Caledonie, va încerca să concilieze cele două abordări. Preluînd de la Lévy-Bruhl ideea participării, el scoate în evidență același aspect asupra căruia insistase Mauss, acela al *dimensiunii relaționale* a acestei participări, care nu mai este deci „mistică", ci socială și simbolică. La canaci, ea definește *kamo*, mai degrabă „personaj" decît persoană, constituit din ansamblul „participărilor sale trăite" în mediul social și mitic. După Leenhardt, persoana canacă nu este decît un „centru vid"; ea este dizolvată într-un cerc de relații duale, complementare, evocate cu ajutorul mai multor nume, oferind imaginea unui sine permanent angajat în celălalt și semnificat prin acesta (Clifford, 1987).

După aceste prime lucrări, antropologii francezi, mai ales africaniștii (*cf. La notion de personne...*, 1973), au abordat problema persoanei privilegiind studiul mitologiei și al sistemelor de reprezentări (Griaule, 1948, Dieterlen, 1951) pentru care persoana trebuia să se constituie ca o expresie particulară. Din această perspectivă, învecinată cu cea a lui Lévy-Bruhl și Leenhardt, noțiunea de „persoană" este considerată o categorie între altele, permițînd înțelegerea sistemului de gîndire al unei societăți. În ceea ce privește antropologia britanică, aceasta s-a orientat într-o direcție sociologizantă, asumîndu-și problematica lui Mauss – care își propusese să scrie „istoria socială" a *unei* categorii a spiritului uman și nicidecum să pună în lumină coerența simbolică a tuturor acestor categorii – și dezvoltînd într-o manieră mai explicită analiza noțiunii din perspectiva ideii de „persoană morală și socială".

PESCUIT

Deşi apărută tîrziu în istoria omenirii sub forma unei economii specializate (Clark, 1948), exploatarea resurselor acvatice este atestată de foarte mult timp, ca de altfel importanţa alimentară, socială şi simbolică ce i-a fost atribuită. Încă din 4700 î.e.n. templele sumeriene ţineau contabilitatea cantităţilor de peşte, organizînd un întreg sistem de producţie legat de pescuit: ambarcaţiuni, unelte de pescuit, echipamente de conservare, arii de exploatare erau date în folosinţa marinarilor-pescari (Salonen, 1970). În timpul primei dinastii babiloniene, ideograma zeiţei Nina, patroana pescarilor, însemna „Casa peştelui".

Accesul la resursele acvatice, cu precădere maritime, rămîne o întreprindere dificilă, adesea nesigură. Acest aspect aleatoriu al condiţiilor de producţie stă fără îndoială la originea importanţei acordate practicilor simbolice şi comportamentelor rituale în majoritatea comunităţilor de pescari, unele dintre ele urmărind conjurarea forţelor incontrolabile, iar altele vizînd îmblînzirea prăzii, cum este cazul rechinului din insulele Tonga (Bataille-Benguigui, 1981) sau al peştelui-spadă în Calabria. Teama de dispariţie pe mare reprezintă una din trăsăturile culturale dominante ale acestor societăţi. La greci, ea constituia cea mai înfricoşătoare moarte, creînd terenul unei duble construcţii mitologice: sirenele şi Scylla, mîncătoarea de oameni şi de peşti. Imaginea convenţională a pescuitului ca domeniu exclusiv masculin a subestimat multă vreme rolul pe care-l joacă femeile în activitatea piscicolă desfăşurată pe uscat, neluînd în seamă calitatea participării lor active la producţie. Studii recente întreprinse în Ghana (Christensen, 1977) au demonstrat că, dimpotrivă, femeile puteau juca rolul de antreprenor; alte cercetări, realizate în Norvegia, atestă participarea femeilor la operaţiunile de pescuit în larg (Thomsen, Walley, Lumnist, 1983).

Natura însăşi a bogăţiilor marine, în general invizibile şi mobile, inacumulabile, adesea imprevizibile, ne ajută să înţelegem că, spre deosebire de uscat, marea este o resursă comună. Ea face rareori obiectul unei aproprieri directe, cu excepţia cazurilor, puţine la număr, în care tehnicile necesită instalarea unor puncte pe uscat şi determină arii de pescuit în care se pot exercita drepturi de proprietate (Löfgren, 1979). Dacă diversitatea speciilor ihtiologice constrînge pescarii să dispună de ustensile multiple şi adaptate prăzii căutate, metodele de captură sînt limitate (Brandt, 1972): ele tind să se omogenizeze sub forma năvoadelor circulare şi a şalutierelor, cunoscute în majoritatea comunităţilor de pescari.

Procesul de muncă halieutic, căruia R. Firth (1946) a încercat să-i formalizeze specificitatea, prezintă următoarele trăsături structurale. Necesitînd o transformare rapidă, precum şi tehnici de conservare mai importante decît în cazul producţiei agricole sau cinegetice, produsul intră foarte rapid în circuitele de distribuţie. Comercializarea rapidă are drept principală consecinţă eliberarea producătorilor direcţi de gestiunea ulterioară a producţiei. Aşadar, de cele mai multe ori s-a impus sistemul precapitalist de remunerare separată, adaptat la volumul produselor debarcate, dar fără raportare la timpul de lucru, marinarii pescari fiind nevoiţi să suporte variaţiile resurselor naturale şi riscurile producţiei (Geisdoerfer, 1984).

S. COLLET

• BATAILLE-BENGUIGUI M.C., 1981, „La capture du requin au nœud coulant aux îles Tonga: persistance et changements dans l'observation des interdits", în *Journal des Océanistes*, 72-73: 240-250. – BRANDT A. von, 1972, *Fish Catching Methods of the World*, Fishing News Book, Farnham. – CHRISTENSEN J.B., 1977, „Motor Power and Woman Power: Technological and Economic Change among the Fanti Fishermen of Ghana", în M. Smith (ed.), *Those Who Live from the Sea: A Study in Maritime Anthropology*, St. Paul. CLARK J.G.D., 1948, „The Development of Fishing in Prehistoric Europe", în *The Antiquaries Journal* 28: 45-85. – FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen*, Kegan Paul, Trench, Trubner,

Numeroase societăţi au dezvoltat teorii referitoare la componentele persoanei, materiale (oase, carne, sînge, spermă, diferite umori etc.) sau imateriale (substanţă astrală, suflu, umbră etc.), perisabile sau neperisabile, transmisibile sau netransmisibile. Aceste concepţii sînt tributare mecanismelor de individuaţie şi modalităţilor de transmitere a anumitor componente. Studiile lui M. Griaule şi G. Dieterlen asupra societăţilor dogon şi bambara (Mali), precum şi cele ale lui F. Héritier asupra populaţiei samo (Burkina Fasso), au demonstrat că această pluralitate de componente e legată de un corpus de reprezentări mitice care conferă coerenţă (Dieterlen, 1951) şi identitate (Héritier, 1977). Potrivit acestui punct de vedere, persoana ar fi un dat imediat al sistemului simbolic. Alţi autori insistă, dimpotrivă, asupra faptului că aceste entităţi sau componente acţionează ca nişte coordonate sociale ce reglează relaţiile individului cu instituţiile şi cu practicile rituale. Astfel, reinterpretînd materialele etnografice bambara, E. Ortigues (1981) a putut demonstra că transmiterea celor două componente care alcătuiesc persoana la populaţia bambara, *ni* (sufletul, principiul vital asociat sufletului) şi *dya* (dublul, materializat prin umbră sau oglindire în apă), nu se referă doar la mitologie: *ni* al unui individ fiind *dya* unei rude moarte, iar *dya* fiind de sex opus sexului individului, cele două entităţi stabilesc un dublu raport al individului cu instituţiile înrudirii şi căsătoriei, astfel încît componentele persoanei pot fi considerate mărci de relaţii juridico-rituale, determinînd locul fiecăruia în instituţiile sociale (Ortigues, 1981).

Tocmai asupra acestor aspecte juridico-rituale ale persoanei a insistat şi M. Fortes (1987). Plecînd de la teza lui H.J.S. Maine, conform căreia în societăţile aşa-zis primitive dreptul e inseparabil de religie, şi reluînd abordările sociologice ale lui Mauss şi Radcliffe-Brown, Fortes s-a interesat de principiile de recunoaştere şi de atribuire a calităţii de persoană la populaţia tallensi (Ghana). El arată că, la această populaţie, concepţia despre persoană nu poate fi detaşată de acţiunea sa socială. Ea este de fapt inseparabilă de statutul de persoană (*personhood*) dobîndit gradual prin parcurgerea diverselor momente sociale (înţărcatul, naşterea unui frate mai mic, căsătoria etc.) şi a ritualurilor (iniţierea), statut pe deplin atins doar în momentul în care individul se alătură comunităţii strămoşilor. În acest sens, după cum semnalează şi M. Augé (1982), definirea persoanei nu e dobîndită o dată pentru totdeauna : interogaţia asupra devenirii identităţii stă, la majoritatea societăţilor, la baza unui mare număr de elaborări mitice şi variaţii rituale.

J. RABAIN-JAMIN

● AUGÉ M., 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris. – CARRITHERE M., COLLINS S., LUKES S., 1985, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge. – CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth : Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987). – DIETERLEN G. (1951), 1988, *Essai sur la religion bambara*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles. – FORTES M., 1987, *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, Cambridge University Press, Cambridge. – GEERTZ C., *Local Knowledge : Further Essays in the Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986). – GRIAULE M. (1948), 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Fayard, Paris. – HÉRITIER F., 1977, „L'identité samo", în *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Grasset, Paris : 51-80. – LEENHARDT M., 1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris. – LÉVY-BRUHL L., 1927, *L'âme primitive*, Félix Alcan, Paris. – MAUSS M. (1929), 1969, „L'âme, le nom et la personne", în *Œuvres*, t. II, Éditions de Minuit, Paris : 131-135. (1938), 1950, „Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de «moi»", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris : 331-362. – *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS, Paris, 1973. – ORTIGUES E., 1981, *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore, Paris.

PERSONALITATE DE BAZĂ → *Kardiner (A.). Linton (R.)*

Londra. – GEISTDOERFER A., 1984, „Evolution des forces productives d'une communauté de pêcheurs aux îles de la Madelaine (Québec)", în Gunda B. (ed.), *The Fishing Culture of World*, Budapesta. – LÖFGREN O., 1979, „Marine Ecotypes in Preindustrial Sweden: A Comparative Discussion of Swedish Peasant Fishermen" în R. Andersen (ed.), *North Atlantic Maritime Cultures: Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga – Paris – New York. – SALONEN A., 1970, *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerischen akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, mit 51 Tafeln*, Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki. – THOMSEN P., WALLEY T., LUMNIST T., 1983, *Living the Fishing*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

PLANTE CULTIVATE

În anumite regiuni ale zonelor intertropicale și subtropicale, o dată cu trecerea de la folosirea resurselor vegetale spontane la producția domestică de resurse vegetale, cea a plantelor cultivate, s-a produs o profundă modificare a raporturilor dintre om și plantele folositoare lui. În mare, această modificare poate fi situată între mileniile al XIII-lea și al VII-lea î.Cr., existînd posibilitatea unor datări mai îndepărtate în timp în cazul regiunilor tropicale ale Asiei de Sud-Est (Barrau, 1974: 17-39).

„Revoluția culturală", efectele sale asupra plantelor și sistemelor naturale. Pentru această modificare s-a folosit termenul de „revoluție" (Childe, 1964) în istoria societăților, chiar dacă ea nu a reprezentat un eveniment brusc, ci mai degrabă un „pas decisiv" (Haudricourt, 1962) al unui proces ce continuă și în ziua de azi prin intervenția unor mijloace științifice și tehnici îmbunătățite. De la culesul vegetației spontane se ajunge la răspîndirea plantelor în medii pregătite de om în vederea facilitării producerii lor prin asistarea cîtorva specii, prin protejarea și recoltarea din ce în ce mai selectivă a unora dintre ele. Într-adevăr, a fost nevoie ca aceste specii vegetale să fie puse la adăpost de atacurile sau de concurența altor organisme; această intervenție a fost însoțită de o transformare progresivă a plantelor cultivate, mai întîi (și pentru multă vreme) printr-o selecție empirică, iar mai apoi prin una științifică: eliminarea sau modificarea caracteristicilor morfologice, fiziologice sau fizico-chimice defavorabile, și chiar creșterea taliei și a cantității părților folositoare. Astfel, aceste plante au devenit din ce în ce mai dependente de om. În cadrul aceluiași proces, practicile culturale modifică mediul natural, creînd în interiorul acestuia ecosisteme de populații vegetale din ce în ce mai omogene, care necesită aporturi constante de energie. Chiar dacă vorbim aici de o regulă generală, există totuși o gradație de la sistemele horticole de subzistență pînă la sistemele agricole de rentă: primele au în general o floră cultivată diversificată și o funcționare ecosistemică apropiată de cea naturală; cele din urmă tind spre o hiperomogenizare a varietăților de floră cultivată și manifestă o dependență accentuată față de artificiile tehnice ale producției (Barrau, 1978).

O evoluție culturală neuniformă. Cele afirmate mai sus nu implică faptul că domesticirea vegetală ar fi provocat peste tot și întotdeauna o evoluție unilineară: există societăți în care, pînă recent, culesul a rămas unica sursă de aprovizionare vegetală; în alte cazuri, recoltarea de resurse vegetale spontane a persistat în paralel cu producția de plante cultivate; există pînă în ziua de azi specii vegetale utile, exploatate atît în stare spontană, în stare protejată sau asistată, cît și în stare de cultură (Barrau, 1967). În plus, societăți (de pildă populațiile amerindiene din pădurea neo-tropicală) a căror activitate predominantă a fost odată agricultura au reînceput să acorde recoltatului, culesului, un rol important. Însă la scară mondială tendința evolutivă schițată mai sus se verifică. Astăzi, o plantă cultivată nu poate supraviețui fără sprijin uman și doar o minimă parte a populației mondiale ar putea subzista fără aportul plantelor cultivate „hiperdomesticite" (Harlan, 1975). Există deci o strînsă dependență între oameni și plantele cultivate. Acestea din urmă, rod al unui efort uman început în zorii cultivării și continuînd în era contemporană a agronomiei, geneticii și biotehnologiilor, nu reprezintă,

artă H. Drewal și ale etnografului coregraf M. Drewal (1983) demonstrează relațiile strînse ce există între cîntec, dans, ritual, costum și artă corporală. Aceste studii se sprijină pe lucrările lui F. Boas (1927) și C. Lévi-Strauss (1955, 1958), care subliniază faptul că podoaba, izolată de suportul corpului uman, poate dezvălui, atunci cînd elementele ei sînt dezasamblate și rearanjate, legături stilistice și conceptuale cu producțiile altor forme de activitate creatoare, cum ar fi țesutul, pictura sau sculptura.

În măsura în care elementele formale ale podoabei și felul în care ele se combină sînt automat definite de tradiție și exploatate de creativitatea individuală, numeroși comentatori au putut vorbi despre podoabă ca despre un „limbaj". În unele cazuri lingvistica își aduce aportul mai mult decît printr-o simplă analogie: pornind de la analiza picturii corporale a populațiilor nuba, J. Faris (1972) a construit o gramatică generativ-transformațională ce produce desene „bine formate", obliterînd „construcțiile non-gramaticale". Fie că este vorba despre o marcă perenă (cicatrici, tatuaj, deformarea corpului) sau de o ornamentație provizorie (pictură, coafură, bijuterii, îmbrăcăminte), podoaba traduce un statut. La nivel fundamental, ea constituie un idiom cultural specific, susceptibil de a marca distincția dintre natură și cultură; găurirea urechilor, pilirea dinților sau rasul feței pot indica apartenența la specia umană, prin opoziție cu animalitatea. Podoaba dă seamă totodată și de diviziunea fundamentală între masculi și femele; chiar în cazul în care cele două sexe folosesc aceleași materii prime și aceleași tehnici, există întotdeauna variații (de stil, de material sau de design) ce semnifică genul. Decorarea trupului poate semnala apartenența la un grup social aparte (trib, castă, clan sau clasă), etapa de dezvoltare a persoanei (adolescență, nubilitate), poate avea implicații rituale (asocierea cu animale totemice sau spirite tutelare; statutul de inițiat, de preot sau șaman; starea de transă, mîhnire sau poluție menstruală) sau implicații politice (statutul de vîrstnic, de căpetenie, de războinic), ea putînd marca totodată apartenența la una din grupările interne ale societății și chiar tendințe ideologice (cu ajutorul ei pot fi distinși punkiștii, cadrele superioare sau chiar artiștii avangardiști).

Oferind un vast repertoriu de mărci statutare, podoaba, în calitatea ei de practică culturală definită, este totodată un mijloc privilegiat de a scoate în evidență frumusețea, atracția erotică sau prestigiul.

În ciuda faptului că fiecare grup face în mod selectiv apel la propriile sale resurse materiale, podoaba constituie adesea un aspect extrem de diversificat al culturii materiale. Într-un studiu bine documentat, D. Paulme și J. Brosse (1956) au evidențiat diversitatea ornamentației corporale în societățile africane, ilustrată de efectul combinat al coafurilor sculptate, al semnelor corporale, al bijuteriilor extrem de variate și al îmbrăcămintei. A. și M. Strathern (1971) subliniază și ei existența unei codificări sociale date de folosirea culorii, ca și legăturile dintre variabilele estetice și distincțiile de gen, arătînd felul în care, la populațiile din Noua Guinee, pictura corporală, împodobirea părului cu pene, ornamentele (de oase și scoici) și îmbrăcămintea se organizează într-o imagine globală a persoanei.

S. PRIOR

● BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Aschehoug, Oslo. – BRAIN R., 1979, *The Decorated Body*, Hutchinson, Londra. – DREWAL H.J., THOMPSON M., 1983, *Gelede. Art and Female Power among the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington. – FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, G. Duckworth, Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – PAULME D., BROSSE J., 1956, *Parures africaines*, Hachette, Paris. – STRATHERN A., M., 1971, *Self-Decoration in Mount Hagen*, G. Duckworth, Londra. – THOMPSON R.F., 1974, *African Art in Motion*, University of California Press, Berkeley.

▶ *Marcaj corporal*

POLANYI Karl

Specialist în istoria economiei, american de origine maghiară (născut la Viena în 1886, își face studiile la Budapesta), Karl Polanyi moare în Canada în 1964. După ce studiază dreptul și filosofia la Budapesta, se stabilește în 1920 la Viena și lucrează ca jurnalist în domeniul economic. În 1933, emigrează în Marea Britanie. Se consacră apoi analizei capitalismului industrial în evoluția sa, ținînd totodată o serie de cursuri serale pentru muncitori; aceste experiențe au dus la scrierea a două lucrări importante (1936 și 1944). Invitat în 1940 în Statele Unite, devine din 1947 profesor de economie la Universitatea Columbia (New York). Va ocupa acest post pînă la pensionare, în 1953. Alături de colegi și foști studenți, el duce mai departe o uriașă muncă de cercetare istorică asupra comerțului și instituțiilor de piață, ale cărei rezultate vor fi parțial publicate în 1957. Retras în Canada, termină un studiu despre comerțul cu sclavi din Dahomey (publicat postum, 1966). Fără să fi aparținut vreodată vreunui partid politic, Polanyi a rămas întrega sa viață un socialist convins.

Polanyi a rupt cadrele tradiționale ale gîndirii economice, demonstrînd faptul că teoriile liberale „formaliste” ce explică economiile de piață generalizate nu pot fi aplicate în afara contextului istoric al societăților capitaliste. Dînd economiei o definiție „substantivistă” (procesul instituționalizat al interacțiunilor omului cu mediul care îi furnizează mijloacele materiale de satisfacere a nevoilor sale), el pune la îndoială postulatul „formalist” (obiectul economiei este ansamblul de reguli ce determină alegerea mijloacelor cu ajutorul logicii acțiunii raționale), respinge determinismul economic în calitate de principiu universal și reformulează datele problemei referitoare la locul economiei în istoria umanității. Polanyi se delimitează totodată și de marxism, căruia îi reproșează centrarea exclusivă pe teoria valorii și acordarea unei importanțe nemeritate producerii de bunuri materiale, în detrimentul circulației și distribuției lor.

Pe studierea acestor tipuri de fenomene el își întemeiază proiectul de stabilire a unei tipologii a sistemelor economice, care să explice diferitele moduri în care procesul economic e instituționalizat în societate. Elaborează în acest scop trei metode de analiză, numite „forme de integrare”: reciprocitatea (mișcări între punctele de corelare a grupurilor sociale simetrice), redistribuirea (mișcare de apropriere de un centru, iar apoi, dinspre acesta, mișcarea spre exterior) și schimbul (mișcare de du-te-vino identică celor ce se efectuează pe piață). Aceste forme coexistă în aproape toate sistemele economice, în ciuda faptului că una dintre ele va fi întotdeauna predominantă într-o societate anume, caracterul său integrator măsurîndu-se în acest caz după gradul în care înglobează pămînt și manoperă.

Forma de integrare dominantă presupune totuși un suport instituțional determinat: în acest fel, reciprocitatea integrează economia în cadrul unor societăți primitive, deoarece există o structură simetric ordonată de grupuri parentale care-i face posibilă funcționarea. Urmîndu-i în această privință pe Thurnwald și Malinowski, Polanyi postulează faptul că economia societăților primitive nu este un domeniu autonom, el fiind „încastrat” în instituțiile sociale care nu sînt direct economice, spre deosebire de societățile capitaliste unde economia se impune prin intermediul pieței autoreglate, ca agent determinant. Aceste întrebări de ordin teoretic l-au determinat pe Polanyi să se ocupe de istoria instituțiilor economice și mai ales de dezvoltarea comerțului, a piețelor și monedei în societățile non-capitaliste: societăți „primitive” și „mari imperii”.

A. CHAPMAN

► 1936 (coaut. D.K. Kitchin și J. Lewis), *Christianity and the Social Revolution*, Scribner, New York. 1944, *The Great Transformation*, Farrar, New York (trad. fr. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983). 1957 (coaut. C.M. Arensberg, H.W. Pearson), *Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory*, Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, Paris, 1975). 1986, *Dahomey*

and the Slave Trade, University of Washington Press, Seattle. 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Doubleday – Anchor Books, New York.

● DALTON G., 1971, „Primitive, Archaic and Modern Economies : Karl Polanyi's Contribution to Economic Anthropology and Comparative Economy", în *Economic Anthropology and Development. Essays on Tribal and Peasant Economies*, Basic Books, New York – Londra. HUMPHREYS S.C., 1969, „History, Economics and Anthropology : the Work of Karl Polanyi", în *History and Theory*, 8.

POLINEZIA

Ocupînd două treimi din Pacificul de Sud, Polinezia include o parte occidentală (insulele Tonga și Samoa) și una orientală, întinzîndu-se din insulele Hawai, în nord, pînă în Noua-Zeelandă în sud și Insula Paștelui în sud-vest și sud-est; în mijlocul acestui vast triunghi se găsesc Insulele Societății și arhipelagurile învecinate ce formează Polinezia centrală. Aceste subdiviziuni reflectă o realitate arheologică și etnologică. Lor li se adaugă Polinezia exterioară : ansamblu de insulițe de limbă polineziană, dispersate la marginile Microneziei și Melaneziei. Odinioară se credea că polinezienii constituie, din punctul de vedere al rasei și al culturii, o populație total diferită de melanezieni, de unde și ipoteza că, venind din Asia nu cu mult timp în urmă, ar fi ajuns în Pacificul oriental, trecînd prin Micronezia și nu prin Melanezia (Buck, 1938). Descoperirea, în 1960, în Melanezia și în Polinezia occidentală, a numeroase situri cu ceramică *lapita*, considerată proto-polineziană și datînd din 1500 înaintea erei noastre, a condus la modificarea acestei prime scheme de populare. Se crede că strămoșii polinezienilor, care aveau ca sursă de existență marea, ar fi colonizat Pacificul sud-occidental deja ocupat de melanezieni, cultivatori și crescători de animale, cu care întrețineau relații de schimb, la nivel interinsular, fără a ajunge însă la metisaj (Bellwood, 1978). Extinderea acestor rețele de relații i-ar fi împins pe o parte din aceștia către Polinezia occidentală și către insulele Fiji încă neocupate. Învățînd sau perfecționînd, în contact cu melanezienii, tehnicile horticulturii, ei ar fi reușit să colonizeze interiorul acestor insule și să le asigure prosperitatea timp de mai bine de un mileniu, înainte de a fi constrînși să-și caute noi teritorii și să descopere astfel, la începutul erei noastre, insulele Polineziei centrale și, în decurs de cîteva secole, totalitatea celor ce alcătuiesc Polinezia orientală. Și această ipoteză este pusă azi sub semnul întrebării. Pe de o parte, din perspectiva noilor descoperiri arheologice, distincția între populațiile ce trăiau pe malul oceanului și cele din interiorul insulelor se dovedește a fi nefondată, ambele categorii ducînd un mod de viață foarte asemănător; în plus, nu există încă nici o dovadă a unei prezențe anterioare a melanezienilor în insulele Pacificului occidental; în fine, după datele lingvistice, această frecventare reciprocă ar fi avut loc, în Asia de Sud-Est, cu mult înaintea colonizării Pacificului. Pe de altă parte, se consideră aproape unanim că identitatea polineziană, așa cum a apărut ea primilor navigatori europeni, s-a format lent chiar în zona Pacificului, evoluția ei fiind determinată în mare parte de o necesară adaptare la noul mediu natural și de o izolare care, deși relativă, s-a extins încontinuu de la vest la est. Către anii 700-800 ai erei noastre, în Polinezia orientală se vor înregistra unele schimbări în cultura materială (atestate prin cîteva tipuri de tesle și cîrlige), despre care nu se știe încă dacă sînt inovații locale sau doar rezultat al influențelor exterioare, influențe ce nu au afectat nici Polinezia occidentală, nici Melanezia. Ceva mai tîrziu se construiesc edificii litice cu destinație socio-religioasă, fără echivalent în Pacificul occidental, cum ar fi edificiile *marae* din Polinezia centrală, *heiau* din Hawai și *ahu* din Insula Paștelui, ale căror platforme susțin statui colosale (*moai*) înfățișîndu-i pe strămoși.

Atît în Insulele Societății, cît și în Hawai există o legătură între dezvoltarea structurilor litice și existența, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a unei societăți complexe. Dar dacă etnologia a făcut pași importanți prin studierea Oceaniei, funcționarea acestor

societăţi n-a fost înţeleasă decît destul de tîrziu. Progresul cunoaşterii nu s-a făcut liniar şi uniform, ci empiric şi prin compararea diferitelor societăţi aparţinînd, în ciuda diversităţii, unui ansamblu omogen (Buck, 1938; Sahlins, 1958). Societăţile polineziene sînt organizate pe ramuri (Firth, 1936) – descendenţa uniliniară endogamă –, în care fiecare membru are, prin naştere, un rang, preeminenţa aparţinînd primului născut ce se înrudeşte în linie directă cu strămoşul fondator. Maorii din Noua Zeelandă erau şi ei organizaţi astfel, de la grupurile de triburi descinzînd din una din cele trei pirogi fondatoare şi pînă la familia ramificată. Populaţiile din Tikopia prezentau, în plus, un sistem de stratificare ce întretăia structura genealogică, prefigurînd organizările politice din Tahiti şi Hawai. Această stratificare punea în evidenţă *ari'i* (şefi), care aparţineau ramurii mai vîrstnice a fiecărei genealogii şi formau pătura nobilă a societăţii, ramurile tinere constituind clasa plebee. La Tikopia, economia polineziană era bazată pe rolul eminent al şefilor ce concentrau şi redistribuiau bunurile şi a căror putere se sprijinea pe prestigiul pe care-l acumulau prin manipularea acestora. Bazată pe redistribuire şi prestigiu, economia polineziană are ca element fundamental şi reciprocitatea: şeful este creditat prin autoritatea pe care i-o conferă în ochii poporului prestigiul pe care acesta i-l recunoaşte. În ciuda simplităţii sale, organizarea socială din Tikopia este comparabilă cu cea mai complexă din Tonga, Tahiti şi Hawaii. În aceste arhipelaguri, etnologilor li s-a părut predominantă stratificarea, mulţi savanţi lăsîndu-se seduşi de tentaţia de a clasifica societăţile polineziene după gradul lor de complexitate. În Tahiti şi Hawai maximul de complexitate se atinge prin existenţa unei duble ierarhii, politice şi religioase, însă lucrările recente despre Tahiti permit depăşirea acestui schematism. Sistemul parental apare aici mai degrabă nediferenţiat decît strict patriliniar, rezidenţa fiind cea care aduce supradeterminarea necesară pentru constituirea descendenţelor uniliniare (Ottino, 1972). Noţiunea de „titlu" pe care o găsim în Melanezia, dar care caracterizează şi sistemul politic şi social din Samoa, se regăseşte şi în Tahiti. Titlul purtat de şef îl asociază pe acesta unui *marae*, receptacul al zeilor care simbolizează puterea (*mana*) pe pămînt. Structura socială este formată din şeful care deţine cel mai înalt rang în cadrul grupului familial, din *marae* şi din pămîntul la care dă acces acest titlu. Organizarea societăţii tahitiene porneşte de la segmente familiale foarte reduse, ajungînd pînă la unităţi politice şi confederaţii de unităţi foarte întinse, *kin-congregations* stabilite pe pămînturile reunite în jurul unui *marae* (Oliver, 1974). Sistemul este suficient de flexibil pentru a neutraliza *ari'i* incompetenţi, în beneficiul celor mai puţin titraţi, dar mai capabili. În aceste societăţi, trecerea la modernitate s-a realizat în general printr-o profundă aculturaţie, însoţită de o importantă scădere demografică, frînată, apoi compensată, printr-o mişcare repetitivă. Acest fenomen de adaptare s-a manifestat în cele mai multe domenii, fiind subliniat de etnologia contemporană (reinterpretarea vechilor instituţii, formarea unei noi tradiţii, sincretism religios) care explorează neînţelegerile (Sahlins, 1981) ce se nasc în raporturile dintre aceste societăţi şi europeni din imaginile deformate pe care şi le transmit unii altora. Şefii tahitieni şi hawaieni se vor fi aşteptat la un protectorat britanic, conceput după termenii politicii tradiţionale autohtone, dar au primit în schimb colonialismul francez, respectiv capitalismul american.

J. GARANGER şi C. ROBINEAU

• BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians, Prehistory of an Island People*, Londra, Thames & Hudson. – BUCK P., 1938, *Vikings of the Sunrise*, Stokes, New York (trad. fr. *Les migrations des Polynésiens. Les Vikings du Soleil levant*, Payot, Paris, 1952). – *Encyclopédie de la Polynésie*, Gleizal – Multipress, Papeete – Tahiti, 1986, t. IV coordonat de J. Garanger, *À la recherche des anciens Polynésiens*; 1987, t. V coordonat de A. Lavondes, *La vie quotidienne des Polynésiens d'autrefois*. – FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, George Allen & Unwin, Londra; 1929, *Primitive Economies of the New Zealand Maori*, R.E. Owen, Wellington. – OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, 3 vol., University Press of Hawaii, Honolulu – OTTINO P., 1972, *Rangiroa. Parenté étendue résidence et terres dans un atoll polynésien*, Cujas, Paris. – SAHLINS M., 1958,

Social Stratification in Polynesia, University of Washington Press, Seattle. 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

POLITEISM

Istoria reflecţiei asupra politeismului a evidenţiat dificultatea resimţită de gîndirea occidentală de a concepe, în ciuda exemplului grecesc, pluralitatea zeilor. Certitudinea etnocentrică după care adevărata dreptate, ca şi adevărata credinţă, o deţine doar un Dumnezeu unic a menţinut multă vreme studiul politeismului într-un dublu impas: pe de o parte conceperea lui, exclusiv prin referire la monoteism, ca fiind inversul acestuia şi căutarea explicaţiei politeismului în pretinsele lui origini istorice, pe de altă parte. Cercetările asupra politeismului au devenit fructuoase din ziua în care s-a constatat că acele culturi ce-l declinau pe Dumnezeu la plural ofereau analizei un obiect perfect identificabil: panteonul, ansamblul organizat al zeilor. S-a pus atunci sub semnul întrebării logica gîndirii subiacente unei astfel de organizări, singura problematică pertinentă cu adevărat.

G. Dumézil (1966) a făcut operă de pionierat în acest domeniu. Studiind felul în care atributele diferiţilor zei se repartizează, în cadrul panteonului „marilor" religii clasice, conform structurii trifuncţionale caracteristice ideologiei indo-europene, el a stabilit că fiecare zeu se defineşte *în raport* cu un alt zeu în funcţie de modul lui de intervenţie, indiferent de domeniul activităţilor terestre în care îşi exercită competenţa. Relaţiile astfel întreţinute prin puterile divine articulează celelalte categorii majore ale fiecărei culturi în care aceste puteri au prins formă.

M. Detienne şi Jean-Paul Vernant (1974) au demonstrat validitatea acestei orientări de metodă pentru vechea lume greacă, confruntînd, spre exemplu, activitatea lui Poseidon cu cea a Atenei în domeniile comune celor două divinităţi. Dacă îi întîlnim pe amîndoi în acelaşi timp în relaţie cu calul, *hippios* şi *hippia*, identitatea fiecăruia rezidă de fapt în distanţa diferenţială stabilită între ei. Unul, Poseidon, îşi asumă atitudinea războinică şi neliniştitoare a acestui animal imprevizibil, gata să o ia oricînd la goană, stîrnit sau strunit de zeu după bunul său plac; cealaltă, Atena, încarnează stăpînirea animalului prin mijloacele tehnice ale artei hipice, de la zăbală la şaretă. Inteligenţei practice şi abile ale acesteia din urmă i se opune deci suveranitatea francă şi aprigă ce constituie apanajul celui dintîi. Astfel nici un zeu grec nu poate să se teamă de izolare. La fel ca în lumea umană, devoţiunea exclusivă faţă de o putere divină antrenează în mod necesar impietatea faţă de o putere concurentă. Euripide a pus în scenă această situaţie în *Hipolit*, unde eroul moare pentru că nu cunoştea legătura dintre Artemis, patroana efebilor, şi Afrodita, garantă a apropierii erotice între cele două sexe şi, prin aceasta, a intrării în maturitate. Panteonul îmbracă deci aspectul unei formaţiuni „de cristal", în interiorul căreia fiecare putere apare ca ansamblu al raporturilor pe care le întreţine cu celelalte. După logica gîndirii politeiste, nu ar exista decît mini-panteonuri, fiecare zeu, luat în parte, nu ar fi decît o parte din el însuşi.

Totuşi, această orientare de metodă privilegiază analiza unui anumit tip de configuraţie în care elementele sînt reperabile sub forma zeilor. Politeismul se confundă cu o epură „panteonică" în cadrul culturilor în care textele fondatoare, epice sau teogonice, sau tradiţiile mitologice individualizează entităţile divine. Or, în Grecia antică, spre exemplu, există o multitudine de fiinţe fără notorietate mitologică, ba chiar sortite anonimatului ritualurilor ofrandei. O entitate ca Gea (Pămîntul), al cărei rol este determinant în reprezentarea grecească a socialului (Durand, 1986), nu este singularizată printr-un mod specific de intervenţie. La fel, locul eminent al lui Dionysos scapă îngrădirii ierarhice a titulaturilor oficiale (Detienne, 1988).

Vestul african oferă, prin societăţile din Benin sau prin cultura yoruba (Nigeria), exemple foarte elaborate de construcţie panteonică. Totuşi, Africa neagră oferă spre analiză sisteme de relaţii de natură foarte diferită, susceptibile să regrupeze la scara unui singur sat mai bine de o sută de locuri de cult sau altare de sacrificiu, ca cele ale

populației bobo din Burkina Fasso. De la creatorul și stăpînul suprem pînă la „spiritele” și „geniile” supuse entităților superioare, fiecare putere, integrată într-o clasificare ierarhică ce include opt categorii, are un altar permițînd oamenilor să intre în contact cu ea. Detaliul concret al ritualului pune în relație, prin intermediul unui „cod” sacrificial unificat, un mare număr de valori simbolice care formează un ansamblu de o extremă coerență și în care se încarnează, prin legăturile pe care le întrețin unele cu altele, categoriile specifice acestei culturi. Sistemul astfel rezultat, aplicat cu suplețe în practica de zi cu zi a riturilor, permite definirea diferențială a entităților „spirituale”, imposibil de deosebit izolat în altă parte, mergînd de la *wuro*, întemeietorul originilor, pînă la entități difuze ivite din hățișuri (*soxo*) și din ape (*zo*). Această totalitate simbolică vine în sprijinul regulilor ce tind să stabilească o incompatibilitate logică între unitatea și pluralitatea ființelor superioare, dar fără edificarea unui ansamblu panteonic cu funcție ordonatoare. Acestora li se adaugă elaborările complexe legate de instituția măștilor. Numărul acestor puteri este nesfîrșit, fixat în taxonomii repetitive. Fiecare om, la populația bobo (dar și la yoruba), este abilitat să-și construiască propria putere, sub forma unui obiect fetiș, creat uneori din tot felul de bucăți pe baza rezervei de elemente furnizate de categoriile culturii. Practica sacrificială va da viață acestei noi entități, integrînd-o în ansamblurile preexistente. Astfel elaborat, politeismul apare ca infinit deschis asupra lui însuși, remaniat perpetuu din interior.

Politeismul oferă reflecției un imens domeniu în care s-ar cuveni, poate, să fie incluse și construcțiile elaborate prin referire la unicitatea divinului. Rămîne doar să se găsească metoda ; dar ea va trebui să respecte această idee, adevărat fundament al studiilor asupra politeismului, după care esențialul constă în dezvăluirea pozițiilor de semnificare în interiorul fiecărui ansamblu de puteri, ansamblu perceput în dimensiunea sa evolutivă.

J.-L. DURAND

● AUGÉ M., 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris. – BONNE J.-C., SCHMITT J.-C. (ed.), 1988, *Le polythéisme des images chrétiennes médiévales*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – DETIENNE M., 1986, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris. – DETIENNE M., VERNANT J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, Paris. – DUMÉZIL G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris. – DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, La Découverte, École Française de Rome, Paris. – LE MOAL G., 1980, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Éditions de l'ORSTOM, Paris. – SCHMIDT F. (ed.), 1988, *L'impensable polythéisme*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – VERGER P., 1982, *Orisha*, A.M. Métaillé, Paris.

POLITIC (SISTEM ~)

Noțiunea de „sistem politic” a fost introdusă în antropologie de autori britanici. O dată cu publicarea lucrării *African Political Systems* (1940), antropologii școlii funcționaliste engleze, influențați de sociologia politică a lui Max Weber, au început să descrie și să analizeze fenomenele politice din cadrul societăților „primitive”, „arhaice”, „tradiționale” sau „tribale” din perspectiva „funcțiilor”, „proceselor” și „reprezentărilor”, societatea fiind considerată o totalitate. Conceptul de „sistem” a fost preluat din fiziologie, organismul, sistem biologic, fiind conceput ca o totalitate homeostatică. Conform acestui punct de vedere, sistemul e caracterizat de structura sa și mai puțin de funcționarea sa. Sistemul politic ar fi deci un subsistem relativ autonom al sistemului social în întregul lui, alături de alte subsisteme : economic, religios sau parental. Această conceptualizare a sistemului politic a pătruns și în sociologie (T. Parsons) și în științele politice (D. Easton). La rîndul lor, științele politice au influențat antropologia. Analiza comparativă a sistemelor politice la scară mondială și studiul caracteristicilor generale comune acestor sisteme au devenit obiect al cercetării antropologice (S.N. Eisenstadt).

Sistemul politic a fost conceput ca o componentă a sistemului social, grație căreia sistemul social în totalitatea sa poate funcționa în situații de echilibru intern și extern.

Preocuparea pentru menţinerea unităţii grupului, în cazul unor eventuale ameninţări externe, face din sistemul politic o instanţă ce controlează folosirea forţei.

În *African Political Systems*, M. Fortes şi E.E. Evans-Pritchard disting în principal două mari tipuri de sisteme politice: sistemele nestatale şi cele statale. În societăţile cu sistem nestatal, echilibrul intern al grupului este asigurat de ajustarea relaţiilor „segmentare" între unităţi sociale bazate pe consangvinitate, grupul în ansamblul său dispunînd doar de slabe mijloace de coerciţie. Societăţile statale asociază organizarea segmentară şi cea teritorială; în plus, ele cunosc în general, dincolo de divizarea în grupuri de consangvinitate, o anumită diferenţiere socială. Statele africane studiate de antropologii britanici au fost calificate drept „primitive", „tradiţionale" sau „tribale", date fiind diferenţele considerabile dintre acestea şi statele europene moderne: în vreme ce acestea din urmă deţin monopolul în folosirea forţei, statele „arhaice" (*early states*) sînt caracterizate mai ales de căutarea consensului.

Studiul sistemelor nestatale sau „acefale" s-a dezvoltat o dată cu lucrări deja clasice ca aceea a lui Evans-Pritchard (1940) asupra populaţiei nilotice nuer (Sudan) sau a lui Fortes (1945, 1949) asupra populaţiei tallensi (în nordul Ghanei). Societatea nuer reuneşte unsprezece triburi, fiecare corespunzînd unei organizări ierarhice de unităţi segmentare, articulată pe o organizare în clanuri şi pe grupe de vîrstă. La diferitele niveluri la care pot fi percepute autonom, segmentele sînt supuse unor mişcări de fuziune sau de fisiune, fondate în principal pe exigenţa răzbunării de sînge. Rezolvarea conflictelor poate fi pacifistă sau poate face apel la violenţă, în funcţie de nivelul segmentar avut în vedere; într-un conflict poate interveni un mediator: este vorba de „şeful cu piele de leopard", a cărui funcţie nu ţine însă nici pe departe de autoritatea politică. Această viziune a sistemului nuer a fost criticată pentru lipsa ei de dinamism şi pentru confuzia pe care o întreţine între modelul ideologic de funcţionare şi funcţionarea reală a instituţiilor socio-politice (Holy, 1979). Analiza întreprinsă de Fortes asupra sistemului tallensi a fost criticată dintr-un alt punct de vedere. Fortes consideră că triburile tallensi formează o societete autonomă, în timp ce noi le vedem azi ca pe un element al populaţiei autohtone a regatului din nordul Ghanei, a cărui dinastie regală şi ai cărui şefi – mamprusi – se trag dintr-un grup de cuceritori străini.

Generalizînd, împărţirea în două mari tipuri de sisteme politice a fost criticată ca fiind reducţionistă, mecanicistă şi străină de orice perspectivă istorică. Astfel, E.R. Leach (1954) a arătat că sistemul politic al kaşinilor din Birmania putea oscila de la sine între două formulări, una egalitară, cealaltă ierarhică. A. Southall (1956) a propus denumirea de „stat segmentar" pentru tipul de sistem politic ce asociază caracteristici referitoare atît la sisteme acefale, cît şi la sisteme centralizate. În plus, s-a dovedit că sistemele segmentare îmbracă forme mult mai variate decît se credea (Middleton, Tait, 1958); ca urmare, au fost aduse în discuţie subsistemele: comunităţile săteşti, pe de o parte, şi categoriile de vîrstă, pe de altă parte. M.G.M. Smith a sugerat deplasarea punctului de aplicare a analizei sistemului politic spre „guvern", considerat ca instanţă pentru rezolvarea conflictelor şi pentru luarea în considerare a intereselor constitutive ale societăţii. I. Schapera (1956) a propus utilizarea conceptului de „comunitate politică" pentru desemnarea unităţii locale de bază, punct de articulare între grupele de rudenie şi grupele de vîrstă. L. Mair (1962) a subliniat importanţa acestor grupe de vîrstă, a căror etajare se suprapune celei a grupelor de rudenie, astfel încît acestea constituie un veritabil liant politic al societăţii. Cea mai mare parte a autorilor împărtăşesc ideea conform căreia ritualurile şi consangvinitatea formează un fel de matrice socială, punct de plecare pentru diferenţierea politicului în societăţile arhaice; unii au considerat însă că rolul activităţii rituale legate de acţiunea politică a fost uneori supraestimat de către antropologi, care nu voiau să conceapă sectorul politic ca pe un domeniu autonom în cadrul socialului în general şi deci distinct de cel religios. În timp ce primele analize încercau să împingă sistemul politic spre faptele de structură, pînă la a distinge în unele cazuri între „sisteme" şi „structuri" politice, în zilele noastre

accentul se pune pe practica politică. F. Barth (1959), care a studiat populaţia swat pathan din Pakistan, a descris sistemul politic al acestei societăţi din perspectiva dinamismului pragmatic, pe baza stabilirii şi ruperii alianţelor, a alegerilor şi respingerilor, a contractelor şi a tranzacţiilor.

Rigiditatea vechilor distincţii între tipurile de sisteme politice n-a fost influenţată de introducerea noilor noţiuni precum cea de *early state* (Claessen, Skalnik, 1978). În zilele noastre constatăm caracterul inoperant al tipologiilor. Mult mai interesant se dovedeşte studiul aprofundat al proceselor politice în societăţile arhaice. Lucrările recente asupra regalităţii în Africa (Adler, 1982; Heusch, 1972; Izard, 1985; Muller, 1980) au arătat că sacralitatea puterii este legată de deţinerea monopolului asupra forţei. Formarea statului ar putea fi asociată cu constituirea acestui monopol (mai ales în războiele de cucerire: vezi Bazin, Terray, 1982), dar nu putem considera existenţa pe termen lung a sistemelor politice ale puterilor centralizate, fără a lua în calcul producerea ideologiilor ce legitimează sistemele sociale inegalitare. Rolul ritualurilor, al simbolurilor de putere, al religiilor statului este crucial. Acceptarea dominării pare să joace un rol mai important în menţinerea statului decît punerea în practică a diferitelor forme de coerciţie (Clastres, 1974; Godelier, 1984). Sacralizarea suveranului, a cărui origine dinastică poate trimite la o faptă de arme, permite punerea în practică a procesului de unificare a diferitelor componente ale societăţii, ce ţin de o administraţie centrală: regele este un simbol al unităţii.

Pe lîngă profunzimea descrierilor şi diversitatea analizelor, problema care se pune în antropologia politică este cea a „naturii" politicului. Poate fi acesta redus la o realitate instrumentală, sau ţine de o instaurare simbolică specifică socialului, ce ar atinge deplina autonomie prin separarea de stat? Antropologia de azi adoptă în general cea de a doua ipoteză.

P. SKALNIK

● ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moudang du Tchad*, Payot, Paris. – BARTH F., 1959, *Political Leadership among Swat Pathans*, Athlone Press, Londra. – BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignage et guerres d'États en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris. – CLAESSEN H.J.M. şi SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State*, Mouton, Haga – Paris – New York. – CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press, Londra. – FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra; 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra. – FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris. – DE HEUSCH L., 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Gallimard, Paris. – HOLY L., 1979, „Nuer Politics" în L. Holy (ed.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, The Queen's University Press, Belfast. – IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, François Maspero, Paris, 1972). – MAIR L., 1962, *Primitive Government. A Study of Tradition Political Systems in Eastern Africa*, Penguin Books, Harmondsworth. – MIDDLETON J., TAIT D., 1958, *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – MULLER J.-C., 1980, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria*, Serge Fleury, Quebec. – POTHOLM C.P., 1970, *Four African Political Systems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – SCHAPERA I., 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londra, Watts. – SOUTHALL A., 1956, *Alur Society. A Study in Processes and Types of Domination*, Heffer, Cambridge.

POLITICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Dacă prin antropologie politică înţelegem ştiinţa comparativă a modalităţilor de organizare politică, atunci data apariţiei sale este greu de stabilit. De la Aristotel la Montesquieu, compararea şi clasificarea formelor de guvernămînt au alimentat o vastă literatură. Acest discurs despre omul definit ca „animal politic" a pus bazele filosofiei politice ca ştiinţă politică modernă. Acesta e terenul pe care s-a dezvoltat la rîndul ei antropologia politică, sintagma desemnînd însă în ziua de azi un domeniu de cercetare specific care a apărut din investigaţiile etnografice realizate de-a lungul acestui secol.

Extinderea cunoaşterii noastre despre societăţile îndepărtate nu a dus imediat la o mai bună înţelegere a fenomenului politic. Primele descoperiri ale antropologilor au pus în evidenţă caracteristici pînă în acel moment puţin cunoscute ale organizării sociale aşa-zis primitive. La capătul unei anchete întreprinse în cadrul a numeroase societăţi, L.H. Morgan (1877) a demonstrat faptul că legăturile parentale constituie în cazul lor adevărata armătură a socialului. Distincţia pe care el o propune, între societăţile gentilice şi societăţile statale, caracteristică unui punct de vedere evoluţionist, a influenţat foarte mult evoluţiile ulterioare ale antropologiei. Ea a avut ca efect pozitiv faptul că i-a determinat pe cercetători să-şi multiplice anchetele privitoare la formele parentale, însă acestea se mărgineau să repereze în cadrul societăţilor studiate ceea ce ar fi putut apărea ca schiţă sau germen al structurilor politice în înţelesul modern al cuvîntului. Expresia de „societate nestatală" rezumă destul de bine această problematică ce a prevalat pînă în anii '30. Problema originii statului mobiliza spiritele; interesul era stîrnit mai ales de reconstituirea verigilor lipsă dintre absenţa politicului (societăţile „primitive") şi politicul în exces (statul birocratic contemporan).

Această problematică va fi repusă în discuţie de lucrările lui R.H. Lowie (1927), apoi de cercetările de africanistică ale antropologilor britanici. Analizînd organizarea socială a nuerilor din Sudan, E.E. Evans-Pritchard (1940) a arătat că, în absenţa oricărei forme instituţionalizate de guvernămînt, relaţiile dintre grupurile teritoriale se supun principiului opoziţiei complementare: în caz de conflict, segmentele izolate fuzionează pentru a constitui o unitate mai vastă, de o extensiune echivalentă celei a grupării adverse. Viaţa politică e marcată de o alternanţă de alianţe şi confruntări, de scindări şi fuziuni.

Graţie acestui dispozitiv, se păstrează unitatea societăţii globale, se menţine echivalenţa dintre grupuri, şi asta fără o instanţă ierarhic superioară înzestrată cu putere de coerciţie. „Anarhia ordonată" a nuerilor nu este un caz izolat; caracteristici analoage sînt prezente şi în alte societăţi. Într-o lucrare consacrată sistemelor politice africane, Evans-Pritchard şi M. Fortes (1940) au realizat un tablou comparativ al formelor de organizare politică, tablou în care, alături de societăţile statale, ei introduc categoria societăţilor segmentare, în care includ grupurile a căror reglare nu este asigurată de o organizare administrativă, juridică şi militară, ci de ansamblul relaţiilor dintre segmentele definite prin localitate şi filiaţie.

Această încercare tipologică marchează de fapt adevărata naştere a antropologiei politice. De acum înainte, lucrările consacrate politicului din societăţile aşa-zis acefale se vor multiplica. Treptat, se impune un nou punct de vedere care vizează depăşirea aparenţelor instituţionale, pentru a scoate în evidenţă politicul, conceput acum ca un subsistem al unui sistem social global, la fel ca relaţiile parentale sau religia. În cadrul concepţiei structural-funcţionale ce prevala la Evans-Pritchard şi la majoritatea antropologilor britanici, politicul este ceea ce asigură indispensabila unitate a structurii sociale. Dacă această funcţie integratoare a politicului e manifestă în societăţile statale, în care aparatul administrativ garantează coeziunea şi ordinea, aceasta nu înseamnă că ea ar fi mai puţin prezentă în organizările segmentare, în care echilibrul e menţinut graţie relaţiilor de opoziţie complementare.

Această abordare a politicului a suscitat diverse critici. În primul rînd, înmulţirea cercetărilor de teren a condus la nuanţarea distincţiei clasice între societăţi segmentare

şi state. S-a subliniat mai ales faptul că sistemul genealogic ocupa un loc fundamental în cadrul statelor tradiţionale, iar acestea din urmă combinau uneori centralizarea puterii cu relaţiile de opoziţie dintre unităţile genealogice. Alte critici au vizat concepţia structural-funcţională a politicului, concepţie ce pretinde izolarea unui subsistem politic şi privilegiază echilibrul şi coeziunea, în detrimentul tensiunilor şi al raporturilor de forţe. Studiind populaţia kaşin din Birmania, E.R. Leach (1954) a evidenţiat caracterul dinamic al procesului politic din cadrul acestei societăţi care oscilează neîncetat între un model democratic şi un model ierarhic.

Un alt antropolog britanic, M. Gluckman (1963), a încercat să determine rolul conflictelor în funcţionarea unor state africane. Rebeliunea apare aici ca un element inerent sistemului; ea oferă unei societăţi mijlocul de a surmonta tensiunile, aducîndu-le la viaţă în forme repetitive, adesea ritualizate. Fără a pune la îndoială concepţia funcţionalistă a societăţii ca totalitate ce-şi reproduce în mod circular echilibrul, Gluckman nu se fereşte să vină cu ideea că acest echilibru e instabil. Antropologia politică, aşa cum o concep Gluckman şi discipolii săi de la şcoala din Manchester, are sarcina de a sonda această instabilitate.

Din această perspectivă, politicul va fi conceput de acum înainte ca *proces;* interesul antropologilor se îndreaptă mai degrabă spre acţiune decît spre structuri. M. Schwartz, V. Turner şi A. Tuden conferă precizie acestei idei, dînd antropologiei politice următoarea definiţie: „studiul proceselor implicate în alegerea şi realizarea obiectivelor publice şi folosirea diferenţiată a puterii de către membrii unui grup, membri interesaţi de aceste obiective" (1966:7). Teoreticienii acţiunii politice studiază interacţiunea indivizilor şi/sau a grupurilor în raporturile de putere. Unii antropologi tratează politicul ca pe o formă elaborată de joc, în care se aplică două tipuri de reguli: regulile normative, reguli de joc acceptate oficial de adversari, şi regulile pragmatice, care pun în practică strategiile concurente.

Aceste analize scot în evidenţă noţiunea de „decizie" (*decision-making process*). Dispunînd de un ansamblu dat de resurse, fiecare jucător trebuie, pentru a obţine rezultate satisfăcătoare, să ia decizii compatibile atît cu mijloacele ce-i stau la îndemînă, cît şi cu regulile în vigoare. El trebuie să realizeze simultan maximizarea cîştigurilor şi minimizarea costurilor. Recursul la teoria jocului, şi chiar la cibernetică, dovedeşte o preocupare comună a antropologilor, datînd din anii '60: a gîndi politicul dintr-o perspectivă dinamică, utilizînd – uneori într-o manieră aproximativă – instrumente conceptuale preluate de la alte ştiinţe. Mişcarea de decolonizare din lumea a treia i-a condus totodată pe cercetători la repunerea în discuţie a viziunii oarecum etnocentriste a unei împărţiri în două a societăţilor: societăţi fără istorie şi o lume modernă cunoscătoare unică a istoricităţii. Pentru G. Balandier (1967), în orice societate politicul poartă marca istoriei: el este locul privilegiat al tensiunilor şi contradicţiilor din cadrul unei formaţiuni sociale.

În aceeaşi epocă, renaşterea marxismului a contribuit la reactualizarea problemelor ce ţin de originea statului şi de tranziţia de la o societate fără clase la societatea divizată în clase. Antropologii marxişti se diferenţiază de teoreticienii acţiunii sub două aspecte: pe de o parte, ei reînscriu procesul politic în contextul său social şi istoric: puterea nu poate fi concepută în afara totalităţii structurate a constrîngerilor socio-economice; pe de altă parte, viziunea dinamistă a puterilor, concepute ca un rezumat al conflictelor şi strategiilor concurente, le părea insuficientă. Politicul este ansamblul de metode prin care un grup îşi impune hegemonia într-o societate dată. Demersului acţionalist i se substituie o abordare avînd ca obiect mecanismele de dominare (Meillassoux, 1977).

Dezbaterea legată de legitimitatea transferului modelului marxist al lumii capitaliste asupra unui tip de societate diferit a ocultat oarecum problema structurilor de putere. Se pare că politicul era considerat doar în calitatea lui de expresie a unei dominări, ale cărei rădăcini trebuiau căutate în procesul de producţie. Concepţie legată, în fond, de definirea „suprastructurală" a politicului, concepţie dragă lui Marx şi discipolilor săi. Putem observa că problematica dominării nu a favorizat aproape deloc dezvoltarea

analizelor specifice ale procesului politic. Antropologii care acordă mare atenție antagonismelor sociale tind mai degrabă să se ocupe de condițiile socio-economice ale exercitării puterii decît să analizeze impactul pe care ierarhiile și mecanismele politice îl au asupra funcționării globale a grupurilor.

Dintr-o perspectivă diferită, antropologii au încercat să rezove problema locului acordat politicului în societățile în care noțiunea de „putere” nu este, ca în societățile noastre, asociată celor de „autoritate” și „coerciție”. Exemplul instituției „șefiei” din America de Sud este revelator. Așa cum a arătat Lévi-Strauss în legătură cu populația nambikwara din Brazilia (1944), „puterea” „șefiei” se întemeiază pe consimțămînt. Ni se părea că în aceste societăți amazoniene, grupul, recunoscînd totuși rolul eminent al unui individ în organizarea unor anumite activități colective, încearcă să se ferească de implicațiile exercițiului puterii.

Constatarea menționată l-a condus pe P. Clastres (1974) la interpretarea acestei atitudini din unele societăți indiene ca pe manifestarea unei veritabile rezistențe practice și filosofice la violența coercitivă în care, după opinia lui, rezidă însăși esența puterii. Izolat, adoptînd un „limbaj dur ce nu așteaptă răspuns”, „șeful” e constrîns să rămînă la periferia schimburilor interumane. Teza lui Clastres, rezumată într-o formulă „societatea împotriva statului” –, pune în lumină incompatibilitatea acestor două tipuri ideale: societățile primitive și statul centralizat. Dezbaterile filosofice alimentate de această teză aproape că au eclipsat analizele referitoare la natura puterii și, mai presus, la contraserviciile pe care societățile insuficient stratificate le impun puterii. „Consimțămîntul”, pentru a relua o expresie utilizată de Lévi-Strauss și, mai recent, într-un alt context, de M. Godelier (1984), nu implică oare faptul că societatea exercită un veritabil control asupra celui care întrupează puterea?

Cercetări recente, avînd ca obiect societăți africane în care politicul comportă o dimensiune instituțională mai accentuată, ilustrează felul în care aceste societăți nu contenesc să-i reamintească puterii precaritatea ei esențială. Într-o lucrare celebră și controversată, J.G. Frazer (1890) a descris unele din aceste „monarhii divine” ce se întemeiază pe relația privilegiată pe care o întreține suveranul cu forțele supranaturale și divine. Frazer arăta mai ales că una din caracteristicile acestor monarhii este uciderea rituală a suveranilor la primul semn de neputință fizică. Cercetările lui A. Adler (1982) la moundangii din Ciad și cele ale lui J.-C. Muller (1980) la triburile rukuba din Nigeria au demonstrat că regicidul ritual se înscrie în însăși logica relațiilor ce-l leagă pe suveran de ceilalți membri ai societății. Fiecare domnie descrie un veritabil ciclu, la sfîrșitul căruia se operează o reașezare a lumii. Prin uciderea regelui, societatea își asumă inevitabilul: discontinuitatea ciclurilor. Producînd ea însăși ruptura, societatea își rezervă metodele de a controla esențialul acestui proces.

În acest univers, în care nu există o separație strictă între politic și religios, puterea nu putea să se identifice numai cu instituția politicului. Ea nu este decît *una* dintre puteri, fiind nevoie să fie redefinită în cadrul totalității concepțiilor relative la persoană și societate. M. Augé (1977) numește „ideo-logică” această configurație a puterii și a puterilor ce organizează simultan raporturile de forță și raporturile de sens. Confruntați cu evenimente precum boala sau moartea, individul și societatea încearcă să le prevină sau, cel puțin, să și le asume, recurgînd la această teorie implicită și totalizantă a puterilor, prin practici foarte diferite precum vrăjitoria sau ritualurile de încoronare. Antropologul e mai puțin preocupat de identificarea formelor de organizare politică, cît de meditația asupra eficacității practice și simbolice a puterilor. Antropologie a reprezentărilor, antropologie politică: granițele par să fie abolite.

Descrierea fenomenelor de putere din culturile neoccidentale ne obligă, ca o consecință indirectă, să reflectăm asupra statutului politicului din societățile noastre. Studiul lui L. Dumont (1966) consacrat sistemului indian al castelor este, din acest punct de vedere, exemplar. Reluînd distincția weberiană dintre putere și statut, acest autor demonstrează faptul că, în opoziție cu cultura noastră în care primează referința la putere, în India, principiul ierarhic este cel care organizează societatea ca tot.

determinînd aria efectivă a puterii regale. Opunînd cele două tipuri ideologice încarnate de *homo hierarhicus* și *homo aequalis*, Dumont invită antropologia să studieze, dintr-o perspectivă comparatistă mai riguroasă, eterogenitatea culturilor politice. Oricît de ambițios ar putea părea acest proiect, dezvoltările recente ale etnologiei societăților europene ne permit să ne imaginăm o abordare comparatistă a unor fenomene precum organizarea teritoriilor politice, rețelele și ritualurile legate de putere. Acest du-te-vino între societățile îndepărtate și cele moderne poate îmbunătăți substanțial cunoașterea fenomenului politic din societățile moderne.

Marc ABELES

● ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi*, Payot, Paris. – „L'anthropologie politique aujourd'hui", 1988, în *Revue française de sciences politiques*, 38 (5). – AUGÉ M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris. – BALANDIER G., 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. – CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris. – DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968). – EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). – FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough. Studies on Magic and Religion*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). – GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Societies*, Cohen & West, Londra. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies et sociétés*, Fayard, Paris. – LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma : A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, François Maspero, Paris, 1972). – LÉVI-STRAUSS C., 1944, „The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", în *Transactions of the New York Academy of Science*, 7 : 16-32. – LOWIE R.H. (1927) 1962, *The Origin of the State*, Russel & Russel, New York. – MEILLASSOUX C., 1977, *Terrains et théories*, Anthropos, Paris. – MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – MULLER J.-C., 1980, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria*, Serge Fleury, Quebec. – SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A., 1966, *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.

POPULAȚIE

1. Populare

Cuvîntul „populare" trimite la „a popula" (a se stabili, a se instala) și „a locui" (a ocupa). În primul caz, un fenomen dinamic ; în cel de-al doilea, unul static. În prima accepție, cuvîntul face referire la felul în care un teritoriu e populat (lent sau rapid) și la exploatarea resurselor lui. Acestui prim sens i se alătură expresiile și cuvintele : val și interval (de populare), front (pionier), deplasare, colonizare, oekumena (M. Sorre, 1943). A doua accepție exprimă starea momentană a repartiției populației într-un spațiu de referință, modalitatea în care societățile ocupă și marchează oekumena. Se spune despre populare că este continuă, discontinuă, grupată, dispersată, urbană, rurală. Se vorbește de asemenea de contrast sau dezechilibru (de populare) sau de pondere (a populației). Trebuie remarcat faptul că termenul „populare" („populație") e adesea utilizat ca atribut (implantare de populație, formă de populare) sau este urmat de un calificativ (populație stabilă).

Cuvîntul „populare" sugerează o stare transformabilă și nu are sens decît prin raportare la spațiu și la natura teritoriilor locuite. Termenul acoperă totalitatea proceselor demografice, naturale (natalitate, fecunditate, mortalitate) și migratorii (emigrație, imigrație) ce fac ca un teritoriu dat să fie ocupat în forme susceptibile de a fi modificate.

Trebuie să apelăm la istorie pentru a explica opțiunile (hazard sau necesitate) pe care, într-o anumită perioadă, a trebuit să le facă o populație sau alta (Braudel, 1986). Unele tipuri de populare semnifică, de exemplu, faptul că o populație a putut fi obligată

să se grupeze din motive de securitate (refugiul populațiilor bandiagara sau hombori, Mali) sau, mai recent, pentru a se conforma unor obligații administrative (bantustanele din Africa de Sud, taberele canacilor din Noua Caledonie, rezervațiile indiene din America de Nord). În mod contrar, o populare discontinuă, cu densitate scăzută, poate traduce împrăștierea în fața unui agresor sau dificultatea de a se menține în unitate (populație mobilă), dificultate datorată factorilor naturali (raritatea resurselor de apă, endemie).

Încercări de dată recentă vizează modificarea repartiției populației, fie pe scară mare (transmigrația indoneziană, popularea Amazoniei și a *cerrados*-urilor braziliene), fie avînd o mai mică amploare (colonizarea agricolă a părții centrale a statului Togo, amenajarea văilor ocupate de populația volta în Burkina Fasso). Aceste fenomene au provocat efecte diverse. Există într-adevăr praguri de populare, dincolo de care un sistem de producție nu-și poate asigura reproducerea. Decizia de a aloca, prin transfer de populație, resurse umane unor regiuni nepopulate sau socotite a fi subpopulate, determinînd migrații interregionale sau impunînd în mod autoritar deplasarea, sub pretextul „dezvoltării" sau din rațiuni politice (Etiopia), nu atinge întotdeauna idealul de populare dorit (noțiunea de *carrying capacity*; Marinov, 1974).

Popularea se măsoară în densitate, aceasta fiind raportul dintre cifra populației care ocupă un anumit spațiu și suprafața acelui spațiu. Exprimată în locuitori pe kilometru pătrat, densitatea permite compararea din punct de vedere cantitativ a ponderii în teritoriu a diferitelor tipuri de populație. În relațiile dintre societăți, teritorii și ecosisteme, ponderea numerică a oamenilor în teritoriu măsoară acțiunea societății asupra mediului. „Fără excepție, ponderea demografică scăzută vorbește despre o simplă prelevare: valorile cele mai mari sînt legate de societățile de defrișori care manipulează ecosistemul și reorientează în folos propriu transformările energetice din natură. Valorile ridicate semnifică o restructurare totală a sistemelor naturale" (sau ignorarea lor totală: societățile industriale) (Sautter, Barrau, Gourou,1979).

Scala densităților nu are, totuși, o aplicare universală. Cifrele nu dobîndesc semnificație decît prin raportare la o situație particulară, cunoașterea acesteia permițînd stabilirea diagnosticelor regionale. Interpretarea provoacă totuși controverse, mai ales seamă atunci cînd ele susțin sau sînt susținute de ideologii sau priorități politice (spațiu vital, expansiune colonială, teorii malthusiene). Așadar, noțiunile de „suprapopulare" și „subpopulare" sînt relative, ca și aceea de „densitate". De exemplu, densitatea populației Olandei, foarte ridicată, nu este neapărat un indiciu de suprapopulare. Sahelul și Australia aborigenă sînt subpopulate? Trebuie pusă în discuție „suprapopularea" Rwandei (Cambrezy, 1984)? Similar, practicile nataliste pot fi explicate prin constatarea unei subpopulări a spațiului național, așa cum se întîmplă în Libia, în Algeria și în unele state ale Africii negre (Retel-Laurentin, 1974). Dimpotrivă, propaganda pentru contracepție e consecința unui diagnostic de suprapopulare (China, India).

Studiul demografic necesită definirea exactă a scalei de observație și a condițiilor locale de viață. Insulele Polineziei pot părea suprapopulate dacă nu se ia în considerare suprafața biotopului marin ce generează esențialul de resurse proteice al populațiilor insulare. De fiecare dată, punctul de vedere al analistului, ideologia de la care se reclamă, ca și credințele religioase sau filosofice pot influența diagnosticul.

B. ANTHEAUME, J.-Y. MARCHAL

● BOSERUP E., 1965, *The Conditions of Agricultural Growth; the Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Évolution agraire et pression démographique*, Flammarion, Paris, 1970). – BRAUDEL F., 1986, *L'identité de la France*; t. II, *Les hommes et les choses*, I parte: „Le nombre et les fluctuations longues", Arthaud – Flammarion, Paris. – CAMBREZY L., 1984, *Le surpeuplement en question. Organisation spatiale et écologie des migrations au Rwanda*, ORSTOM, Paris. – MALTHUS T.R., 1803, *An Essay on the Principle of Population* (trad. fr. *Essai sur le principe de population*, Gontier, Paris, 1963). – MARINOV H., 1974, „Optimum spatial, ressources et environnement",

în *L'Espace géographique*, III (4): 287-293. – PELISSIER P., S. DIARRA, 1978, „Stratégies traditionnelles, prise de décision moderne et aménagement des ressources naturelles en Afrique soudanienne", în *Aménagement des ressources naturelles en Afrique : stratégies traditionnelles et prise de décision moderne*, UNESCO, Paris: 37-57. – RAISON J.-P., 1968, La colonisation agricole des terres neuves intertropicales, în *Études Rurales*, 31: 5-112. – RETEL-LAURENTIN A., 1974, *Infécondité en Afrique noire. Maladies et conséquences sociales*, Masson, Paris. – SAUTTER G., 1966, *De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-peuplement. République du Congo, République gabonaise*, 2 vol., Mouton, Paris – Haga. – SAUTER G., BARRAU J., GOUROU P., 1979, „Populations, civilisations et sociétés humaines", în *Ecosystèmes forestiers tropicaux*, UNESCO, Paris. – SORRE M., 1943, *Les fondements biologiques de la géographie humaine. Essai d'une écologie de l'homme*, Armand Colin, Paris.

8. Migraţii

Dezechilibrele demo-economice din teritoriul naţional şi internaţional al ţărilor lumii a treia, consecinţe ale strategiilor economice coloniale şi postcoloniale ale ţărilor industrializate, favorizează şi întreţin migraţia forţei de muncă dinspre mediul rural către zonele de extracţie a materiilor prime şi către regiunile agricole de rentă, ca şi către zonele urbane unde se concentrează investiţiile publice de ordin economic, şcolar şi sanitar. Acest cadru de dependenţă (Amin, 1974; Singer, 1975) permite înţelegerea următorului fenomen: în 1980, 20 de milioane de lucrători originari din lumea a treia s-au îndreptat, jumătate spre Europa şi Statele Unite, cealaltă jumătate spre Venezuela, Arabia Saudită, Africa de Sud şi ţările de pe coasta de vest a Africii. Cît priveşte migraţiile interne, acestea participă în procent de 40% la dublarea, la 8-12 ani o dată, a populaţiei majorităţii capitalelor lumii a treia, avînd un rol important în fronturile de colonizare agricolă, ca în cazul Amazoniei braziliane şi Indoneziei, fronturi deschise la iniţiativa politicii de dezvoltare duse de organismele internaţionale. Însă proletarizarea ţărănimii nu este totală; într-adevăr, numai cîţiva membri ai grupului domestic de deplasează: femeile cel mai adesea în oraşe, bărbaţii, în zonele agricole sau în străinătate. Aceşti emigranţi asigură reproducerea grupului lor domestic în mediul lui originar (Meillasoux, 1975; Arizpe, 1981). Apoi, ei favorizează inserţia altor membri ai grupului sau ai comunităţii în regiunile de adopţie.

Se constituie astfel filiere sau reţele de migraţie familială, fenomen ce are ca efect intensificarea mobilităţii acestor grupuri. Oricum, noile generaţii de imigranţi se inserează din ce în ce mai greu în mediile de adopţie, tentativele lor de integrare se multiplică pentru fiecare teritoriu şi pentru toate sectoarele de activitate, mai cu seamă pentru sectorul nestructurat. Aceşti imigranţi alcătuiesc o populaţie flotantă, de periferie: a oraşelor, a polilor de dezvoltare şi a fronturilor de colonizare. Deplasările lor nu mai sînt ciclice sau definitive aşa cum erau în trecut; sînt, dimpotrivă, multipolare, de durată şi cu parcurs variabil, reversibile (Pispal, 1986). Absenţa îndelungată a acestor imigranţi implică o transformare a raporturilor sociale cu comunitatea şi grupul domestic originar, necesitînd o redefinire a regulilor din interiorul comunităţii, ca şi a rolurilor din cadrul grupului. În ceea ce-i priveşte pe emigranţi, ei participă din ce în ce mai mult la o singură cultură, cea a absenţei.

A. QUESNEL

• AMIN S., 1974, „Introduction" la S. Amin (ed.), *Mocern Migrations in Western Africa*, Oxford University Press, Londra. – ARIZPE L., 1981, „Relay Migration and the Survival of the Peavant Household" în J. Balan (ed.), *Why People Move*, UNESCO, Paris Press. – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – PISPAL (Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en America Latina), 1986, *Se fue a volver*, Seminar despre migraţiile temporare în America Latină, Colegio de Mexico, Mexico. – SINGER P., 1975, *Población y desarollo*, Mexico, Siglo XXI.

PORTUGALIA. Antropologia portugheză

Dacă luăm cuvîntul „antroplogie" în înţelesul lui cel mai cel mai larg, acela al reflecţiei asupra alterităţii culturale, apariţia antropologiei portugheze datează încă din epoca marilor descoperiri. Printre scrierile cele mai importante ale acelei perioade am putea cita descrierea primelor contacte cu populaţiile amerindiene realizată de Pero Vaz de Caminha (1550), *Călătoriile aventuroase* în Orient ale lui Fernão Mendez Pinto, publicate în 1614, celebra *Suma Orientalis* a lui Tomas Pires, mort în 1524 într-o închisoare chineză, şi *Historia da Etiopia* (1622) a iezuitului Pero Pais, care a trăit douăzeci şi nouă de ani în Etiopia şi a cărui lucrare constituie un model de rigoare istorică.

Cu toate acestea, etnologia, antropologia şi folclorul nu se constituie în domenii de cunoaştere decît în prima parte a secolului al XIX-lea. Influenţaţi, în timpul exilului lor la Londra, de ideile romantice, Alexandro Herculano şi Almeida Garret au fost cei dintîi portughezi care s-au consacrat culegerii formelor populare de literatură. După exemplul lor, au fost numeroşi cei care s-au dedicat cu plăcere studiului tradiţiilor şi folclorului (Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso, Teofilo Braga, Tomas Pires, Leite de Vasconcelos, Manuel Viegas Guerreiro etc.). Unei întregi generaţii de cercetători, originari din Porto, îi revine meritul de a fi elaborat, la sfîrşitul secolului trecut, o metodă de abordare a „culturii populare", metodă aplicabilă artei, literaturii, comportamentelor lingvistice, ca şi istoriei sociale, arheologiei sau antropologiei fizice. Ideea că în cultura populară se regăsesc reminiscenţe ale vechilor stadii religioase asigura, în opinia acestor cercetători, unitatea acestui domeniu de studiu. Lucrarea *Elementos de antropologia* (1881) a lui Oliveira Martin, un veritabil tratat de antropologie de inspiraţie evoluţionistă, sau lucrarea despre ţigani a lui A. Coelho (1892), devenită clasică, dovedesc vitalitatea cercetărilor acelei perioade.

Multe lucrări de valoare, datînd de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, au fost recent salvate de la uitarea la care fuseseră pe nedrept condamnate: cercetarea cu privire la *fado* a lui Pinto de Carvalho, studiul despre obiceiurile rurale din Alentejo realizat de Silva Picão sau lucrarea lui Santos Cruz despre prostituţia din Lisabona. Un alt cercetător de talent, A.A. Rocha Peixoto, a lăsat o valoroasă operă ce cuprinde subiecte foarte diverse (ofrandele votive, tatuajul, habitatul pescarilor, blazonul...); totuşi, principala sa contribuţie este fără îndoială studiul despre „reminiscenţele regimului comunitar în Portugalia" (*Obras*, 1967-1975). Într-adevăr, pentru prima dată era formulată o problematică ce va deveni o temă majoră a cercetărilor etnologice în Portugalia: cea a sistemului comunitar şi a raporturilor lui cu egalitarismul.

Jose Leite de Vasconcelos, unul dintre cei mai tineri membri ai generaţiei din Porto, a exercitat o notabilă influenţă intelectuală chiar dincolo de cercurile etnologice, mai cu seamă datorită celor zece volume ale lucrării *Etnografia Portuguese* (publicate între 1933 şi 1985). Concepută la graniţa dintre veacuri, ea furnizează un soi de inventar al „vieţii populare" din Portugalia. Această operă, continuată după moartea lui Leite de Vasconcelos, a contribuit la modificarea atitudinii portughezilor faţă de propria lor cultură şi tradiţie. Într-adevăr, la originea întreprinderilor etnografice ale cercetătorilor acestei generaţii se află problema identităţii naţionale portugheze. Leite de Vasconcelos e pe deplin explicit în această privinţă atunci cînd defineşte etnografia ca „studiu a ceea ce conferă caracter specific şi coeziune unui popor, şi prin acestea îl distinge de celelalte" (*op. cit.*, t. I, p. 2). Această concepere a etnografiei va domina şi primele cercetări ale lui Jorge Dias.

Preocuparea etnologilor portughezi de a înţelege în primul rînd fenomenul propriei culturi explică fără îndoială întîrzierea apariţiei antropologiei coloniale. Întemeierea, în 1875, a Sociedade de Geografia de Lisboa, a constituit prima tentativă de a spori cunoştinţele despre popoarele colonizate. Într-adevăr, Societatea a încurajat publicarea scrierilor exploratorilor şi a lucrărilor de istorie şi de geografie. Nu e mai puţin adevărat însă că singura monografie etnologică despre o populaţie colonizată de Portugalia

(thonga, sudul Mozambicului) se datorează unui misionar metodist elvețian, H. Junod (1927). De la mijlocul anilor '30 și pînă la începutul anilor '50, singurele publicații oficiale sînt cele de antropologie fizică, realizate de autori precum Mendes Correa și discipolul său Santos Junior.

La mijlocul anilor '50, tentativele de modernizare a sistemului colonial, ca și influența exercitată de antropologia culturală americană asupra unor autori precum J. Dias au modificat situația etnologiei în Portugalia. În primul rînd, se constituie o etnografie „exotică". Ca dovadă, pe lîngă lucrările lui Dias despre populația macondo din Mozambic (1964), ale lui Carlos Esterman despre populațiile din sud-vestul angolez sau ale lui Ruy Cinatti, discipol al lui E.E. Evans-Pritchard, despre Timor, cercetările unei noi generații de etnologi, apărute în anii '60-'70, între care cele mai reprezentative sînt cele ale Mesquitelei Lima despre populația kyaka (yaha, Angola-Zair) și ale lui Rodriguez de Aria despre divinația chokwe (Angola-Zair). În al doilea rînd, conceperea însăși a antropologiei s-a modificat, în sensul că ea va fi de acum înainte definită ca studiu al *diferențelor* sociale și culturale și nu doar ale celor ce țin de identitatea națională.

Imediat după căderea dictaturii, în 1974, are loc o schimbare profundă a contextului instituțional al etnologiei portugheze și a cadrelor sale de referință teoretică și metodologică. Prima monografie publicată în Portugalia, în 1977, înscriindu-se pe deplin în perspectivele antropologiei sociale, este lucrarea lui José Cutileiro, *A Portuguese Rural Society* (ed. engleză, 1971). Monografia e consacrată studierii formelor de stratificare a claselor, de proprietate asupra pămîntului, de patronaj și de exploatare economică în Alentejo, regiune marcată de proletarizarea lucrătorilor agricoli și de tensiuni socio-politice. Autorul critică ideologia care ține de concepția despre comunitatea rurală dezvoltată de Jorge Dias, concepție care, așa cum a arătat Pais de Brito (1980), era în deplin acord cu discursul oficial al regimului Salazar. Două monografii recent publicate cotinuă drumul deschis de Cutileiro: una a unui sat din apropiere de Rio de Onor, studiat de Dias, în care Brian Juan O'Neill destramă mitul egalitar și comunitar, și una realizată de João de Pina-Cabral în două parohii din Minho, în care autorul se străduiește să înfățișeze felul în care țăranii conciliază două sentimente, cel al apartenenței comunitare și cel al unui destin împărtășit, marcat de existența diferențelor tranșante de statutul socio-economic și de experiența exploatării.

Lucrările etnografice ale anilor '80 sînt legate de o temă cu puternice rădăcini în antropologia portugheză: rolul și puterea femeilor în cadrul familiei. Însă vechea dezbatere asupra matriarhatului la țărănimea din nord a lăsat locul unei noi probleme: influența femeilor în procesele de emigrare masculină, rolul pe care îl joacă acestea în creșterea numărului de nașteri nelegitime, locul lor în organizarea domestică în general (B.J. O'Neill, J. de Pina-Cabral, C. Bretell, M. Espirito Santo). Numeroși cercetători străini aflați în anchete de teren în Portugalia (E. Willems, C. Callier-Boisvert, J. Riegelhaupt etc.) s-au îndreptat și ei spre aceste nuclee de interes ale cercetătorilor portughezi.

În fine, trebuie să subliniem importanța metodologică a relațiilor strînse pe care etnologia portugheză le întreține cu istoria socială (Rowland, 1987). Acestea transpar atît din lucrările deja menționate despre structurile familiale, cît și din cercetările făcute în alte domenii, cum ar fi de pildă monografia lui J. de Freitas Branco despre utilajele agricole din Madera, sau lucrarea lui João Fatela consacrată marginalității sociale și violenței din Portugalia anilor '30-'40.

În prezent există trei departamente de antropologie la Lisabona (Universitatea Nouă, Instituto Superior de Ciencias Sociais e Politicas – ISCP –, Instituto Superior de Ciencias do Trabalho e da Empresa – ISCTE), disciplina fiind predată în majoritatea universităților din provincie. Atît Museu e Laboratorio Antropologico din Coimbra, cît și Museu de Etnologia, fondat la Lisabona de Dias, prezintă azi semnele incontestabile ale reînnoirii.

DE PINA-CABRAL

● COELHO A., 1892, *Os Ciganos em Portugal. Com um estudo sobre calão*, Imprensa Nacional, Lisabona. – CUTILEIRO J., 1971, *A Portuguese Rural Society*, Clarendon Press, Oxford. – DIAS A.J., 1964, *Os Macondes de Moçambique. Aspectos Historicos e Economicos*, Junta de Investigaçoes do Ultramar, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Moçambique. Cultura material*, Junta de Investigaçoes do Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual*, Junta de Investigaçoes do Ultramar, Lisabona. 1981 (1953), *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril*, Presença, Lisabona. – JUNOD H., 1927 (1962), *The Life of a South African Tribe*, 2 vol., University Books Inc., New York. – LEITE DE VASCONCELOS J., 1933-1985, *Etnografia Portuguesa*, 9 vol., Imprensa Nacional, Lisabona. – OLIVEIRA MARTIN J.P., 1881, *Elementos de Anthropologia*, Bertrand, Lisabona. – O'NEILL B.J., 1984, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*, D. Quixote, Lisabona. – PAIS DE BRITO J., 1982, „O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal", în *O Fascismo em Portugal. Actas do Cóloquio, Faculdade de Letras, 1980*, Regras do Jogo, Lisabona. – PINA-CABRAL J. de, 1986, *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Clarendon Press, Oxford. – ROCHA PIXOTO A.A., 1967-1975, *Obras*, 3 vol., Cãm Municipal, Povoa de Varzim. – ROWLAND R., 1987, *Anthropologia, Historia e Diferença*, Afrontamento, Porto.

POSESIE

Spre deosebire de majoritatea fenomenelor ce țin de domeniul antropologiei, cultele de posesie au dispărut din cea mai mare parte a societăților occidentale contemporane – cu excepția Italiei meridionale, unde apare în forma deosebit de atipică a tarantulismului (de Martino, 1966) –, în vreme ce în marea majoritate a societăților lumii a treia ele pot fi încă întîlnite. Astfel, percepția obișnuită pe care o au occidentalii asupra fenomenelor de posesie e indirectă și se află în contradicție cu semnificațiile pe care aceste fenomene le presupun de fapt în societățile unde ele sînt curente.

Principiul de bază al posesiei este același peste tot: zei, spirite sau genii (are mai puțină importanță cum le numește etnologul), care constituie adesea un panteon antropomorfic mai mult sau mai puțin structurat, „asediază" corpul unei ființe umane aflate în transă, în general în afara vreunei ceremonii organizate în acest scop. Cel „posedat" „mediumul" (considerat adesea în societatea sa „calul" zeului care îl „călărește" sau „soț" al acestuia), adoptă în acele momente comportamentul presupus al zeului în cauză. Zeii alcătuiesc astfel un soi de repertoriu de roluri, iar posesia semnifică pentru un subiect faptul de a „întrupa", în sens strict, un rol dat, în jurul căruia el improvizează în stare de transă (sau, după expresia saxonă, într-o „stare alterată de conștiență", stare care, în ciuda aspectelor sale spectaculare, este – deși în mod inconștient construită socialmente). Tot timpul cît durează posesia, subiectul nu este el însuși, el „este" zeul, iar dacă se întîmplă ca în timpul transei să vorbească, zeul este cel ce vorbește prin gura lui (ceartă, cheamă, dezvăluie, profețește, conform unor coduri sociale destul de bine definite). Sfîrșitul transei semnifică plecarea zeului; subiectul, căzut într-o stare de prostrație, redevine el însuși, nemaiaducîndu-și aminte nimic.

În jurul acestei scheme, variațiile sînt infinite, fiind foarte dificil să formulăm o tipologie a cultelor de posesie. Acestea „comunică", în fiecare cultură considerată, cu alte sisteme magico-religioase, la rîndul lor în vigoare (cultul strămoșilor, culte „de altar" dedicate zeilor locali sau importați, societăți ale măștilor, sisteme divinatorii, proceduri antivrăjitorești, magie sau șamanism etc.): un cult de posesie nu este de fapt niciodată un sistem suficient construit în jurul posesiei înseși, considerîndu-se că între cultele de posesie din Asia (Vietnam sau Bali, de exemplu) și cultele de posesie africane (*cf.* impozanta bibliografie a lui Zaretski și Shambauh, 1978) comparațiile sînt dificile (sau artificiale), datorită deosebirii de contexte simbolice, religioase și sociale.

Se poate totuși propune următoarea generalizare, măcar în ceea ce privește culturile africane și afro-americane: cultele de posesie practicate în societățile dominate de monoteisme cu pretenție universalistă (creștinism și islam) tind mai degrabă să funcționeze ca sisteme relativ autonome și enclavizate (preferențial în cadrul grupurilor dominate sau marginale în raport cu clerul), în vreme ce, sub regim explicit „politeist"

sau „animist”, posesia e mult mai diluată printre modalitățile multiforme de comunicare cu zeitățile, în cadrul unei rețele de practici rituale în care transa nu este în mod necesar un fenomen central. La prima situație se raportează principalele culte de posesie saheliene din contextul islamizat: *ndoep* la wolofi (Zempléni, 1966), *jine don* la mandingi (Gibbal, 1982), *holley* la songhai-zarma (Rouch, 1960), *bori* la hausa (Monfouga-Nicolas, 1972), *zar* la etiopieni (Leiris, 1958) și somalezi etc. Există desigur culte analoage (aduse de sclavii Sahelului) în țările arabe (Maroc, Tunisia, Egipt). Acest prim caz include și cultele de posesie afro-americane (Bastide, 1973) din context creștin: *candomblé* sau *macumba* în Brazilia (Bastide, 1960), sau *voodoo* în Haiti (Métraux, 1957) etc. Aceste ultime culte, venite și ele din Africa neagră pe calea comerțului cu sclavi, au ca origine două mari sisteme magico-religioase înrudite din Golful Guineii, centrate pe *vodun* la aja-fon și pe *orisha* la yoruba (Verger, 1957), ce au servit ca matrice adaptărilor și inovațiilor sincretice aduse de sclavii plantațiilor din Lumea Nouă, inovații constînd într-o „recentrare” pe transa posesiei ca secvență rituală fundamentală. În sistemele magico-religioase aja-fon și yoruba, în Benin, ca și în Nigeria, deși posesia este un element foarte important al practicilor religioase, ea este departe de a fi singura modalitate de comunicare cu divinitățile; acesteia i se alătură măști, altare și „fetișuri”, toate jucînd neîndoielnic un rol mai important, fără a se putea însă trasa stricte frontiere. Putem așadar să considerăm că am trecut deja la a doua situație, o situație comună în numeroase culturi religioase din Africa Occidentală sau Orientală precolonială, locuri în care posesia nu formează o „instituție” distinctă, însă constituie o modalitate de comunicare cu zeitățile, ce se întrepătrunde cu alte asemenea modalități *în cadrul aceluiași complex ritualic.*

Orice sociografie a posesiei evidențiază în general faptul că anumite grupuri sociale sînt mai legate de aceste culte decît altele. Predominanța, printre posedații din societățile africane, a femeilor și populațiilor socialmente marginalizate, a servit ca suport pentru o viziune „cathartică” asupra posesiei, fenomen care ar juca rolul de executor simbolic-religios al celor excluși – excluși social aflați în căutare de compensații sau conspirații sau grupuri marginalizate de religiile universaliste dominante (Lewis, 1977). Fie că fenomenele de posesie sînt înfățișate ca fiind „conspirații” sau „supape de siguranță”, fie că sînt socotite o „rezistență” simbolică sau un „limbaj al celor oprimați”, caracteristic interpretărilor funcționaliste (Beattie, Middleton, 1969) este, în general, faptul că acestea propun, în fața unor întrebări reale, soluții prea unilaterale și simpliste: dacă e limpede faptul că aceste culte de posesie nu sînt lipsite de raporturi cu structura socială, simbolică, religioasă și politică globală, e la fel de limpede că ele își pot asuma și alte funcții, chiar inverse (de pildă aceea de a constitui, *în anumite cazuri*, sistemul ritual al grupurilor dominante sau, în alte situații, chiar de a-și găsi recruți în toate păturile sociale), nefiind convenabil să le „reducem” la „funcțiile sociale” pe care se presupune că și le asumă.

J.-P. OLIVIER de SARDAN

● BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris; 1973, *Les Amériques noires*, Payot, Paris. – BEATTIE J., MIDDLETON J. (ed.), 1969, *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Africana Publishing Corporation, New York. – CERTEAU M. de, 1970, *La possession de Loudun*, Julliard, Paris. – DE HEUSCH L., 1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Gallimard, Paris. – DE MARTINO M., 1966, *La terre du remords*, Gallimard, Paris. – GIBBAL J.-M., 1982, *Tambours d'eau*, Le Sycomore, Paris. – LEIRIS M., 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens du Gondar*, Plon, Paris. – LEWIS I.M., 1977, *Les religions de l'extase*, PUF, Paris. – LEWIS I.M., 1986, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge. – MONFOUGA-NICOLAS J., 1972, *Ambivalence et cultes de possession*, Anthropos, Paris. – MÉTRAUX A., 1957, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris. – PRINCE R. (ed.), 1968, *Trance and Possession States*, R.M. Bucke Memorial Society, Montreal. – ROUCH J., 1960, *La religion et la magie songhay*, PUF, Paris. – ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des rapports de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris. – STOLLER P., 1989, *Fusion of*

the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger, University of Chicago Press, Chicago. – VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des Orisha et Vodun*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar. – ZARETSKY I.I., SHAMBAUGH C., 1978, *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-America. An Annoted Bibliography*, Garland Publ., New York – Londra. – ZEMPLÉNI A., 1966, „La dimension thérapeutique du culte des Rab, Ndöp, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof", în *Psychopathologie africaine*, 2 (3): 295-439.

POTLATCH

Termenul de *potlatch*, provenind din jargonul chinook, limbă a negustorilor de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea vorbită pe Coasta de nord-vest a Pacificului (America de Nord), înseamnă „dar" sau „a da" într-un context ceremonial. El defineşte un ansamblu de manifestări (sărbători, dansuri, discursuri, împărţire ostentativă de bunuri) practicate de populaţiile de pescari-vînători-culegători de pe coastă. Organizate cu prilejul evenimentelor importante ale vieţii individului (căsătorie, înmormîntare, moştenire, iniţiere, schimbarea numelui ca urmare a schimbării statutului) şi în contextele de rivalitate între şefi (în special la populaţia kwakiutl), aceste ceremonii îşi află expresia deplină în împărţirea de bunuri de prestigiu şi de hrană de către o gazdă unor invitaţi întruniţi formal pentru validarea publică a prerogativelor familiale (Barrnet, 1938). *Potlatch*-ul este modalitatea prin care un individ dobîndeşte şi îşi menţine influenţa politică şi poziţia socială în cadrul unui sistem ierarhic de ranguri. *Potlatch*-ul ratifică atît statutul celui ce face darul, cît şi pe al aceluia care-l primeşte. Acesta din urmă are obligaţia de a înapoia, cu prilejul *potlatch*-ului pe care îl va organiza ulterior, cel puţin echivalentul darului primit. Obligaţia de a întoarce îndoit darul, explicitată ca atare de F. Boas (1899) şi reluată apoi de H. Codere (1950), prin analiza modelului kwakiutl, a fost infirmată de P. Drucker şi R. Heizer (1967). Relaţia dintre dar şi împrumutul cu dobîndă (Boas) a contribuit la dezvoltarea unei interpretări economice a *potlatch*-ului, însă împrumutul nu era decît o modalitate indirectă de a acumula bogăţii pentru a le redistribui. M. Mauss (1923) vorbeşte despre această instituţie ca despre o „prestaţie totală de tip agonistic" legată de principiul de rivalitate ce susţine sistemul schimb – dar.

Ivit în context colonial, termenul de *potlach* aparţine vocabularului clasic al antropologiei. Practica *potlatch*-ului a fost interzisă de către guvernul canadian în 1884. Simbol al rezistenţei indiene şi semn contemporan al „renaşterii culturale", *potlach*-ul a devenit suportul noilor mize politice.

M. MAUZÉ

• ADAMS J.W., 1973, *The Gitskan Potlatch*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – BARNETT H.G., 1938, „The Nature of the Potlatch", în *American Anthropologist*, 40: 349-358. – BOAS F., 1899, „Twelfth and Final Report on the North-Western Tribes of Canada", în *Twelfth and Final Report for the Advancement of Science for 1898*: 40-61. – CODERE H. (ed.), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago – Londra. — DRUCKER P., HEIZER R., 1967, *To Make My Name Good, A Re-examination of the Southern Kwakiutl* Potlatch, University of California Press, Berkeley. – GOLDMAN I., 1975, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, John Wiley, New York. – IRVIN T.T., 1977, „The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897-1972", în *Anthropology*, 1 (1): 65-77. – MAUSS M. (1923-1924), 1978, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MAUZÉ M., 1986, „Boas, les Kwagul et le potlatch", în *L'Homme*, XXVI (4): 21-63. – ROSMAN A., P. RUBEL, 1971, *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, Columbia University Press, New York. – SCHULTE-TENCKHOFF I., 1986, *Potlatch : conquête et invention*, Éditions d'en Bas, Lausanne. – SUTTLES W., 1960, „Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Salish", în *American Anthropologist*, 62: 296-305.

PRESTIGIU

Antropologia nu poate să propună o definiţie generală a prestigiului; deşi cu un cîmp de aplicaţie universal, noţiunea are totuşi un conţinut ce variază de la o societate la alta. Toate societăţile îşi repartizează membrii în funcţie de o anumită ierarhie de prestigiu, adică după aptitudinea, recunoscută fiecărui individ, de a încarna în mod exemplar, în aspiraţiile şi comportamentele sale, valorile lor esenţiale. Acestui fundament de prestigiu i se asociază, în funcţie de tipurile de societăţi, atribuite personale diverse, cum ar fi cunoaşterea, competenţa, bravura, genialitatea sau deţinerea unor capacităţi deosebite ce se manifestă în sfera supranaturalului. Aceste atribute sînt asociate, în maniere extrem de diferite, statutului social, economic şi politic şi poziţiei (moştenite sau cucerite) pe care o ocupă fiecare. În anumite locuri, prestigiul întemeiază o ierarhie, în altele le întăreşte pe cele deja instituite.

Cercetările etnologilor, consacrate mai ales societăţilor de tip *potlach* (Coasta de nord-vest a Pacificului), sistemelor politice de tip Big Men (Oceania), societăţilor războinice (Amazonia, Cîmpiile din America de Nord) şi celor în care onoarea este o valoare dominantă (lumea mediteraneană), au arătat că, spre deosebire de alte principii de stratificare, prestigiul este singurul care nu stabileşte o structură ierarhică stabilă, un ansamblu ordonat de statute dobîndite. Legate de un proces permanent de competiţie în urmărirea unor scopuri ce nu pot fi atinse decît parţial, inegalităţile în privinţa prestigiului sînt obiectul unei revizuiri permanente. Mai mult decît alte tipuri de inegalitate, care au caracter de sistem, ele fac simţită latura contingentă specifică destinului individual.

G. LENCLUD, M. MAUZ[É]

• BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago. – CLASTRES P., 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris. – DRIVER H.E., 1969, *Indians of North America*, ed. a II-a revizuită, University of Chicago Press, Chicago. – HOGBIN I.H., 1937-1938, „Social Advancement in Guadalcanal, Solomon Islands", în *Oceania*, 9 : 127-151. – LOWIE R.H., 1935, *The Crow Indians*, Farrard & Rinehart, New York. – PERISTIANY J.G. (ed.), 1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, Chicago. – SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History*, 5 : 285-303; 1972, *Stone Age Economics*, Aldine – Athertone, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

PRIMITIV

Noţiunea de „primitivism" aplicată societăţilor neoccidentale este o invenţie a secolului al XVIII-lea: ea se bazează pe ideea că sălbaticii – cu precădere amerindienii – sînt strămoşii sociali ai „civilizaţilor", ilustrînd un stadiu înapoiat de dezvoltare al acestora. Această noţiune, ca şi cea de „civilizaţie" care îi este simetrică, nu poate fi disociată de o concepţie a istoriei care înfăţişează ansamblul societăţilor umane într-o mişcare uniformă, liniară şi ascendentă. Substantivul „primitiv", încă puţin utilizat în secolul al XVIII-lea, devine frecvent începînd cu 1850, adesea ajungîndu-se ca elaborarea conceptului să-i fie atribuită etnologiei evoluţioniste. Cu toate acestea, primitivismul antropologiei din secolul al XIX-lea este mai puţin coerent decît cel al Luminilor: prin extinderea cadrului temporal în care se înscrie dezvoltarea omenirii şi prin influenţa crescîndă a tezelor rasiale, sciziunea între sălbatici şi civilizaţi se adînceşte, ajungînd să fie de ordin biologic; oamenii primitivi şi cei evoluaţi au încă o istorie comună, dar nu mai au aceeaşi esenţă şi nici destine identice. „Primitivi" în sensul că sînt mai aproape de starea originară a omenirii, sălbaticii încarnează o metaforă sărăcită a istoriei trecute a civilizaţiilor, fiind condamnaţi prin „blestem organic" la stagnare culturală. Viziunea istorică în care îşi află rădăcinile noţiunea de „primitivism" este acu

respinsă ; cu toate acestea, termenul e folosit adesea atît de publicul larg, încă tributar ideii conform căreia „sălbaticii” contemporani ar fi reflectarea vie a oamenilor din epoca pietrei, cît și de către etnologi. Printre alți factori care explică menținerea acestui cuvînt trebuie să notăm alunecarea noțiunii către ideea de anterioritate logică și nu istorică : din această perspectivă, societățile arhaice pot fi numite primitive nu pentru că ar fi „retardate”, ci pentru că aceste societăți încarnează forme structurale primare din punct de vedere logic.

A.-C. TAYLOR

● BRYSON G., 1945, *Man and Society : The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton, N.J. – BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society : A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge. – DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs : discours historique, discours ethnologique*, La Découverte, Paris. – DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. – LÉVY-BRUHL L., 1922, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris. – LOVEJOY A.O., 1948, *Essays in the History of Ideas*, John Hopkins University Press, Baltimore. – LOVEJOY A.O., BOAS G., 1935, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, John Hopkins University Press, Baltimore. – LUBBOCK J., 1865, *Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, Murray, Londra. – MEEK R.L., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge. – TYLOR E.B. (1871) 1958, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., Smith, Gloucester.

PRIMITIVISM (~UL ÎN ARTĂ)

Termenul de „primitivism”, apărut la începutul secolului al XX-lea, se referă la o atitudine a sensibilității estetice occidentale ce constă în valorizarea formelor artistice arhaice, populare sau antice, forme care constituie, într-o măsură diferită de la un artist la altul, sursă de inspirație. Mai exact, el desemnează interesul manifestat pentru artele primitive înțelese ca artă a primitivilor ; din acest punct de vedere, evoluția sa e inseparabilă, cel puțin în cazul Europei Occidentale, de „descoperirea” artei Africii negre și Oceaniei, de la început puse laolaltă într-o rubrică generală : „artă neagră” (Fauchereau, 1982 ; Laude, 1968 ; Leiris, Delange, 1967).

Pentru Gaugain, termenul de „primitiv” îl desemna nediferențiat pe indian, egiptean sau polinezian, adică „naturalul”, „barbarul”, „simplul” (Goldwater, 1988) ; reprezentanții fauvismului (Vlaminck, Derain, Matisse) situau în același orizont primitiv unele sculpturi africane și imaginile Épinalului ; pentru reprezentanții grupărilor Brücke și Blaue Reiter, sculptura popoarelor exotice în general, desenele copiilor și propria lor artă populară provincială țineau de primitivism ; pentru Braque și Picasso, epitetul „primitiv” se aplica atît sculpturilor din Coasta de Fildeș sau Gabon, izolate pe atunci de contextul lor, cît și picturilor vameșului Rousseau. Pentru artistul începutului de secol, „primitivitatea” acestor arte diverse nu constă atît în calitatea comună a simplicității ce le este atribuită în general, cît în respingerea „naturalismului” : aceste opere primitive, „ai căror autori par să nu fi căutat să realizeze asemănarea, ci doar să le permită personajelor reprezentate să apară, posedau calitatea suverană de a fi „mai reale decît realul” (Leiris, Delange, 1967). Un pictor precum Juan Gris vede în „arta neagră” confirmarea căutărilor sale plastice : efortul de „a da calitate formelor”.

Ar fi fost normal ca sculptura, ce deține o importanță majoră în artele primitive (măști, statui), să fi exercitat o influență mult mai directă asupra sculpturii moderne decît asupra picturii. Nu s-a întîmplat așa, poate din pricina faptului că inovațiile formale ale modelului s-au impus prea direct sculptorului modern, tocmai pentru că el era sculptor și nu pictor, pentru ultimul obiectul primitiv neintervenind decît ca suport indirect al inspirației. Așa s-au întîmplat lucrurile în cazul pictorilor cubiști, care se străduiau să trateze problema volumelor într-o artă menită să reprezinte mai ales suprafețele. Sculptura africană n-a jucat nicidecum un rol mai puțin important în formarea

unor artişti precum Brâncuşi, Modigliani, Jakob Epstein şi Henry Moore (care s-a inspirat şi din sculptura mexicană). Dacă adaptările formale directe au fost pînă la urmă rare, opinia că opera de artă, în loc să imite mediul natural, trebuie să fie un element independent, a fost întărită de exemplul sculpturii primitive, în care importanţa funcţiei magice desface în bună măsură chingile convenţiilor naturaliste.

Avîntul muzeelor de etnologie şi cunoaşterea artei primitive (trebuie amintit rolul pe care l-au jucat, în acest sens, la începutul secolului, lucrările englezului A.H. Pitt-Rivers şi cele ale germanilor L. Frobenius şi C. Einstein, mai ales) au fost concomitente cu expansiunea imperiilor coloniale. Sfîrşitul practicilor religioase tradiţionale şi preluarea consimţită sau forţată a numeroase obiecte de cult au avut şi ele un rol, Europa cunoscînd astfel sculpturi pînă atunci nebănuite.

D. PAULME

● CLIFFORD J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – EINSTEIN C., 1915, *Negerplastik*, Verlag der weissen Bœuchner, Leipzig (trad. fr. *La Sculpture nègre*, Gonthier, Paris, 1981). – FAUCHEREAU S., 1982, *La révolution cubiste*, Denoël, Paris. – FROBENIUS L., 1898, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Druck von E. Karras, Halle. – GOLDWATER E., (1938) 1986, *Primitivism in Modern Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art moderne*, PUF, Paris, 1988). – KAHNWEILER D.H., 1946, *Juan Gris, sa vie, son œuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris. – LAUDE J., 1968, *La peinture française et l'Art nègre*, Klincksieck, Paris. – PITT-RIVERS A.H., 1900, *Antique Works of Art from Benin*, Harrison & Sons, Londra. – RUBIN W., 1984, *„Primitivism" in Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern*, Museum of Modern Art, New York.

PRODUCŢIE DOMESTICĂ

Expresia „producţie domestică" este utilizată, în general, mai puţin ca instrument de analiză, cît mai degrabă ca modalitate de a desemna un aspect demn de remarcat în unele societăţi studiate de etnologi: grupul domestic constituie în cadrul acestora nu doar unitatea de consum ci, în principal, unitatea de producţie. Este oare această caracteristică o trăsătură distinctivă a unei categorii de societăţi?

Organizarea exclusiv domestică a producţiei – realizată pentru şi de către grupul de rezidenţă – definea, după opinia lui K. Bücher (1896) sau R. Thurnwald de exemplu, un stadiu primar al evoluţiei societăţilor, în orice caz un stadiu anterior apariţiei economiilor de schimb. Nuanţînd acest punct de vedere prin examinarea formelor particulare ale „schimbului primitiv", mai întîi B. Malinowski (1922), apoi R. Firth (1965) şi alţii, au realizat descrierea unei „economii tribale". Mai recent, M. Sahlins (1972) a elaborat concepţia originală a „modului de producţie domestic", un soi de tip ideal ce trimite la economiile tribale, privilegiind în cadrul acestora mai multe tendinţe. Între acestea, în afară de autoconsumul familial, figurează ca tendinţă esenţială – în virtutea unei generalizări a „regulii lui Ceaianov", regulă definită într-un studiu despre ţărănimea rusă –, subproducţia relativă (Ceaianov, 1966): în cadrul comunităţii grupurilor domestice de producţie, cu cît este mai mare capacitatea de muncă relativă a grupului de rezidenţă (raportul număr de producători/număr de consumatori), cu atît mai puţin muncesc efectiv membrii acestuia. Rezultă de aici că surplusul nu poate să apară ca efect al economicului; altele sînt cauzele (mai ales politice) ce explică formarea sa într-un astfel de context refractar la creşterea producţiei.

Pentru antropologii francezi de inspiraţie marxistă, predominanţa cadrului domestic al producţiei nu apare ca pertinentă prin *ea însăşi*. După opinia lui M. Godelier (1984), aceasta nu ar fi suficientă pentru definirea „sistemelor economice primitive"; e nevoie în acest scop, printre alte condiţii, ca relaţiile ce organizează accesul la resurse şi repartizarea forţei de muncă să fie constituite de raporturile parentale ce unesc unităţile familiale de producţie. Însă, după cum susţine C. Meillassoux (1975), chiar şi raporturile parentale se

nsc ca urmare a unor constrîngeri de reproducere caracteristice „comunităţilor domestice" o autosubzistenţă, ce caracterizează producţia cerealieră fără piaţă din societăţile ipsite de clase; doar un asemenea ansamblu de caracteristici se dovedeşte, din acest unct de vedere, semnificativ. Dimpotrivă, pentru P.P. Rey (1971) important este să nţelegem felul în care „modul de producţie genealogic" organizează grupurile locale şi roducţia lor după vectorii exploatării de clasă (a „mezinilor" de către fraţii mai mari).

Mai rămîne de spus că în societăţile nestatale, o „producţie comunitară" transcende ezonier producţia domestică, producţie ce nu exclude de altfel niciodată forme mai nult sau mai puţin permanente de cooperare între grupurile de rezidenţă sau familii. Şi, tot aşa, sistemele de producţie din societăţile cele mai diverse (pînă la cele mai ndustrializate) presupun „sectoare domestice" cu dimensiuni şi modalităţi foarte variate.

J.-L. JAMARD

▸ BÜCHER K., 1896, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen (trad. fr. *Études d'histoire et d'économie politique*, Alcan, Paris, 1901). – CHAYANOV A.V., 1966, *The Theory of Peasant Economy*, Richard D. Irwin for the American Economic Association, Homewood, Illinois. – FIRTH R., 1965, *Primitive Polynesian Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le réel*, Fayard, Paris. – MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine, New York (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

▶ *Grup domestic*

PROFETISM

Antropologia utilizează termenii de „profetism" şi „mesianism", nu întotdeauna cu discernămîntul necesar, pentru a defini şi analiza mişcări religioase ce iau naştere, în contexte de criză, în interiorul societăţilor „tradiţionale", caracterizîndu-se printr-o ruptură adesea radicală cu vechea ordine religioasă. Aceste mişcări au apărut pe măsură ce cuceririle şi colonizările extindeau dominaţia occidentală pînă în America, apoi în Africa şi Oceania, evoluţia lor fiind, în majoritatea cazurilor, inseparabilă de difuzarea modelelor teologice introduse de misionari. Dacă acţiunea evanghelizatoare este inseparabilă de cucerirea colonială, pînă într-acolo încît prima apare ca o formulă a celei din urmă, ea îşi întemeiază cateheza pe Scripturi – în special pe Vechiul Testament –, a căror lectură putea fi realizată de noii convertiţi prin mutarea accentului de pe teologia „salvării" pe o ideologie a „eliberării" şi prin transformarea discursului religios într-un discurs politic. În această privinţă, noile religii au aflat un teren fertil pentru dezvoltarea lor în cadrul diferitelor curente ale protestantismului, curente ce au în comun refuzul unui principiu de autoritate care să administreze comunitatea credincioşilor, o ritualizare sumară, deci „deschisă", o concepţie pur seculară a religiei.

Antropologia a înfăţişat multă vreme religiile societăţilor „primitive" ca pe nişte sisteme închise, lipsite de istoricitate. Referinţa vagă la aculturalizare a permis de altfel separarea artificială a ceea ce, în aceste religii, constituia nucleul presupus ca autentic, de ceea ce alcătuia la ele o periferie „modernă", datorată unor aporturi socotite disparate, aporturi pe care analiza nu le reţinea decît cu titlu de „schimbare" culturală. Această viziune arhaizantă asupra religiei, întărită de obliterarea politicului propriu etnologiei coloniale, a fost respinsă în momentul în care mişcările de reformă religioasă au fost privite ca fiind creaţii originale şi coerente, a căror apariţie se dorea un răspuns la nivel imaginar la o situaţie culturală grav alterată de intruziunea brutală şi angoasantă a dominaţiei albe. Abundenţa acestor mişcări – a căror impresionantă inventariere a fost relizată de V. Lanternari (1960) – provine esenţialmente din una şi aceeaşi dialectică, uneori cît se poate de clar enunţată: 1) zeii noştri nu au fost în stare să ne protejeze, au eşuat în ce ne priveşte din lipsă de putere; 2) n-am reuşit să obţinem protecţia zeilor noştri, am greşit faţă de ei prin lipsă de fidelitate; 3) trebuie să

reconstruim vechea ordine sau să întemeiem una nouă care să nu datoreze nimic trecutului. Aceste ultime două obiective nu sînt opuse decît în aparenţă, deoarece realizarea lor necesită în primul rînd încheierea unei noi alianţe între oameni şi zei sau între oameni şi Dumnezeul iudeo-creştin, un Dumnezeu menit să ia locul divinităţilor de odinioară. Dumnezeul Bibliei e văzut ca un eliberator, iar Scripturile furnizează „forme" istorice de întrupare susceptibile în permanenţă de a fi adoptate, fie de un nou popor „ales", fie de un nou „uns" al lui Dumnezeu.

Puternica influenţă creştină sau iudeo-creştină a unei mari părţi a mişcărilor de reformă – fără a neglija existenţa unor profetisme politico-religioase musulmane de tipul madhismului – a mascat totuşi un fapt fundamental, acela că toate religiile autohtone au cunoscut, ca şi „marile" religii, mişcări reformatoare, dogmatice sau cultuale, apărute în perioadele tulburi şi constituite în general ca urmare a introducerii de împrumuturi din alte religii : noţiunea de „sincretism" trebuie reevaluată din această perspectivă. Aceste religii au elaborat chiar şi modele de reactivare religioasă, descoperite nouă de abia în istoria recentă, dar care îşi au originea în trecutul îndepărtat, cum este cazul diferitelor forme de *cargo cult* oceanian, al discursurilor sud-amerindiene despre „pămîntul fără rău" (H. Clastres, 1975), al practicilor pietiste nord-amerindiene asociate utilizării substanţelor stupefiante, al cultelor de posesie africane etc. Studiul originilor spirituale ale ritualului *Ghost Dance*, care, pe la 1890, a însoţit ultimele revolte ale indienilor din Cîmpii, demonstrează că forma pe care o cunoşteam ca desfăşurîndu-se, pe la 1870, în Marele Bazin, e, printre altele, rezultatul unor predici ce au dus la naşterea şi avîntul unei veritabile confrerii pantribale de iniţiaţi pentru mai multe decenii şi în cadrul unui teritoriu imens.

Numim *profetism* orice discurs ce se pretinde a fi cuvîntul lui Dumnezeu. *Mesianismul* e o formă particulară de profetism dedicat vestirii unui trimis al lui Dumnezeu. În fine, atestat în multe locuri ale Europei evului mediu, milenarismul este un mesianism al Parusiei, vestitor, pentru creştini, al venirii unui al doilea mesia (Cohn, 1957). Confruntarea dintre profetism şi mesianism *stricto sensu* îl transformă pe primul într-un discurs secular, iar pe cel de-al doilea într-unul eshatologic ; în cazul cercetărilor antropologice, e bine să nu fie luată prea literal o asemenea opoziţie. Oricare ar fi termenul folosit pentru a le descrie, mişcările de reformă religioasă care au apărut printre populaţiile dominate de Occidentul creştin în contextul morţii culturale sau al aculturaţiei poartă acest mesaj : problema mîntuirii este inseparabilă de cea a libertăţii.

M. IZARD

● CLASTRES H., 1975, *La terre sans mal*, Le Seuil, Paris. – COHN N., 1959, *The Pursuit of Millenium*, Sacker & Warburg, Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, ed. a II-a, Payot, Paris, 1983). – DESROCHES H., 1957, „Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVIII[e] au XIX[e] siècle", în *Archives de sociologie des religions*, 4 : 57-92. – DOZON J.-P., 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", în M. Augé (coord.), *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris. – LA BARRE W., 1976, „Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord", în H.-C. PUECH, *Histoire des religions* ; t. III, *Les religions constituées en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nés de l'acculturation*, Gallimard, Paris. – LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei populi oppresi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris, 1962). – LODS A., 1935, *Des prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, La Renaissance du Livre, Paris. – MOONEY J., 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Smithsonian Institution, Washington DC.

PROPRIETATE

Termenul de „proprietate" aparţine vocabularului juridic al societăţilor organizate în stat sau, în accepţia lui cea mai completă, semnifică dreptul de a folosi, de a te bucura şi de a dispune exclusiv şi absolut de un bun, drept al unui subiect asupra unui obiect

distinct. Acest concept lipsește în societățile așa-zis primitive, în care bunurile sînt strîns legate de persoane care, de altfel, nu au un statut unic și de neînlocuit într-o unitate socială formată din oameni, spirite (mai ales cele ale morților) și bunuri. Or, antropologia utilizează termenul de „proprietate" și derivatul său „apropriere" pentru a descrie procesele de instaurare, delimitare și transmitere a drepturilor asupra unor teritorii și resurse exploatate, transformate, asupra unor bunuri acumulate sau distruse, schimbate sau transmise. Folosind categorii din propria lor cultură, antropologii disting între proprietatea bunurilor materiale și proprietatea bunurilor imateriale (Lowie, 1928), între proprietate colectivă, a unui clan sau neam – teritorii de vînătoare, obiecte sau învățături sacre –, și proprietatea individuală : unelte, podoabe etc. (Mauss, 1923-1924 ; Godelier, 1984). Nu este mai puțin adevărat că, dacă grupurile și indivizii au drepturi asupra unor teritorii, bunuri sau persoane, acestea pot fi asimilate proprietății numai printr-o metaforă, întrucît prin intermediul ei lucrurile „apropriate" sînt private de sensul pe care li-l conferă populațiile respective. Pot rezulta de aici interpretări eronate, precum calcularea echivalentului unei femei în porci în cadrul schimburilor matrimoniale din Noua Guinee sau schimbarea unei rude a bărbatului (sora acestuia) pe un bun (produsul muncii femeilor din neamul său, porcii) din partea cumnatului (Strathern, 1984).

O dată cu apariția statului și cu inventarea scrisului, procesul de separare a bunurilor de indivizii ce le produc, precum și individualizarea membrilor unei societăți, au permis elaborarea juridică a conceptului de „proprietate". Cu toate acestea, nici măcar azi termenul nu reușește să acopere, în anumite cazuri, definiția abstractă – cu slabă acoperire în fapte – dată mai sus. În Karpathos (Grecia), spre exemplu, nici un proprietar nu-și transmite avutul decît aceluia dintre descendenți care are același prenume cu el și care, astfel, poate să-i asigure „reînvierea" (Vernier, 1977). În alte cazuri, un bun poate fi luat în stăpînire de mai mulți indivizi sau grupuri de indivizi care dețin asupra lui drepturi diferite. Așa se întîmplă cu pămîntul feudal, asupra căruia seniorul are proprietatea eminentă și inalienabilă, iar țăranii uzufructul, alienabil sau nu, transmisibil sau nu. Etnologul poate deci afirma, contrazicîndu-l pe jurist (Assier-Andrieu, 1987), că „proprietatea nu există în realitate decît atunci cînd devine efectivă printr-un proces de apropriere concretă" (Godelier, 1984). În sprijinul acestei afirmații vine și termenul *proprietarios*, termen prin care țăranii din Portugalia centrală îi numesc pe arendașii care lucrează pămîntul marilor proprietari (Iturra, 1985). Proprietatea funciară aflată în posesia grupurilor domestice, transmiterea ei, strategiile la care trimite (Bourdieu, 1980), se află în centrul celor mai multor studii europene de antropologie, și mai ales a unei părți din opera lui J. Goody, în detrimentul procesului de reproducere socială a celor care nu dețin mijloacele de producție, fie că e vorba de agricultură, industrie sau servicii. Se datorează aceasta oare naturii surselor scrise (contracte, testamente etc.)? În orice caz, ele stau mărturie pentru faptul că proprietatea, raport social, nu își dobîndește caracterul privat absolut decît prin generalizarea pieței și individualizarea subiectului de drept (Marx, 1842-1843 ; 1857-1858).

M.-E. HANDMAN

● ASSIER-ANDRIEU L., 1987, *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*, LGDJ, Paris. – BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris. – ITURRA R., 1985, „Marriage, Ritual and Profit : The Production of Producers in a Portuguese Village (1862-1983)", în *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXII (1) : 73-92. – LOWIE R.H., 1928, „Incorporeal Property in Primitive Society", în *Yale Law Journal*, XXXVII (5) : 551-563 (reed. în C. du Bois, *Lowie's Selected Papers in Anthropology*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles). – MARX K., 1984 (1842-1843), „Débats sur la loi relative aux vols de bois", în P. Lascoumes și H. Zander, *Marx : du „vol de bois" à la Critique du droit...*, PUF, Paris ; 1977 (1857-1858), „Introduction à la critique de l'économie politique" și „Fragment de la version primitive de la «Contribution à la critique de l'économie politique»", în *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions Sociales, Paris. – MAUSS M., 1985 (1923-1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

STRATHERN M., 1984, „Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea", în R. Hirschon (ed.), *Women and Property – Women as Property*, Croom Helm, Londra – Canberra; St Martin's Press, New York. – VERNIER B., 1977, „Emigration et dérèglement du marché matrimonial. Le cas de Karpathos", în *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 15: 31-58.

PSIHANALIZĂ ŞI ANTROPOLOGIE

1. Istoric

Psihanaliza este o metodă de investigare şi o teorie a subconştientului. Or, subconştientul intervine atît în structura şi dinamica socialului, cît şi funcţionarea vieţii psihice individuale. Problemele deschise de opera lui Freud nu puteau să-i lase indiferenţi pe cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale. Acest lucru se verifică şi în cazul antropologilor, întrucît Freud a încercat să teoretizeze articularea dintre subconştient şi modalităţile de organizare a cîmpului social pe baza unei documentări esenţialmente etnografice.

Primele dezbateri au loc în Marea Britanie, încă de la începutul anilor '20, la iniţiativa lui W.H.R. Rivers şi C.G. Seligman. Medici de formaţie, cei doi au descoperit psihanaliza tratînd nevroze traumatice de război în timpul primului conflict mondial. Sprijinindu-se pe o lectură critică a *Interpretării viselor* (1900), aceştia au fost primii care şi-au pus problema aplicării potenţiale a psihanalizei în antropologie. Rivers (1918) a încercat să stabilească o analogie între acţiunea unui traumatism asupra psihicului unui individ şi incidenţa unui val de imigrări asupra unei populaţii indigene. Seligman (1924) foloseşte concepte psihanalitice pentru a studia comportamentele, psihopatologia şi simbolismul oniric al primitivilor. Atît unul, cît şi celălalt resping importanţa acordată de Freud sexualităţii.

Dezbaterile capătă amploare în momentul în care B. Malinowski (1927) afirmă, pe baza experienţei sale de teren în insulele Trobriand, că societăţile matriliniare ar cunoaşte un complex nuclear diferit de complexul lui Oedip: pulsiunile ostile ar fi dirijate către unchiul dinspre mamă, iar pornirile incestuoase s-ar îndrepta către soră. Generalizînd, Malinowski consideră că etapele dezvoltării infantile descrise de Freud în *Trei eseuri despre teoria sexualităţii* (1905) nu sînt pertinente pentru toate societăţile. Critica e una radicală, întrucît îşi propune să arate că Freud a neglijat variabilele sociologice. Împărtăşind acest punct de vedere, principalele figuri ale antropologiei sociale britanice (A.R. Radclife-Brown, E.E. Evans-Pritchard, S.F. Nadel etc) îşi vor manifesta rezerva faţă de psihanaliză.

În Statele Unite, *Totem şi tabu* (1912-1913), tradusă în engleză în 1918, a suscitat şi ea critici aprinse din partea antropologilor, al căror purtător de cuvînt va fi A.L. Kroeber (1920): lucrarea este percepută ca rămînînd tributară unui evoluţionism unilinear de care antropologia americană încerca să se desprindă, ipoteza freudiană a hoardei primitive, bazată pe o documentare etnografică deja depăşită, părînd profund conjecturală. În plus, lucrarea lui F. Boas sublinia necesitatea unui studiu minuţios al specificului fiecărei culturi şi, în această optică, M. Mead (1928) reuneşte concluziile lui Malinowski afirmînd că în insulele Samoa complexul lui Oedip nu există.

„Culture and personality", şcoală angajată într-o reflecţie asupra proceselor de achiziţie a culturii individuale la vîrsta copilăriei, va stabili un dialog adesea conflictual cu psihanaliza, sub influenţa ideilor lui E. Sapir. Culturaliştii vor valorifica ideea conform căreia variabilitatea proceselor de socializare a copiilor aduce din nou în discuţie universalitatea conceptelor freudiene. Dar, în acelaşi timp, ei vor folosi, într-o manieră adesea confuză, noţiuni specifice psihanalizei pentru a descrie relaţiile dintre copil, mediu familial şi cultură. Această relaţie echivocă cu psihanaliza culminează cu lucrările lui M. Mead şi G. Bateson (1942), şi mai ales cu ale lui R. Linton şi A. Kardiner (1939, 1945).

Freud n-a considerat niciodată necesar să răspundă direct criticilor antropologilor, iar această atitudine e lesne de înţeles. Într-adevăr, lucrările antropologilor citaţi se

bazează doar pe observarea comportamentelor manifeste; nici un moment nu au fost puse în practică tehnici de investigare ce ar fi permis lămurirea semnificaţiilor latente şi determinările subconştiente ale acestor comportamente. În plus, elaborările unor antropologi precum Malinowski sau Mead se bazează, aşa cum ei înşişi recunosc uneori, pe o cunoaştere cu totul aproximativă a psihanalizei: părţi întregi ale teoriei freudiene, mai cu seamă cele privind viaţa fantasmatică, sînt neglijate sau neînţelese (La Barre, 1958, Lefort, 1969). De fapt, putem considera că antropologia psihanalitică s-a născut abia o dată cu G. Roheim (1950) şi G. Devereux (1951), primii care au abordat situaţia etnografică în dimensiunile ei transferenţiale (Devereux, 1967).

Trebuie subliniat faptul că în Franţa dezbaterea acestor probleme începe foarte tîrziu, fapt explicabil fără îndoială prin influenţa fondatorilor şcolii sociologice. É. Durkheim privea cu suspiciune orice interpretare psihologică a faptelor sociale, iar M. Mauss se referea mai ales la psihologia experimentală (T. Ribot, P. Janet etc.).

Începînd cu anii '50, opera lui C. Lévi-Strauss a părut să constituie, prin chestiunile în jurul cărora se articula (structurile inconştiente ale spiritului uman, interdicţia incestului, simbolicul), suportul potenţial al unui dialog foarte productiv cu psihanaliza. Cu toate acestea, chiar şi Lévi-Strauss şi-a exprimat rezerva, tot mai accentuată, faţă de psihanaliză. Abia o dată cu apariţia noii generaţii de cercetători, influenţaţi în mare parte de operele lui Lévi-Strauss, Devereux şi Lacan, se poate vorbi de dialog în adevăratul sens al cuvîntului.

B. PULMAN

2. Tematici

În cadrul societăţii pe care o studiază, antropologul urmăreşte o cunoaştere care să-i permită extragerea unui adevăr tangibil; psihanalistul, în schimb, primeşte pacienţi care exprimă dorinţa de a-şi cunoaşte propria suferinţă, însă el nu poate răspunde acestei nevoi decît în urma unor analize capabile, prin cuvînt şi acţiunea transferului, să descopere ele însele adevărul parţial şi refulat ce stă la originea simptomului. Antropologul privilegiază faptele şi reprezentările acestora, psihanalistul manifestările inconştientului, cum ar fi lapsusul, actele ratate, enigmistica viselor. Antropologia şi psihanaliza nu au deci nimic în comun, în afara decentrării sociologice şi psihologice cu care ambele operează şi care l-a condus foarte devreme pe Freud la confruntarea achiziţiilor pentru a verifica dacă socialul şi psihicul admit unul şi acelaşi fundament.

Încă în *Interpretarea viselor* (1900), Freud remarcă faptul că visele referitoare la moartea unui părinte, vise în general însoţite de o dorinţă incestuoasă vizînd părintele de sex opus, se constituie ca un ecou al legendei lui Oedip, a cărei universalitate s-ar datora existenţei, la fiecare dintre noi, a unei dorinţe ambigue faţă de părinţii noştri, iar K. Abraham adaugă: „Miturile se aseamănă viselor, pentru că ele sînt un fragment din trecutul vieţii psihice infantile a colectivităţii" (1965: 189). Psihogeneza devine ontogeneză. Pentru a susţine această teză, Freud a conceput, în *Totem şi tabu* (1912-1913), pornind de la lucrările lui J.G. Frazer despre exogamie şi cele ale lui W. Robertson Smith despre sacrificiu, o istorie a romanului de familie al omenirii. Tatăl hoardei primitive care, în mod despotic, a acaparat toate femeile şi şi-a gonit fiii, e ucis şi devorat de aceştia din urmă. Fiii, cuprinşi de remuşcări, se regrupează apoi într-un clan fratern, constrînşi fiind să se căsătorească cu femei străine şi să comemoreze în cadrul unui ospăţ totemic atît actul criminal (respingerea tatălui), cît şi identificarea comună cu un ideal patern (încorporarea cărnii). Prohibiţia incestului nu ar avea nici un sens dacă nu ar blama o dorinţă a urii şi iubirii. Interdicţia e astfel legată de ambivalenţa sentimentelor, ambivalenţă ce stă la temelia conştiinţei morale şi a religiei. Kardiner, sedus de aceste teze noi, se va preocupa de problema formării indivizilor în diferite societăţi, însă în momentul în care va defini, pentru fiecare dintre ele, o „personalitate de bază" (1939), el va abandona problematica oedipiană. Malinowski, atras mai întîi de pansexualism, va critica apoi universalitatea complexului lui Oedip

(1927) demonstrînd faptul că, într-o societate matriliniară, a trobriandezilor de pildă (insulele Melaneziei), fiul rivalizează nu cu tatăl, ci cu unchiul matern, reprezentant al legii, iar dorinţa lui se îndreaptă spre soră. Cu toate acestea, M. Spiro (1982) a afirmat, nu fără argumente, că trobriandezii sînt, ca toată lumea, ataşaţi de mamă, din această pricină ei fiind geloşi pe tată. Cine are dreptate? Teoria ambivalenţei sentimentelor, teorie ce înlănţuie într-un ciclu nesfîrşit dorinţa incestuoasă şi nevoia uciderii tatălui care reprezintă legea, nu ne îngăduie să răspundem clar la această întrebare. Nu e mai puţin adevărat faptul că, oricît de incompletă ar fi ea, această teorie a fost, cu oarecare succes, aplicată de psihanalişti unor date etnografice, de pildă, riturilor de iniţiere (Reik, 1928), comportamentelor şi reprezentărilor sexuale ale australienilor din Deşertul Central (Roheim, 1950) şi basmelor europene (Bettelheim, 1976).

Lacan, care a preluat de la Lévi-Strauss mult din definirea simbolicului, schimbă datele problematicii freudiene, legînd plăcerea sexuală de imposibila căutare a obiectului dorinţei mamei, iar interdicţia incestului de moartea simbolică a tatălui care vrea, printre altele, ca numele său sau ceea ce el reprezintă să fie despărţit de orice referent.

Sprijinindu-se pe aceste achiziţii, M.-C. şi E. Ortigues (1966) au schimbat perspectiva în observaţia clinică şi au propus o soluţie problemei ridicate de Malinowski. Se presupune că femeile din Trobriand sînt fecundate nu de soţul lor, ci de un spirit trimis de strămoşii matriliniari. Tatăl e deposedat nu de organul genital, ci de reprezentare. Din această sciziune dintre lucru şi simbol rezultă faptul că tatăl nu e considerat nici părinte biologic, nici părinte social şi că genitalitatea e scindată în două funcţii : sexualitatea, care adună soţi şi soţii în cadrul unităţii de rezidenţă, şi fecunditatea, privilegiu al matriliniarităţii, reprezentată de fratele soţiei. Relaţia mamă – copil e mediată aşadar de doi taţi : soţul, „tată” imaginar legat de copii prin generozitate şi asemănare fizică, şi fratele mamei, părinte social, privativ şi autoritar, care realizează legătura dintre nepoţi şi strămoşi. Pe scurt, pe de o parte, fantasma morţii tatălui nu se rezolvă, deoarece ea rămîne tributară, ca în teoria freudiană, ambivalenţei sentimentelor (fiul îşi iubeşte tatăl, însă, în situaţia de moarte reală, el va fi primul suspectat de a-l fi ucis prin vrăjitorie) ; pe de altă parte, „această fantasmă se resoarbe în strămoşi” (Ortigues, 1966), adică în taţii morţi, reduşi la statutul de pure simboluri. Substituirea organului genital printr-un semn duce mai departe la alte substituiri socialmente fundamentale, substituiri ce gestionează schimburile matrimoniale (daruri în igname, simboluri ale fecundităţii, contradaruri în scoici, simboluri ale sexualităţii) şi instaurează un joc al diferenţelor (pămînt – mare) ce susţin practicile magice şi miturile (Pradelles de Latour, 1986). Deşi radical separate pe teritoriul practicii, psihanaliza şi antropologia nu sînt complet străine una de alta, ele îşi pun una alteia întrebări, în beneficiul amîndurora.

C.-H. PRADELLES de LATOUR

● ABRAHAM K., 1907, *Rêves et mythes. Œuvres complètes*, t. I, Payot, Paris, 1965. – BASTIDE R., 1950, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris. – BETTELHEIM B., 1976, *The Uses of Enchantment*, Alfred A. Knopf, New York (trad. fr. *Psychanalyse des contes de fées* Robert Laffont, Paris, 1976). – DEVEREUX G., 1951, *Reality and Dream : The Psychotherapy of a Plains Indian*, International University Press, New York (trad. fr. *Psychothérapie d'un Indien des Plaines : réalité et rêve*, J.C. Godefroy, Paris, 1982) ; 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Mouton, Paris – Haga (trad. fr. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980). – FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris. – FREUD S., 1900, *Die traumdeutung*, Gesammelte werke II-III (trad. engl. : *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition IV-V ; trad. fr. *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1967). 1912-1913, *Totem und tabu*, Gesammelte werke IX (trad. engl. *Totem and Taboo*, Standard Edition XIII ; trad. fr. *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1973). JUILLERAT B., 1991, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, PUF Paris. — KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press New York (trad. fr. *L'individu dans sa société*, Gallimard, Paris, 1969). 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. – KROEBER A.L., 192[illegible] „Totem and Taboo : An Ethnologic Psychoanalysis”, în *American Anthropologist*, XXII (1[illegible] 48-55. – LA BARRE W., 1958, „The Influence of Freud on Anthropology”, în *The America*[illegible]

'mago, XV (3): 275-328. – LACAN J., 1966, *Écrits*, Le Seuil, Paris. – LEFORT C., 1900, Introduction à l'œuvre de Kardiner" în A. Kardiner (coord.), *L'individu dans sa société*, Gallimard, Paris. – MALINOWSKI B., 1927, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge & Kogan Paul, Londra (trad. fr. *La sexualité et sa répression dans la société primitive*, Payot, Paris, 1932). – MEAD M., 1928, *Coming of Age in Samoa*, Morrow, New York (trad. fr. parţială *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963). – MEAD M., BATESON G., 1942, *Balinese Character*, The New York Academy of Sciences, New York. – NACHT S., 1968, Psychanalyse et ethnologie", în J. Poirier (coord.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. ORTIGUES M.-C. şi E., 1966, *Œdipe africain*, Plon, Paris. – PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1986, „Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers", în *L'Homme*, 100: 119-141. – REIK T., 1928, *Das Ritual: Psychoanalytique Studien*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig – Viena – Zürich (trad. fr. *Le rituel: psychanalyse des rites religieux*, Denoël, Paris, 1974). – RIVERS W.H.R., 1918, *Dreams and Primitive Culture*, Manchester University Press, Manchester. – ROHEIM G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology*, International University Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, Paris, 1967). – SELIGMAN C.G., 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact", *Journal of the Royal Anthropological Insitute*, LIV: 13-46. – SPIRO M.E., 1982, *Œdipus in Trobriand*, University of Chicago Press, Chicago.

PUTERE

Spre deosebire de filosofia politică, antropologia nu-şi pune problema *naturii* puterii. Pentru conceptul de „putere", ea acceptă definiţia cea mai extinsă şi mai larg răspîndită. Aşa se explică, în discursul antropologic, frecvenţa folosirii termenului de „putere" la plural, diversitatea determinaţiilor ce-i sînt asociate şi numeroasele titluri problematice care pun în relaţie puterea şi un alt element (rudenia, cuvîntul, sacrul etc.). Menţinînd distincţia între „putere" şi „autoritate", antropologia nu s-a folosit doar de dovada că în orice societate poate fi identificată o putere de tip politic, ci a propus o generalizare a noţiunii de „putere". Omul este supus puterii, sau mai degrabă puterilor ce pot emana din multiple instanţe (zeii, pămîntul, strămoşii etc.). Puterea politică nu este totuşi o putere ca oricare alta, întrucît îi este inerentă o aptitudine de a capta *puterile* pentru a-şi atinge scopurile. Relaţia puterii politice cu supranaturalul îi conferă *sacralitatea* în care îşi extrage principiile *legitimării* şi *reproducerii* sale.

Primii antropologi au fost şi ei preocupaţi de originea puterii politice. Analizele lor s-au axat mai ales pe condiţiile de apariţie a figurilor emblematice şi mai puţin pe instituţii, „magicianul" sau „războinicul" prefigurînd „căpetenia" sau „regele". Tezele originii magico-religioase sau militare a puterii lăsau să se întrevadă în egală măsură obiectul acestora, dacă luăm în considerare, pe de o parte, afinităţile dintre relaţia rituală şi supranatural şi adeziunea pe care aceasta o implică şi, pe de altă parte, războiul şi violenţa. Interacţiunea înţelegere – violenţă stă la baza oricărei relaţii politice: nu există putere fără asimetrie în raporturile sociale (Balandier, 1967). Această dialectică trăită priveşte şi echilibrul grupului şi raporturile acestuia cu grupurile ce-l înconjoară; există o analogie între relaţia „internă" înţelegere – violenţă şi relaţia „externă" pace – război.

M. IZARD

AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris. – BALANDIER G., 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. – DAHL R., 1957, *The Concept of Power*, *Behavioral Science*, 2: 201-215. – EGGAN F., GLUCKMAN M. (ed.), 1965, *Political Systems and the Distribution of Power*, Tavistock Publications, Londra. FOUCAULT M., „Deux essais sur le sujet et le pouvoir", în H. Dreyfus şi P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, Paris. – DE HEUSCH L. *et al.*, 1962, *Le pouvoir et le sacré*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles. – FRAZER J.G., 1920, *The Magical Origins of Kings*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paul Geuthner, Paris, 1920). – WEBER M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parţială *Économie et société*, Paris, Plon, 1971).

R

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald

O dată cu Alfred Reginald Radcliffe-Brown, antropologia socială capătă în Marea Britanie un statut distinct de cel al etnologiei istorice şi evoluţioniste, predominantă în această ţară. Excepţional conferenţiar, cursurile pe care le-a ţinut aproape peste tot în lume vor exercita o influenţă durabilă.

Născut la Birmingham în 1881, Radcliffe-Brown îşi face studiile la Trinity College din Cambridge unde, în 1905, obţine diploma în ştiinţe morale şi spirituale. Între 1906 şi 1908 va realiza, în insulele Andaman, cu sprijinul lui W.H.R. Rivers şi al lui A.C. Haddon, una din primele anchete de teren de lungă durată. La întoarcere, predă sociologia comparativă şi etnologia la Cambridge, apoi la Londra, înainte de a pleca, în 1910, în vestul Australiei, pentru o perioadă de trei ani. Revenit în Anglia, ţine o serie de conferinţe de „antropologie socială" la Birmingham, preluînd titulatura atribuită iniţial catedrei ocupate de J.G. Frazer, în 1908, la Liverpool. Reformat în 1916, pleacă din nou în Australia; este director pentru educaţie la Tonga pînă în 1918. Se îndreaptă apoi spre Africa de Sud, devenind titularul catedrei de antropologie socială a Universităţii din Cape Town unde întemeiază School of African Life and Languages. În anii următori ocupă postul de profesor la universităţile din Sydney (1926-1931) – unde fondează revista *Oceania* – Chicago şi Yenching (China) (1931-1937), apoi predă la Oxford între 1937 şi 1946, de unde, în timpul războiului, va fi detaşat pe durata a doi ani în Brazilia (São Paulo). Îşi va continua activitatea didactică şi după pensionare, la Alexandria (1947-1949), Grahamstown (1951-1954), Manchester şi Londra. Renumele său i-a adus un număr impresionant de onoruri academice şi profesionale, dintre care preşedinţia Royal Anthropological Institute şi a Association of British Social Anthropologists, titluri pe care le va pune în slujba promovării acestei discipline. Moare la Londra în 1955. De la dispariţia lui Malinowski în 1942, Radcliffe-Brown a rămas decanul incontestabil al antropologiei sociale britanice.

Cele două monografii ale lui Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (1922) şi *The Social Organization of Australian Tribes* (1931), precum şi cea mai mare parte a articolelor reunite în *Structure and Function in Primitive Society* (1952) şi în *Method in Social Anthropology* (1958), urmăresc să facă din antropologia socială o „ştiinţă naturală şi teoretică a societăţii", ştiinţă a cărei elaborare se bazează pe o analogie între organismele biologice şi sistemele sociale, aşa cum a dezvoltat-o sociologia lui H. Spencer. O analiză riguroasă a acestei teorii i-a dat ocazia lui Radcliffe-Brown să propună folosirea ei mai analitică şi mai bine adaptată la registrul particular al faptelor etnografice, discreditînd astfel, într-o manieră frapantă, ipotezele evoluţioniste şi istoriciste ale foştilor lui mentori, precum şi pe cele ale colegilor săi. Către mijlocul anilor '40, generalizările sociologice inspirate de o analogie organică de-acum depăşită nu mai suscitau decît reacţii critice, care mergeau pînă la a le asimila unor truisme sau tautologii. Cu prilejul unei celebre conferinţe („Marett Memorial Lecture"), E.E. Evans-Pritchard, succesorul său la Oxford, demonstra imposibilitatea construirii unei ştiinţe naturale a societăţii, comparînd antropologia socială cu o formă de istoriografie înscrisă într-o

tradiţie literară. Alţi critici i-au reproşat că a neglijat faptele ce ţin de schimbare în folosul celor care ilustrau teza integrării sociale. În rezumatul său la *Andaman Islanders*, Frazer aduce elogii „inteligenţei şi eleganţei filosofice" a acestei „noi metode analitice", reproşînd totuşi autorului că s-a lăsat excesiv influenţat de speculaţiile lui É. Durkheim şi ale elevilor săi francezi. Treizeci de ani mai tîrziu, tocmai aceste „speculaţii", şi împreună cu ele întreaga tradiţie a şcolii franceze de sociologie, vor marca decisiv antropologiei sociale britanice, în mare parte graţie lucrărilor lui Evans-Pritchard şi Radcliffe-Brown.

Radcliffe-Brown îşi datora supranumele de „anarhist" – sub care era cunoscut la începutul carierei – atenţiei pe care i-o acorda prinţului Piotr Alexeevici Kropotkin, care l-ar fi sfătuit să înceapă prin a studia comunităţi primitive neatinse de nici o civilizaţie corupătoare dacă voia, după cum singur mărturisise, să reformeze societatea victoriană a timpului său. Aşa se explică interesul său pentru locuitorii insulei Andaman şi aborigenii australieni, ca şi contribuţiile la studiul dreptului primitiv, al consangvinităţii şi al controlului social în societăţile conduse mai degrabă prin consens decît prin coerciţie. Atenţia pe care a acordat-o totemismului şi teoriilor antropologice a inspirat un mare număr de lucrări asupra segmentării şi organizării sociale; ea s-a aflat la originea analizei, devenită clasică, a sistemelor politice nuer, analiză care, dezvoltată mai ales de Evans-Pritchard, a influenţat în mod determinant domeniul antropologiei politice.

Cu toate acestea, cele mai mari ambiţii intelectuale ale lui Radcliffe-Brown nu au fost niciodată realizate, ca şi cum el nu ar fi încercat altceva decît să devină interpretul celorlalte două mari figuri ale colegiului din Cambridge, Newton şi Frazer.

G. LIENHARDT

▶ (1922) 1948, *The Adaman Islanders*, The Free Press, Glencoe, Illinois; (1931) 1948, *The Social Organisation of Australian Tribes*, The Free Press, Glencoe, Illinois. 1950 (coord., D. Forde), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). 1952, *Structure and Function in Primitive Society; Essays and Addresses*, Cohen & West, Londra, 1952 (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). 1958, *Method in Social Anthropology; Selected Essays*, ed. de M.N. Srivinas, University of Chicago Press, Chicago.

● BEATTIE J., 1969, „A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955)" în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of the Social Sciences*, Penguin Books, New York. – FIRTH R., 1956, „Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881-1955", în *Proceedings of the British Academy*, t. XLII, Oxford University Press, Londra. – FORTES M. (ed.), 1949, *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Clarendon Press, Oxford. – STOCKING G.W. Jr (ed.), 1985, *Functionalism Historicised*; t. II, *History of Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison.

RADIN Paul

Antropolog american, Paul Radin s-a născut la Lodz (Polonia), localitate în care tatăl său era rabin; moare la New York în 1959. Emigrînd de foarte tînăr în Statele Unite, el va dobîndi mai întîi o formaţie de istoric şi naturalist, pînă să descopere antropologia, graţie cursurilor lui F. Boas şi E. Sapir.

Radin se înscrie în marea tradiţie a etnografiei nord-americane de la începutul secolului nostru. Întreprinde mai multe cercetări de teren, în Canada la indienii ojibwa, în Mexic şi în California la indienii wappo. Însă relaţia etnografică cea mai împlinită va fi cea cu indienii winnebago, grup de limbă sioux, al căror teritoriu se întindea de-a lungul malului vestic al lacului Michigan. Deşi indienii pe care îi studia trăiau în rezervaţii de mai multe decenii, Radin a fost capabil nu doar să extragă esenţialul mitologiei lor, dar şi să reconstituie vechea lor organizare socială şi rituală, organizare deosebit de originală, deoarece aplica o formulă dualistă şi tripartită în acelaşi timp (Lévi-Strauss, 1958).

Lucrările lui Radin consacrate populației winnebago sînt deja clasice (1915-1916, 1920, 1924, 1949); totuși, el se remarcă printre contemporanii săi prin concepția asupra religiei (1927, 1937,1945), aspect care astăzi este oarecum neglijat. În opinia lui Radin, caracteristic spiritului uman este să-și gîndească locul în lume ca transcendență. În acest fel, monoteismul nu este apanajul exclusiv al unui număr restrîns de religii instituite, ci o concepție prezentă, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, în toate religiile. O asemenea viziune asupra faptului religios, viziune care, în plus, recunoștea o dimensiune istorică, se opune atît participaționismului lui Lévy-Bruhl, cît și curentelor din antropologia americană a vremii – nominalismului lui Boas și difuzionismului lui A.L. Kroeber.

În afara cercurilor antropologice, Radin e cunoscut mai ales pentru lucrarea *Trickster* (1956), scrisă împreună cu C.G. Jung și K. Kerenyi. Referindu-se la figura „deceptorului", omniprezentă în America de Nord, autorii o consideră expresia unui atribut universal – a unui „arhetip" – al *psyché*-ului. Acesta ar funcționa la două niveluri; mai întîi, ca simbol al trecerii de la animalitate la umanitate și de la conștiința difuză la conștiința de sine; mai apoi, ca satiră codificată vizînd ordinea socială stabilă. Ar fi păcat să reducem importanța operei lui Radin sub pretextul ralierii sale tîrzii la versiunea psihanalizei propusă de Jung.

E. DESVEAUX

▶ 1914, „Some Aspects of Puberty Fasting among the Ojibwas", în *Geological Survey, Anthropological Series*, nr. 2. 1923, „The Winnebago Tribe", în *37th Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC: 35-360. (1927) 1957, *Primitive Man as Philosopher*, Dover, New York. 1929, *A Grammar of the Wappo Language*, University of California Press, Berkeley. (1937), 1957, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Dover, New York (trad. fr. *La religion primitive: sa nature et son origine*, Gallimard, Paris, 1941). 1945, *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, Pantheon Press, New York. 1949, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, Indiana University Press, Bloomington. 1956, *The Trickster, a Study in American Mythology with Commentaries by K. Kerenyi and C.G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winebago*, Georg, Geneva, 1958).

RANG → *Coasta de nord-est (Indienii de pe ~). Polinezia.* Potlatch. *Stratificare socială*

RASĂ

Termenul de „rasă" a servit multă vreme la desemnarea subdiviziunilor speciei umane, stabilite după criterii biologice. Apărute în secolul al XVIII-lea, clasificările rasiale cu pretenție științifică prezintă variații ce țin de numărul de rase reținute sau de caracterele socotite specifice fiecăreia dintre ele. Aceste variații evidențiază doza de arbitrar care a influențat elaborarea lor, clasificările fiind adesea opera unor autori contemporani ce dispuneau de aceleași observații. Clasificările rasiale, la începutul lor, cît și o bună perioadă de timp după aceea, au fost făcute după principiile clasificării speciilor propuse de Linné, prin reunirea în jurul unor specimene numite tipuri.

Tipurile principale au fost constituite pornind de la opoziția dintre populațiile africane și extrem-orientale, descoperite ca urmare a ultimei mari mișcări de explorare a planetei, și popoarele europene. Majoritatea clasificărilor distingeau trei rase majore, al căror conținut exact era variabil: rasa albă (sau leucodermă, sau caucaziană), rasa neagră (sau melanodermă, sau negroidă) și rasa galbenă (sau xanthodermă, sau mongoloidă). Demersul tipologic a continuat să fie aplicat mai tîrziu în atropologie decît în celelalte ramuri ale biologiei. De-abia în ultimii treizeci de ani a început să prindă contur reflecția privind temeiurile calsificărilor rasiale, reflecție bazată pe achizițiile taxonomiei numerice și pe cele ale geneticii populațiilor.

Clasificarea rasială pretinde, în mod implicit sau explicit, să ordoneze ceea ce este genetic în diversitatea umană. Considerînd rasă tot ceea ce este genetic diferit, se ajunge la afirmaţia că fiecare fiinţă umană, ansamblu unic de gene, reprezintă o rasă în sine. Singurul demers justificabil constă în încercarea de a clasifica populaţiile umane, definite de tendinţa membrilor lor de a se căsători între ei, conform unei proceduri bazate pe gradul lor de asemănare genetică. În aceasta constă demersul taxonomiei numerice, demers ce porneşte de la măsurarea diferenţei dintre populaţii (sau a „distanţei biologice), avînd în vedere o sumă de caracterisitici a căror variaţie e în întregime sau în bună măsură de natură genetică, pentru ca, pe această bază, să delimiteze „conglomeratele” de populaţii. Încă foarte lacunară, aplicarea ei la specia umană sugerează o dispersie cvasiomogenă a populaţiilor în spaţiul distanţelor biologice, configuraţie ce face inoperantă orice clasificare. Printr-un demers cu totul diferit, specialişti în genetica populaţiilor, cum ar fi R. Lewontin (1974), au ajuns la o concluzie asemănătoare: subdiviziunea în rase nu dă seamă decît în foarte mică măsură de diversitatea genetică proprie speciei umane. De exemplu, distanţa genetică între două populaţii franceze este inferioară cu doar 15% distanţei dintre două populaţii considerate la întîmplare. Clasificările rasiale încă în vigoare sînt arbitrare şi inoperante.

Numeroşi antropologi s-au convins şi ei în prezent de inaplicabilitatea conceptului de „rasă” la specia umană. În schimb, alţii refuză să renunţe la confortul mental al unei logici clasificatorii, adesea legată în concepţia lor de o schemă evolutivă în care rasele sînt terminaţiile unor ramificări succesive ale unui trunchi ce reprezintă vlăstarul uman primordial. Chiar această imagine este departe de a corespunde realităţii: datorită puternicului amestec al populaţiilor umane, căruia i se asociază capacitatea de a trăi în mediile cele mai diferite şi adaptabilitatea biologică scăzută la mediile contrastante, imaginea de reţea înfăţişează evoluţia umană într-o manieră mai realistă decît cea de arbore. Nu e mai puţin adevărat faptul că recursul la clasificările rasiale nu va dispărea în curînd. În aceeaşi manieră, se continuă pe alocuri să se facă apel la tipologiile rasiale, adică să se considere că orice populaţie umană este constituită din procentaje diferite ale unui număr mic de tipuri rasiale definite arbitrar (cum ar fi, de pildă, tipurile nordic şi mediteranean); genetica a dovedit însă că această concepţie nu are nici un fundament ştiinţific. Oricum, în prezent antropologia se consacră, fără a apela la vreo clasificare, în mod esenţial studiului diversităţii umane, încercînd s-o explice prin genetică şi influenţa mediului asupra genelor.

Chiar înainte ca biologii să pună sub semnul întrebării pertinenţa noţiunii de „rasă”, antropologia socială încetase deja să mai caute corelaţii între „rase” şi culturi.

J. HIERNAUX

● COX O., 1948, *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*, Doubleday, New York; *Le genre humain*, 1986, 11, *La société face au racisme*. – LÉVI-STRAUSS C., 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1983, „Race et culture” în *Le regard éloigné*, Plon, Paris. LEWONTIN R., 1974, *The Genetic Basis of Evolutionary Change*, Columbia University Press, New York. – MONTAGU A.M. de, 1964, *The Concept of Race*, The Free Press, New York. OSBORNE R.H. (ed.), 1971, *The Biological and Social Meaning of Race*, W.H. Freeman and Company, San Francisco. – PARK R. (ed.), 1950, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

RASMUSSEN Knud

Antropolog danez, cu ascendenţă groenlandeză prin bunica maternă, Knud Rasmussen, al cărui tată era pastor, s-a născut în 1879 în Groenlanda, la Jakobshavn, regiunea Ilulissat, unde îşi petrece copilăria în contact cu inuiţii, populaţie a cărei limbă o învaţă; îşi face studiile în Danemarca. Atracţia lui Rasmussen pentru cultura inuită se datorează atît experienţei de viaţă, cît şi interesului intelectual. Rasmussen este, pe rînd, explorator, scriitor, negustor (în beneficiul inuiţilor) şi etnograf. Lucrînd în afara instituţiilor universitare şi administrative, este puţin susţinut de către acestea. Nu e

mai puțin adevărat că, la capătul celei de-a cincea expediții în Thule (1921-1924) expediție pe care el a inițiat-o și a organizat-o, primește titlul de doctor *honoris caus* al Universităților din Copenhaga și Saint Andrews, fapt ce marchează printr-un ac oficial recunoașterea calității operei sale.

Proiectul vieții sale capătă contur în 1902, an în care participă la o expediție așa-zi „literară"; străbate cu această ocazie sudul și nordul Groenlandei occidentale în cău tarea unor documente etnografice. Prima lucrare a lui Rasmussen, foarte bine primită *Nye Mennesker (The People of the Polar North)* se ocupă de inuiții Groenlandei, numiț în acea vreme „eschimoși polari". Finețea observației, asociată cu sensibilitatea scrii turii traduc profundele afinități care-l leagă pe autor de inuiți.

În 1910, Rasmussen este coorganizator al coloniei din Thule (nord-vestul Groenlandei) stației a cărei inaugurare viza dezenclavizarea regiunii. Rasmussen își dorea ca schim burile sociale, inevitabile, să se petreacă fără brutalitate, iar creștinismul, a căru introducere era, după părerea lui, dezirabilă, să fie adoptat fără conflicte. Beneficiil coloniei vor fi folosite la finanțarea celei de-a cincea expediții în Thule. Expediția ave ca obiectiv studierea grupurilor inuite răspîndite din Groenlanda pînă în Siberi inclusiv Canada și Alaska. Echipa pluridisciplinară (arheologi, geologi, cartograf etnografi etc.) era alcătuită din danezi și inuiți. Rasmussen își aloca sarcina celor ma delicate anchete, anchete pe care cunoașterea limbii și culturii groenlandeze îl va ajut să le ducă la bun sfîrșit: viziunea asupra lumii, gîndire mitică, șamanism, reîncarnar poezie etc. Va urma apariția unor lucrări importante. Acestea completează cercetăril lui G.F. Holm, F. Boas, A.L. Kroeber, V. Stefansson, E.W. Nelson etc., constituind pînă î ziua de azi o inepuizabilă mină de informații.

Proiectul științific al expediției din Thule se întemeia pe două idei înnoitoar depășirea frontierelor regionale și statale (inuiții depind de patru state diferite) ș clasificarea datelor conform unor teme fundamentale – cum ar fi istoria populării sa distribuția caracteristicilor culturale –, care ar permite sesizarea atît a diversităț interne a culturii inuite, cît și a unității acesteia.

Viața lui Rasmussen se încheie prematur în 1933 la Copenhaga, unde a fost trans portat pentru a fi îngrijit. Nu și-a putut încheia opera începută, ceea ce ne îndreptățeșt să ne întrebăm dacă avea în intenție să realizeze pe baza bogatului material cules sinteză a ideilor sale de bază? Rasmussen este considerat și azi un eminent speciali în problema inuită; inuiții, mai cu seamă cei din Groenlanda, păstrează în amintire n doar imaginea cercetătorului, ci și pe aceea a unui om cald și generos.

M. THERRIE

▶ 1905, *Nye Mennesker*, Glydendal, Copenhaga (trad. engl.: *The People of the Polar North A Record*, Kegan Paul, Trench, Trübner, Londra, 1908). 1921, *Eskimo Folk Tales*, Glydenda Londra – Copenhaga. 1927, *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expeditio* G.P. Putnam's Sons, New York (trad. fr. *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité ave des tribus d'Esquimaux inconnus*, Plon, Paris, 1929). 1929, *Intellectual Culture of the Iglul Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, Gyldendalske Boghand Copenhaga. 1930, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, t. VII (1-3), Gyldendalsk Boghandel, Copenhaga. 1931, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Cultur* t. VIII (1-2), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1932, *Intellectual Culture of the Copp Eskimos*, t. IX, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1952, *The Alaskan Eskimos a Described in the Posthumous Notes of Dr. K. Rasmussen*, H. Ostermann, t. X (3), Gyldendalsk Boghandel, Copenhaga.

RĂZBOI

Chiar dacă este un fenomen universal, războiul se prezintă într-o asemenea diversitat de forme, încît am putea chiar să ne îndoim de legitimitatea reducerii lui la o categor pertinentă a analizei antropologice. Această dificultate de a discerne obiectul es ilustrată și de finalismul ipotezelor avansate în general pentru a explica motivel

războiului, ipoteze fie funcționaliste (războiul este util pentru perpetuarea formelor de organizare sau a valorilor unei societăți), fie utilitariste (conștient sau nu, războiul vizează sporirea unor avantaje), fie naturaliste (înclinația oamenilor pentru război este un instinct moștenit din filogeneza animală).

Războiul se deosebește de alte forme colective de reglare sîngeroasă a unui conflict (răzbunări de tip *vendetta*, control armat al păcii civile) și prin aceea că opune unități politice independente și localizate în spațiu, ale căror dimensiuni pot fi extrem de variate (comunități locale, ansambluri segmentare de descendență, clanuri sau clase de vîrstă, triburi, „șefii", regate, state-națiuni), dar care au în comun faptul că sînt capabile să exercite, cel puțin temporar, acte de violență la adresa unui inamic exterior. Mai marea sau mai mica distanță spațială și culturală dintre protagoniștii unui război definesc natura acestuia, care poate fi convențional – ca să utilizăm un termen din vocabularul strategiei contemporane – sau neconvențional, dacă adversarii implicați în conflict împărtășesc sau nu aceeași concepție cu privire la strategiile și la modalitățile conflictului în care s-au angajat.

Războaiele convenționale din cadrul societăților tradiționale se dovedesc a fi în principal de două feluri, care de altfel nu se exclud reciproc: războiul ca mod de soluționare a unei crize intervenite în desfășurarea unor tranzacții pașnice sau, cu alte cuvinte, dintr-o perspectivă clausewitziană, ca substitut; și războiul ca mijloc de reproducere simbolică a unității sociale sau a universului. Avem de-a face cu un conflict de primul tip atunci cînd sînt încălcate cu intenție acordurile dintre două grupuri vecine, în privința stăpînirii unui spațiu, a accesului la anumite resurse sau a circulației femeilor, mărfurilor și bunurilor simbolice. Războiul exprimă atunci, într-o formă distinctă, raporturi politice care se dezvoltă pe timp de pace prin intermediul comerțului și al schimburilor matrimoniale. Conflicte de al doilea tip apar atunci cînd războiul devine un mijloc de a accede, prin intermediul unui inamic foarte bine definit, la anumite principii sau materii necesare fie pentru perpetuarea identității grupului („vînătoarea de capete" sau canibalismul în Amazonia), fie pentru menținerea bunei rînduieli în lume, în ansamblul acesteia (războiul la azteci). Spre deosebire de primul tip, care trimite la situații unde războiul și pacea reprezintă faze alternative ale unui ciclu de interacțiuni între grupuri vecine, în cazul al doilea pacea nu este posibilă, de vreme ce corpul dușmanului este absolut necesar spre a asigura reproducerea simbolică a societății și a lumii.

În general, războiul convențional – sau de proximitate – este codificat într-o manieră foarte strictă; locul confruntării se alege în așa fel încît să nu tulbure prea mult viața economică și socială a grupurilor implicate. La această exigență răspunde, bunăoară, împărțirea anului într-o perioadă de exploatare a resurselor și o perioadă consacrată războiului, manifestărilor religioase sau menținerii de relații comerciale între cele două părți aflate în conflict. Formele efective ale războiului pot merge de la reactivări periodice ale conflictelor inexpiabile între „dușmani ereditari", pînă la modalități cvasi ludice de confruntare, care se prelungesc uneori în simulacre, cum ar fi „micul război" al indienilor din sud-estul Statelor Unite sau, în Africa, întrecerile de lupte dintre sate. Alternanța regulată război – pace este adeseori efectul unor constrîngeri inerente organizării sociale a protagoniștilor. Astfel, în unele societăți pastorale din estul Africii, furtul animalelor domestice este principalul motiv de război dintre triburi, dar este și singura modalitate de care dispune un tînăr pentru a-și alcătui o turmă de anumite dimensiuni, fără de care nu și-ar putea obține o soție; o dată cu participarea la o asemenea acțiune de jaf, tînărul dobîndește și statutul de războinic, emblematic pentru grupa sa de vîrstă. În general, codificarea desfășurării războiului este privită la fel de către adversarii efectivi sau potențiali: durata (de o singură zi uneori) și locul confruntării pot fi determinate prin tradiție; se poate stabili un anumit număr de morți, considerat acceptabil de ambele părți, astfel încît conflictul să poată înceta atunci cînd cifra respectivă a fost atinsă; reguli stricte asigură protejarea caselor, a recoltelor, a animalelor, a femeilor și a necombatanților; tratamentul aplicat răniților și prizonierilor va fi același de ambele părți etc.

Practica războiului convențional nu exclude alte modalități de luptă, mai cu seamă atunci cînd inamicii reprezintă două sisteme culturale net diferite: putem lua ca exemplu o conflagrație care asociază teritorii statale continue și formațiuni nestatale. Astfel, regatele vecine conduse de dinastii înrudite – situație des întîlnită în Africa – practică un război aristocratic atunci cînd luptă unul împotriva altuia, dar duc războaie fără nici o regulă împotriva „barbarilor" sau a „sălbaticilor" situați la granițele lor. La fel, grupurile independente de dimensiuni mai reduse întrețin raporturi de război reglate de cutumă, dar se reunesc pentru a face față tendințelor expansioniste ale unui inamic din afară, cum s-a întîmplat în cazul triburilor amazoniene, atunci cînd s-au coalizat împotriva Imperiului Inca. Războiul „intern" presupune adeseori un acord al adversarilor în privința armelor folosite – excluderea armelor de foc, bunăoară –, în vreme ce războiul „extern" ignoră asemenea acorduri prealabile; trecerea de la prima formă de război la cea de a doua corespunde unei modificări în proporții a conflictului și este însoțită de o schimbare a tehnologiei militare și a conducerii luptelor. Situațiile de inegalitate tehnologică și strategică între adversari sînt mereu provizorii, practicarea neîntreruptă a războiului avînd ca efect tocmai ajustarea manierelor de luptă, fără a exclude posibilitatea inversării raportului de forțe inițial.

Cei care se ocupă cu războiul sînt bărbații. Activitatea războinică este specific masculină, la fel ca și vînătoarea sau, în societățile pastorale, îngrijirea animalelor. În orice societate, o parte însemnată a populației masculine este mobilizată în permanență pentru a asigura apărarea grupului. Războinicii sînt tineri adulți sau bărbați în puterea vîrstei, care trebuie să aibă anumite calități fizice și morale. Adeseori, sistemul social definește instituțional acest grup de războinici, care în unele cazuri poate coincide cu generații bine identificate în societate după grupe de vîrstă (în Africa de Est, de exemplu) sau poate corespunde uneia sau mai multor „societăți" de războinici asimilabile societăților inițiatice, în care prima experiență de luptă sau primul dușman doborît au valoarea unui act de intrare în lumea adulților. Existența unor asemenea grupuri instituționale de războinici este însoțită adeseori de acte competiționale între membrii lor, care se pot manifesta prin forme dintre cele mai complexe de luptă sau prin căutarea prilejurilor de a săvîrși fapte individuale memorabile (ca, de exemplu, la indienii din Cîmpii).

Adeseori se face distincția între societățile „pașnice" și societățile „războinice", distincție care se bazează pe exemple bine atestate: să ne gîndim doar, pentru America de Nord, la cazurile extreme pe care le reprezintă societățile din Podișul Columbia, cărora războiul le repugnă, și irochezii, care și-au terorizat vecinii vreme de două secole. Totuși, această distincție pare dificil de realizat, deoarece majoritatea societăților considerate a fi pașnice – puțin numeroase – duc împotriva vecinilor lor războaie „invizibile", dar pentru ele la fel de reale și de dramatice ca și războaiele deschise, doar că desfășurarea acestora este încredințată unor specialiști ai armelor magico-religioase: șamani, vrăjitori, preoți de tot felul. Atunci cînd reproducerea raporturilor sociale și a sistemului de valori sînt realizate preponderent prin intermediul războiului, putem vorbi despre societăți „militare", mai cu seamă dacă discutăm despre societăți neorganizate în state. În fapt, apariția statului se traduce la modul general printr-o „demilitarizare" a societății și prin specializarea unui grup în meseria armelor; autonomizarea armatei accentuează separația dintre puterea civilă și puterea militară, pe care o cunosc multe dintre societățile nestatale. Dacă soldatul este o figură a societăților noastre, figura originilor este războinicul; în el, societatea recunoaște întrunirea admirabilă a unor calități ieșite din comun; dar această recunoaștere poartă și semnul unei neliniști, deoarece omul puternic este o amenințare perpetuă pentru echilibrul grupului.

De vreme ce reprezintă o deturnare operată prin intermediul violenței colective și prin producerea unor figuri individuale exaltante – fie acestea în viață sau decedate –, războiul este unul dintre principalii vectori de mutație din istoria societăților, așa după cum o arată și analizele actuale asupra formării statului, mai cu seamă în Africa neagră. La baza dezvoltării multora dintre regatele africane se află personaje formate

în societăți nestatale, plasate la marginile acestora în principal tocmai prin exercițiul războiului. Războaiele pașnice de înrudire au transformat țăranii în războinici, iar aceștia, o dată ajunși biruitori, vor edifica statele de mai tîrziu.

P. DESCOLA, M. IZARD

● ANDRESKI S., 1968, *Military Organization and Society*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles. – BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris. – BOHANNAN P. (ed.), 1967, *Law and Warfare, Studies in the Anthropology of Conflict*, University of Texas Press, Austin – Londra. – CLASTRES P., 1980, „Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives", „Malheur du guerrier sauvage", în *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris. – DALEGIVENS R., NETTLESHIP A., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1975, *War, Its Causes and Correlates*, Mouton, Haga – Paris. – DALEGIVENS R., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1976, *Discussions of War and Aggression*, Mouton, Haga–Paris. – DAVIE M.E. (1929), 1968, *The Evolution of War. A Study of Its Role in Early Societies*, Kennicat Press, Port Washington (trad. fr. *La guerre dans les sociétés primitives: son rôle et son évolution*, Payot, Paris, 1931). FEST C., 1980, *The Art of War*, S.l, Thames & Hudson (trad. fr. *L'art de la guerre*, Rive Gauche Productions, Paris, 1979). – FERGUSON R.B. (ed.), 1984, *Warfare, Culture and Environment*, Academic Press, Orlando. – FERGUSON R.B., FARRAGUER B., FARRAGUER L.E., 1988, *The Anthropology of War: A bibiliography*, Guggenheim Foundation, New York. – FRIED M., HARRIS M., MURPHY R. (ed.), 1967, *War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, National History Press, Garden City. – FUKUI K., FURTON D. (ed.), 1977, *Warfare among East African Herders*, National Museum of Ethnology, Osaka. – GOODY J., 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, Londra – Ibadan – Accra. – HAAS J.(ed.), 1990, *The Anthropology of War*, Cambridge University Press, Cambridge. – JOXE A., 1991, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris. LETOURNEAU C., 1985, *La guerre dans les diverses races humaines*, L. Bataille, Paris. MENGET P., 1985, „Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative", în *Journal de la Société des Américanistes*, LXXX: 131-142. – WRIGHT Q., 1965, *A Study of War, Second Edition with a Commentary on War since 1942*, University of Chicago Press, Chicago – Londra.

RĂZBUNARE (SISTEM DE ~)

În calitate de act individual, răzbunarea este prezentă, fără îndoială, în toate societățile și sub forme infinit de variate. Antropologia, în esență, o are în vedere în calitatea sa de *instituție* socială, sau de „obligație față de un grup determinat – familie, ansamblu de familii, clan sau subclan – de a obține într-un fel sau altul compensație pentru sîngele vărsat de unul dintre membrii săi" (Adler în Verdier, 1980). Totuși, obligația de răzbunare nu se exercită doar în cazul sîngelui vărsat: orice atentat la integritatea unui om, în măsura în care este circumscris sub aspect cultural, este susceptibil să antreneze pretenția de reparație.

Prima caracteristică a răzbunării în societățile tradiționale este codificarea și ritualizarea etapelor ce îi punctează derularea. Atît natura afronturilor, cît și forma represaliilor sînt supuse unei definiții precise. Așa cum nu oricine poate fi însărcinat cu îndeplinirea răzbunării, aceasta nu poate fi efectuată la întîmplare. Există rituri care marchează deschiderea ciclului de răzbunări și determină modalitățile rupturii, totale sau parțiale, dintre grupurile sociale aflate în conflict. Procesul de răzbunare se desfășoară după o cronologie și un ritm specific. În sfîrșit, toate societățile elaborează proceduri, supuse unor norme riguroase, în scopul de a suspenda, provizoriu sau definitiv, succesiunea actelor de răzbunare. Este vorba, de fapt, de a face acceptabile demersurile vizînd concilierea protagoniștilor și reinstaurarea stării de pace. La beduinii din Iordania, de exemplu, o femeie aparținînd familiei ofensatorului este dată ca ostatic clanului victimei. Și abia cînd va avea un fiu cu unul din membrii acestui clan și cînd el va fi crescut pînă la vîrsta majoratului, va fi trimisă înapoi la grupul său de origine. Fiul său va aparține însă pentru totdeauna clanului victimei (Chelhod, în Verdier, 1980).

Originalitatea „instituției” răzbunării este confirmată și de faptul că riturile asociate desfășurării actelor pe care le antrenează nu respectă schema generală a riturilor de trecere stabilită de Van Gennep. Pentru că, de fapt, funcția lor nu este să marcheze etapele normale ale existenței în societate, inserîndu-le într-o configurație simbolică. Chiar și ritualizată, răzbunarea constituie un risc pentru grupul social. Nu este deloc sigur că limitele atribuite sub aspect cultural împlinirii actului vor ajunge vreodată să includă consecințele acestuia față de ordinea socială și să nu provoace contradicții între practici și valori deja existente. Nu va mira deci pe nimeni faptul că marile religii au respins în mod constant logica răzbunării, chiar și în societățile unde era atestată o tradiție a acesteia, după cum au arătat C. Malamoud (în Verdier, 1984) în cazul hinduismului și A. Lemaire (în Verdier, *ibid.*) în cazul iudaismului antic.

A doua caracteristică a acestei instituții în societățile tradiționale, la fel de importantă ca ritualizarea, rezidă în faptul că ciclul de răzbunări se perpetuează ca urmare a unei organizări și a unei dinamici interne determinate cultural. Pot fi opuse două forme de răzbunare, relativ bine diferențiate, după cum aceasta este sau nu supusă principiului echivalenței. Atunci cînd domină acest principiu, există tendința de a i se răspunde fiecărui act ostil printr-o modalitate de violență corespunzătoare cu afrontul suportat. În societățile în care prevalează această ideologie, ciclurile sînt de obicei scurte, cu condiția ca îndeplinirea unui act de răzbunare să nu provoace un nou dezechilibru între scopul urmărit și reacțiile așteptate. O astfel de logică se întîlnește în general în întreg bazinul mediteranean, dar și la beduinii din Iordania (Chelhod, *op. cit.*) sau la locuitorii Kabiliei (Favret, 1968). Totuși, se poate întîmpla ca exigența perpetuării răzbunării (*feud* sau *vendetta*) să extindă, din punct de vedere structural, ciclul răzbunării. Acest fapt demonstrează că răzbunarea constituie un element decisiv în stabilirea și reproducerea raporturilor sociale interne ale societății. În acest caz se poate spune că răzbunarea este un constituent al armăturii sociale, efect al „violenței” instituite în însăși starea societății, și nu doar o fază temporală în timpul căreia „violența” trebuie controlată de societate. Albania și muntele Rif (Jamous, 1981) sînt două exemple privilegiate.

Ciclurile actelor de răzbunare nu se desfășoară întotdeauna după o dinamică indusă de principiul echivalenței. În numeroase societăți, obligația de răzbunare este percepută nu atît ca o revanșă lăsată la inițiativa celor în viață și întemeiată pe nevoia de paritate dintre afrontul adus și reparația necesară acestuia, cît ca o obligație absolută față de morți. Aceasta se întîmplă peste tot unde, de exemplu, victimele răzbunării nu pot accede la rangul înaintașilor. Aici principiul echivalenței nu este valabil, întrucît fiecare crimă necesitînd o reacție urgentă, punerea sa în aplicare nu ar putea permite întreruperea procesului de răzbunare. Prin urmare, soluția constă în elaborarea, de comun acord între protagoniști, a unui statut aparte pentru ultimul mort nerăzbunat (în Himalaya occidentală, de exemplu, el va fi transformat într-o divinitate minoră).

Răzbunarea își schimbă natura în funcție de sistemul de valori, propriu fiecărei societăți, care îi declanșează derularea. Totuși, ea nu este doar o modalitate de exprimare a valorilor sociale, printre atîtea altele; este, de asemenea un mod de a le elabora și de a le pune la încercare. Ea se află astfel la originea valorilor. După ce a fost prezentată în mod abuziv ca dovadă a dezordinii predominante din societățile ce nu au un sistem de legi (Verdier, 1980), răzbunarea a fost adesea privită ca un mod specific de reglare a conflictelor și a violenței. Or, după cum nu există o dezlănțuire oarbă a răzbunării în societățile tradiționale, tot așa nu există o înlănțuire inevitabilă a actelor ce îi sînt asociate, deoarece fiecare din aceste societăți s-a preocupat de elaborarea unor proceduri pentru stoparea, provizorie sau definitivă, a acestora. În replică, instituția răzbunării, din momentul cînd ia naștere într-o societate, pretinde membrilor săi să facă alegeri cruciale, față de cei morți, dar și față de cei în viață, și să se angajeze prin raportare la valori etice, fundamentale din punct de vedere social. Această instituție apare ca fiind una din faptele sociale privilegiate, cu ajutorul cărora se redefinește în mod constant o ordine simbolică. Pot fi astfel invocați clasicii, sau romancieri precum

albanezul I. Kadare ori turcul din Anatolia Y. Kemal, sau chiar texte precum *Iliada*, *Mahābhārata* ori *Vechiul Testament* pentru a arăta felul în care expresia valorilor poate fi în mod constant reiterată în situaţii narative dominate de un context de răzbunare.

Răzbunarea şi structura socială întreţin raporturi strînse, chiar şi numai în măsura în care, într-o cultură tradiţională, răzbunarea nu este făcută de oricine, şi nici nu se exercită împotriva oricui. Antropologii au stabilit că, în general, ea se înscrie „într-un spaţiu social aflat între proximitatea partenerilor care o interzice şi îndepărtarea lor, care înlocuieşte răzbunarea cu războiul" (Verdier, *op. cit.*). Este prezentă în calitate de instituţie, îndeosebi în societăţile unde predomină diviziunea în clanuri şi linii genealogice. Nu va putea fi însă concepută ca simplu produs al unei structuri sociale preexistente, după cum s-a văzut deja prin evocarea cazului societăţilor în care ea este un element constitutiv al armăturii sociale. De altfel, la fel ca şi alianţa, cu care este adesea pusă în relaţie, răzbunarea poate fi la originea formării sau dispariţiei clanurilor şi liniilor genealogice. Astfel, în Himalaya occidentală, neamurile de rajputi nu pot accede la rangul de clanuri dominante, susceptibile de a forma alianţe cu alte clanuri războinice, decît dacă s-au dovedit capabile să intre în rivalitate cu unul sau altul din aceste clanuri dominante. Dimpotrivă, refuzul solidarităţii în răzbunare, la populaţia moundang din Ciad, conduce la dispariţia clanurilor prin fisiune, clanurile dispărute fiind înlocuite prin altele noi (Adler, *op. cit.*).

În orice sistem de răzbunare, indivizii îndeplinesc alternativ rolurile de răzbunător şi de potenţială victimă. Însă acestea nu sînt singurele roluri implicate în existenţa instituţiei. La fel de importante sînt şi funcţiile atribuite celorlalţi. Printre cei care nu participă decît în mod indirect la desfăşurarea răzbunării, trebuie citate în primul rînd femeile sau cei care constituie motivul discordiei. Aceştia din urmă reprezintă adesea veritabila miză a răzbunării, ca în Calabria sau Constantinois, unde exigenţa reparaţiei se referă cel mai adesea la un afront adus integrităţii femeilor ce asigură „legitimitatea genealogică" (Breteau, Zagnoli, în Verdier, 1980). De o manieră mai generală, în toate societăţile în care grupurile ce întreţin relaţii de răzbunare sînt aceleaşi cu cele între care se fac căsătoriile, femeile joacă un rol central, deoarece se înrudesc cu ambele părţi în acelaşi timp, cu una prin naştere, cu cealaltă prin alianţă. Însă, după cum au demonstrat-o lucrările lui E. Gellner (1969), funcţia atribuită, în instituţia răzbunării, celor care au drept misiune să încarneze grupul social în totalitatea sa este capitală. Lor le revine, de fapt, să asigure medierea între protagonişti şi să reinstaureze, pe cît posibil, starea de pace. Acesta este rolul deţinut, de exemplu, de *chorfa* de pe munţii Rif din Maroc (Jamous, *op. cit.*). În Occident, această calitate de mediator i-a revenit, încetul cu încetul, justiţiei. În dreptul roman, justiţia se află în serviciul răzbunării, garantîndu-i principiul. Însă o dată cu propagarea ideilor „reformatoare" (stoicismul şi creştinismul în Imperiul Roman), noţiunea de „răzbunare", redusă progresiv la rangul de act privat, îşi va pierde legitimitatea şi deci caracterul său de instituţie culturală (Courtois, în Verdier, 1984).

D. VIDAL

● BLACK-MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Blackwell, Londra. – BOEHM C., 1984, *Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies*, University of Kansas Press, Lawrence. – FAVRET J., 1968, „Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie", în *L'Homme*, VIII (4) : 18-43. – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Niecolson, Londra. – GINAT J., 1987, *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs of Israel*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, Pensylvannia. – JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – VERDIER R. (ed.), 1980-1984, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Éditions Cujas, Paris.

RECIPROCITATE → *Alianţă*. Kula. *Mauss (M.)*. *Monedă*. *Polanyi (K.)*. *Sahlins (M.)*. *Schimb*

REDFIELD Robert

Antropolog american, Robert Redfield (1897-1958) s-a născut şi a murit la Chicago. După ce, în timpul primului război mondial, a servit ca sanitar în Franţa, Redfield face studii de drept la Universitatea din Chicago, obţinînd licenţa în 1921. Atras de antropologie ca urmare a unei călătorii în Mexic, încurajat fiind în această direcţie şi de cumnatul său, sociologul R.E. Park, abandonează dreptul în 1923, pentru a-şi relua studiile la Universitatea din Chicago. Publică în 1930 o lucrare despre un sat situat în apropiere de Mexico, Tepoztlan, lucrare recunoscută ca fiind primul „studiu de comunitate" (*community study*) din antropologia americană şi una din primele analize ale vieţii rurale. Profesor, din 1930, la nou-creatul departament de antropologie al Universităţii din Chicago, Redfield este numit în 1934 decan al secţiei de ştiinţe sociale, iar în 1953 „Robert Maynard Hutchins Professor". A fost preşedintele American Anthropological Association (1944) şi director la American Council on Race Relations (1947-1950).

Studiile lui Redfield despre transformările culturale din comunităţile rurale au constituit întotdeauna subiect de controversă, iar influenţa sa asupra unor universitari precum E. Wolf (1957), S. Mintz (1957), M. Singer (1972) şi J. Scott (1976) e identificabilă în argumentele dezvoltate de aceştia din urmă atît pentru a-i respinge unele idei, cît şi pentru a accepta pe altele. El a suferit la rîndul său influenţa reprezentanţilor şcolii de ecologie urbană din Chicago, mai ales Park şi L. Wirth, a intelectualilor mexicani, în special M. Gamio, a pictorilor „murali", cum ar fi, de pildă, S. Rivera : de la primii a preluat modelele (tipurile ideale) pe care le-a utilizat pentru a-şi realiza anchetele de teren, celorlalţi le datorează interesul pentru formarea unei identităţi naţionale, ca şi preocuparea pentru analiza regională. A dezvoltat aceste teme în *The Folk Culture of Yucatan* (1941), studiu ce avansează ideea unui continuum analitic între micile comunităţi rurale nestratificate şi omogene şi marile oraşe ce alcătuiesc medii eterogene. Compararea sistematică a datelor celor patru studii de caz de o complexitate crescîndă vizează demonstrarea utilităţii metodologice a modelelor sincronice pentru analiza transformărilor sociale. Ultimele scrieri ale lui Redfield (mai ales 1955) se referă la relaţiile comunităţilor rurale cu entităţile mai mari. Civilizaţiile, cadre de viaţă şi de interacţiune constituite istoric, cuprind „marile" şi „micile tradiţii" interdependente : marile tradiţii reprezintă sistemele de gîndire raţionale ale unei elite urbane reflexive, micile tradiţii cuprind în principal religiile populare, artele şi folclorul populaţiilor rurale.

S. GUGGENHEIM

► 1930, *Tepoztlàn, a Mexican Village : A Study of Folk Life*, University of Chicago Press, Chicago. 1934 (coaut. Alfonso Villa R.), *Chan Kom, a Maya Village*, Carnegie Institution of Washington Publication, Washington. 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago. 1950, *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*, University of Chicago Press, Chicago. 1953, *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca – New York. 1955, *The Little Community, View Points for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago. 1956, *Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilisation*, University of Chicago Press, Chicago.

● COLE F.C., EGGAN F., „Robert Redfield, 1897-1952", în *American Anthropologist*, 61, 1959 : 652-662.

REDISTRIBUIRE

→ *Big Man. Economică (Antropologie ~). Polanyi (K.).* Potlatch

REGALITATE

Cuvîntul „regalitate" aparţine vocabularului instituţiilor politice şi desemnează o formă de guvernămînt întemeiată pe principiul monarhic, adică pe primatul unui individ recunoscut prin naşterea sa ori promovat, în virtutea unor anumite calităţi, ca deţinător unic al autorităţii legitime supreme. Pentru istorici, o asemenea definiţie nu pune

probleme, însă nici nu se dovedeşte deosebit de interesantă. Aceştia studiază faptele domniile anumitor regi, realizările, politica lor – şi analizează corpusurile de texte doctrine sau ideologii ale regalităţii din cutare epocă – prin intermediul scrierilor şi documentelor de orice fel. Pe scurt, istoricii operează într-un domeniu de cunoaştere pozitiv constituit, domeniu în care teoria constituie una dintre materii şi nu una dintre condiţiile cunoaşterii. Pentru antropologi, regalitatea e un obiect ce trebuie construit, sarcina lor fiind aceea de a înţelege, în întreaga lor diversitate, formele pe care le îmbracă această instituţie în cadrul civilizaţiilor exotice (mai cu seamă în cele în care tradiţiile sînt exclusiv orale şi în care datele istorice sînt foarte lacunare, dacă nu chiar aproape inexistente), de a degaja structurile cele mai generale şi, eventual, de a căuta originile acestora.

Noţiunea de „rege divin", dezvoltată pe larg de J.G. Frazer în lucrarea sa de căpătîi *Creanga de aur* (publicată în douăsprezece volume între 1911 şi 1915), constituie prima construcţie de anvergură şi reprezintă încă pînă în ziua de azi un punct de plecare obligatoriu pentru reflecţia antropologică asupra regalităţii. Pentru a rămîne la chestiunile esenţiale, vom spune că această noţiune comportă două aspecte distincte, chiar opuse, după opinia unora: o teorie a puterii, ţinînd de ordinea magică şi o teorie a statutului celui ce deţine această putere, ţinînd de ordinea religioasă. Regele divin este cel înzestrat cu putere asupra naturii; el este deci un soi de magician, deoarece o asemenea putere nu poate fi concepută decît în cadrul magiei, formă primă a unei simbolice luări în stăpînire a naturii de către societate, legată însă, ne spune Frazer, de o falsă aplicare a legii universale a asociaţiei de idei – prin asemănare, contrarietate şi contiguitate – ce domină spiritul uman. Regele divin este de asemenea creditat cu capacitatea de a exercita o influenţă asupra stării meteorologice, el e capabil să provoace sau să împiedice căderea ploii, să oprească soarele din mers, să aducă sau să alunge vîntul etc. şi, fiind cauza sau garantul prosperităţii publice, el este ridicat la demnitatea regală. Însă nu orice expert în reţete, tehnici sau rituri magice este, doar pentru acest lucru, rege. Un asemenea statut, legat în mod necesar de o ierarhie socială, fie ea redusă la dualismul suveran – supuşi, presupune nu doar faptul că deţinătorul său se dovedeşte capabil să exercite o influenţă asupra naturii, ci şi faptul că întreţine cu această abilitate un raport atît de intim, încît am putea-o considera pe aceasta parte integrantă a persoanei sale. Nu se poate vorbi de statut regal decît din momentul în care puterea transformă pe cel care o întrupează într-o fiinţă diferită de ceilalţi, iar epitetul „divin", acordat de Frazer, măsoară distanţa ce separă această fiinţă de supuşii săi. Exemplul african pe care ni-l propune – populaţia shilluk din Sudan – este pe deplin elocvent. La acest popor nilotic, titlul de rege, *Reth*, nu este ereditar, ci conferit pe cale electivă unui candidat ales dintre membrii clanului regal. Succesorul ales nu devine pe deplin *Reth*, adică posesor al capacităţii care-i îngăduie să controleze fecunditatea oamenilor şi turmelor, fertilitatea ogorului etc., decît în urma unor rituri de înscăunare ce au ca finalitate fundamentală aceea de a transforma fiinţa celui ales şi, în cele din urmă, de a face din el o întrupare a Spiritului Nyikang. Nyikang este numele strămoşului fondator al clanului regal, el nu este un zeu, ci un medium între oameni şi Juok, Fiinţa supremă, văzută ca o Putere îndepărtată căreia nu i te poţi adresa direct. Poporul shilluk îl invocă deci pe Nyikang, adică pe acel Spirit de care depinde soarta oamenilor şi care îşi manifestă prezenţa printre oameni prin intermediul persoanei *Reth*-ului. Divin sau semidivin, în orice caz sacralizat, regele (şi ceea ce e valabil pentru cazul *Reth*-ului poate fi generalizat cel putin pentru întreaga Africă neagră) e plasat în centrul sistemului ritual al societăţii: ceremoniile agrare ale ciclului calendaristic, sacrificiile şi oblaţiunile de orice fel. Astfel, regele se aseamănă mai degrabă cu preotul decît cu magicianul, însă, după cum rezultă din identificarea *Reth* = Spiritul Nyikang, statutul său nu e determinat de o funcţie sau alta. Ceea ce determină funcţia sa de garant al prezenţei vii şi active a Spiritului de care depinde prosperitatea publică este în primul rînd statutul persoanei acestuia, al corpului său mai ales. Astfel, atunci cînd corpul slăbeşte, cînd dă semne de epuizare, regele trebuie ucis pentru ca ordinea lumii, al cărei suport este, să nu sufere efectele propriului său declin. Regicidul ritual – pentru

care povestirea ce deschide *Creanga de aur*, despre uciderea regelui-preot al Dianei de către succesorul său, în pădurea sacră din Nemi, este exemplul cel mai des amintit – constituie de asemenea și mijlocul de a menține intactă puterea Spiritului (suveran) Nyikang pentru care trupul *Reth*-lui este un habitaclu temporar. Moartea regelui nu este doar un eveniment natural încărcat de o semnificație politică, ea este efectul ritualurilor destinate să realizeze instaurarea și menținerea unei ordini simbolice, care leagă societatea și natura într-o modalitate cu totul specifică prin identificarea unui individ unic cu un aspect al forței suverane ce conduce lumea. Concluzia la care ajunge M. Young (1966) în analiza pe care o face regicidului la populația jukun din Nigeria, demonstrează felul în care în această practică rituală se înlănțuie politicul și cosmologicul: „Ucigînd periodic, scrie el, pe cel ce transcende natura prin puterea pe care o exercită asupra ei și societatea prin misiunea pe care o întrupează, oamenii își afirmă autoritatea asupra naturii și fac dovada faptului că ei sînt cei care controlează, în definitiv, societatea". Această formulare dădea un răspuns lui E.E. Evans-Pritchard, cel care, în faimoasa sa *Frazer Lecture* (1948), contesta realitatea uciderii rituale a *Reth*-ului, opunînd ideilor evoluționiste ale lui Frazer (mai cu seamă concepției sale despre trecerea de la vîrsta magiei la cea a religiei) propria concepție sociologică – în același timp structurală și funcțională – asupra regalității. Argumentația sa se rezumă la atît: instituțiile și ideologiile care le însoțesc nu sînt inteligibile decît prin raportare la structura și morfologia societăților unde ele funcționează. Astfel, la populația shilluk, monarhia divină și legitimarea în termenii omorului ritual apar, spune el, „ca o instituție tipică, deși nu exclusivă, a societăților ce posedă o puternică structură genealogică, în care segmentele politice constituie părți ale unui sistem slab organizat și lipsit de funcții guvernamentale [...]; în societățile de acest tip, organizarea îmbracă o formă rituală și simbolică".

Importanța poziției lui Evans-Pritchard ține de faptul că, în afară de cazul shilluk, ea ne permite să apreciem dificultatea ce se manifestă atunci cînd încercăm să gîndim împreună, în cadrul regalității, politicul și simbolicul. Chiar dacă e adevărat că practica regicidului ritual nu e un fapt a cărui materialitate să poată fi atestată cu ușurință, e clar că pentru Evans-Pritchard și antropologii care i-au urmat, respingerea lui Frazer se situează pe un alt plan. Negarea realității regicidului – în ultimă instanță a faptului că un act ritual conduce, în funcționarea sistemului politic, la consecințe similare celor ale unui asasinat, act intențional și orientat rațional spre un scop, în opinia lui Max Weber – ține de faptul că această realitate ar fi incompatibilă cu funcția pur expresivă pe care ei o conferă simbolului. Datele oferite de etnografie permit afirmația că elementele specifice regalității divine ca structură simbolică sînt independente de întinderea puterilor temporale exercitate de cei ce le încarnează, fie că e vorba de despoți domnind peste popoare întregi, fie că e vorba de autorități spirituale dintr-o comunitate mică. A gîndi regalitatea, a gîndi deci înlănțuirea dintre structura simbolică (magică și religioasă) și structura politică (distribuirea puterii conform raportului dintre forțele sociale) devine posibil dacă ne impunem ca primă exigență scoaterea la lumină a formelor elementare. Vom spune atunci că există componente elementare ale puterii regale și că acestea vin, într-un fel, o dată cu elementele structurii simbolice așa cum apare ea în ruptura cu vechea ordine gestionată de raporturi parentale și de alianță, ca și de relația cu pămîntul a grupurilor întemeiate pe aceste raporturi. Punctul de plecare al *Crengii de aur* este o ruptură în ordinea filiației, întrucît transmiterea puterii nu poate fi redusă la simpla succesiune a generațiilor. Așa se întîmplă cu privilegiul matrimonial, fie că e vorba de obligația incestului, de o formă de hierogamie sau de poliginie la scară mare. La fel se întîmplă cu pămîntul, care, nediferențiat sau socialmente determinat de legătura cu strămoșii, face loc domeniului regal care nu intră sub incidența legii parentale și unde, de pildă, răzbunarea e obligatorie. Aceste componente ale puterii regale conțin germenii dezvoltării statului, iar atunci cînd dezvoltarea va fi deplină, vom spune în continuare că regalitatea e simbolică, asta însă doar pentru a sublinia ruptura ei cu realitatea.

A. ADLER

● BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1963, *Essays in Social Anthropology*, The Free Press, New York. – FRANKFORT H., 1951, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris. – FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le Rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). – HEUSCH L. de, 1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, Gallimard, Paris. – HOCART A.M. (1936) 1970, *Kings and Councillors*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978). – TCHERKÉZOFF S., 1983, *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche*, Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice*, University of Chicago Press, Chicago – Londra. – VANSINA J., 1962, „A Comparison of African Kingdoms", în *Africa*, 32 : 324-335. – YOUNG M., 1966, „The Divine Kingship of the Jukun", în *Africa*, 36 : 135-153.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo

Antropolog columbian de origine austriacă, Gerardo Reichel-Dolmatoff face parte din acea generaţie de cercetători care, începînd cu 1942, a urmat cursurile lui P. Rivet la Instituto Etnologico Nacional din Bogota. Mereu pe teren, Reichel-Dolmatoff străbate vreme de patruzeci de ani teritoriul columbian în căutare de date arheologice, etnografice, lingvistice şi de antropologie fizică. Aceste expediţii, întreprinse alături de soţia sa A. Dussan, la rîndul ei antropolog şi discipol al lui Rivet, vor duce la redactarea unor dări de seamă şi prezentări de date, publicate mai ales în *Revista del Instituto Etnologico Nacional, Boletin de Arqueologia, Revista colombiana de Folklore, Revista colombiana de Antropologia* şi *Journal de la Société des Américanistes* din Paris. Studiile sale reprezintă surse preţioase, constituind uneori unicele referinţe pentru cunoaşterea mai multor grupuri etnice columbiene (motilon-yuco, chimila, pijao etc.). Reichel-Dolmatoff a fost totodată preocupat de etnoistoria şi de etnografia societăţilor metise, însă contribuţiile sale cele mai semnificative privesc totuşi domeniile arheologiei şi etnologiei populaţiilor indigene. Săpăturile efectuate de el în siturile arheologice ale culegătorilor de moluşte de pe litoralul caraibian (Puerto Hormiga) l-au făcut să descopere resturi de ceramică datînd din anul 3100 î.Cr., considerată printre cele mai vechi de pe teritoriul subcontinentului. Această descoperire susţine teza conform căreia originea culturilor americane timpurii se situează în ţinuturile tropicale din nord-vestul Americii de Sud. În domeniul etnologiei, cercetările cele mai originale vizează schemele cognitive şi simbolice subiacente discursului mitologic şi cosmologic al şamanului amazonian (indienii tukano din Vaupez) şi al preotului kogui (Sierra Nevada, Santa Marta). Experienţele de teren l-au condus pe Reichel-Dolmatoff la identificarea modalităţii de difuzare a acestor scheme, la sublinierea rolului plantelor halucinogene în creaţie, ca şi la schiţarea unei interpretări etnografice a motivelor aurăriei precolumbiene.

J. LANDABURU

▶ 1965, *Colombia : Ancient Peoples and Places*, Thames & Hudson, Londra. 1968, *Desana : simbolisme de los indios tukano del Vaupés*, Universidad de los Andes, Bogota (trad. fr. *Desana, le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*, Gallimard, Paris, 1973). 1975, *The Shaman and the Jaguar : A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Temple University Press, Philadelphia. 1978, *Beyond the Milky Way : The Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, University of California, Los Angeles. (1951) 1985, *Los Kogi : una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Procultura, Bogota. 1986, *Arqueologia de Colombia : un texto introductorio*, Arco, Bogota. 1988, *Orfebreria y chamanismo : un estudio iconografico del Museo de Oro*, Colina, Bogota.

RELATIVISM CULTURAL

Cu toţii recunoaştem existenţa fenomenului diversităţii culturale. Persistă totuşi un oarecare dezacord în ceea ce priveşte răspîndirea, explicaţia şi consecinţele acestui fenomen pentru cunoaşterea antropologică. Am putea distinge două puncte de vedere :

raţionalismul şi relativismul cultural. Pentru raţionalism, diversitatea culturală presupune universalitatea unor procedee logice inferenţiale şi a unor elemente de percepţie, în absenţa cărora ne-ar fi imposibil să identificăm enunţurile membrilor unei culturi diferite de a noastră şi deci să punem problema diversităţii lor. Unii, de pildă R. Horton (în Hollis, Lukes, 1984), susţin chiar că e posibil să identificăm în fiecare cultură acelaşi interes pentru explicarea, prezicerea şi controlul evenimentelor. Din acest punct de vedere, orice cultură este o teorie a lumii, teorie a cărei specificitate rezultă din aplicarea aceleiaşi raţionalităţi de fond unei experienţe ce variază în funcţie de condiţiile sociale şi tehnologice, care pot fi ele însele definite în cadrul unui sistem de referinţă universal. Pluralitatea culturală este astfel absorbită într-o anumită universalitate. Dimpotrivă, relativismul neagă orice universalitate, asta deoarece pleacă de la presupoziţia conform căreia orice expresie, orice credinţă, este lipsită de semnificaţie şi validitate în afara contextului ei de uz: „forma de viaţă" (Wittgenstein), „paradigma ştiinţifică" (Kuhn) sau „cultura". Pentru interpretarea unei expresii, a unei acţiuni, acestea trebuie plasate în acel context, ceea ce presupune posibilitatea cunoaşterii obiective. Însă, dacă e adevărat că propriile noastre expresii nu au semnificaţie decît în raport cu totalitatea culturii noastre, cum am putea oare realiza acest lucru în cadrul limbii noastre, al sistemului nostru de credinţe? Cum să ieşim din propria cultură pentru a descrie o alta? Cum să afirmăm în acelaşi timp că semnificaţia şi validitatea enunţurilor noastre sînt în exclusivitate proprii culturii noastre? Pe scurt, negînd posibilitatea ca un termen împrumutat dintr-o cultură să fie aplicabil în afara acesteia, afirmînd faptul că orice folosire extracontextuală a unui termen este etnocentrică (P. Winch), teoria contextuală a semnificaţiei interzice chiar ceea ce propune: contextualizarea expresiilor aparţinînd membrilor unei alte culturi. Un relativism consecvent nu ar trebui deci doar să repudieze ca iluzorii pretenţiile raţionalismului de a-şi utiliza non-contextual conceptele fundamentale: el ar trebui să afirme răspicat că ideea unei comprehensiuni contextuale a acţiunilor şi expresiilor unor membri ai unei culturi diferite este cu totul iluzorie, aceasta pentru că interpretului îi va fi cu neputinţă să-şi decidă în mod raţional ieşirea din cercul magic al propriilor presupoziţii culturale. Relativismul şi raţionalismul depind de două teorii gnoseologice opuse, teorii ce trebuie delimitate. Raţionalismul susţine că experienţa sau raţiunea, ori conjuncţia lor sînt capabile să determine teoriile. Lucrul acesta i-ar îngădui să decontextualizeze, cel puţin în parte, criteriile de semnificaţie şi adevăr, în virtutea faptului că ele depind de condiţii şi constrîngeri externe lumii comunicării culturale. Relativismul afirmă că, dimpotrivă, deşi pot exista dispoziţii logice şi segmentări perceptive naturale, ele sînt lipsite de importanţă în determinarea criteriilor de semnificaţie şi adevăr, criterii ce ţin de convenţia culturală (Barnes, Bloor, în Hollis, Lukes, 1984). În concluzie, semnificaţia şi adevărul se nasc din acordul între ceea ce oamenii îşi spun (şi nu între ceea ce spun) şi o percepţie şi o raţiune autonome. Acest acord se cristalizează în limba pe care indivizii o folosesc pentru a-şi vorbi şi se modifică prin dialogurile posibile în această limbă. El nu poate fixa deci un adevăr universal, deoarece nu există o limbă universală şi, în consecinţă, nici sisteme universale de credinţe. Pornind de la aceste premise se articulează două poziţii relativiste. Conform celei dintîi, ce se reclamă de la Quine (1960), relativitatea ar fi prezentă doar la nivelul interpretării datelor perceptive, aceasta pentru că diferite interpretări („teorii") sînt în mod egal compatibile cu acelaşi ansamblu de date. Conform celei de-a doua, relativitatea ţine de percepţia însăşi, aceasta pentru că percepţia e influenţată, de fapt constituită, de categoriile limbii şi culturii (Whorf, 1956). Utilizatorii unor limbi şi culturi diferite aparţin deci unor lumi perceptive diferite unele de altele. În aceeaşi idee, opinia lui Kuhn (1970) şi Feyerabend (1978) este aceea că un savant care schimbă paradigma teoretică va percepe lumea într-o modalitate cu totul diferită de cea de dinainte de schimbare. Lumile trecutului ar fi deci tot atît de „incomensurabile" unele în raport cu celelalte ca şi paradigmele epistemice care le constituie. Ar putea fi avansate mai multe obiecţii, teoretice sau empirice, împotriva acestei forme extreme de relativism. S-a spus, de pildă, că

B.L. Whorf se neagă pe sine (oarecum în același fel ca Zenon, care nega existența mișcării în timp ce mergea) deoarece se arată perfect capabil să redea în engleza frazele hopi, care ar fi trebuit să ilustreze imposibilitatea de a măsura „lumile” engleză și hopi (Davidson, 1984).

Pe plan empiric, s-a încercat să se arate, împotriva tezelor lui Whorf, că percepția culorilor nu este culturalmente variabilă, ca și faptul că ea este cea care influențează categoriile lingvistice și nu invers (Berlin, Kay, 1969). Acest exemplu ilustrează de altfel o viziune mai generală: din faptul că percepția este ea însăși impregnată de interpretare (Hesse, 1974) nu se poate deduce că ea ar depinde în mod necesar de categoriile culturale. În opinia mai multor epistemologi și psihologi, percepția ar fi constituită în bună parte de schemele de interpretare ale unei „teorii primare” cu caracter universal, „teorie primară” pe care „teoriile secundare”, variabile cultural, ar presupune-o (Strawson, 1959; Hampshire, 1959; Horton, *op. cit.*).

V. VALERI

● BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms*, University of California Press, Berkeley. – DAVIDSON D., 1984, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme” în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford. – FEYERABEND P., 1978, *Science in a Free Society*, New Left Books, Londra. – HAMPSHIRE S., 1959, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame, Ind.. – HESSE M., 1974, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Harvester Press, Hassocks. – HOLLIS M., S. LUKES (ed.), 1984, *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. – KUHN T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983). – QUINE W.O., 1960, *Word and Object*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le mot et la chose*, Flammarion, Paris, 1977). – STRAWSON P., 1956, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londra. – WHORF B.L., 1956, *Language, Thought and Reality*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts. – WILSON B.R. (ed.), 1970, *Rationality*, Blackwell, Oxford. – WINCH P., 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

▶ *Etnocentrism*

RELIGIE

Definirea religiei presupune, în primul rînd, luarea în considerare a faptului că activitatea socială evidențiază existența conjunctă a *credințelor* – în supranatural, în puteri transcendente, într-o divinitate unică sau într-un ansamblu de divinități etc. – și a *actelor*, practici rituale ce vizează stabilirea unor relații specifice între oameni și ființe sau puteri extraumane, aceste acte fiind fondate pe credințe și formînd cu acestea un sistem pe care se sprijină o știință ordinară larg împărtășită. Un asemenea ansamblu de credințe și acte, prin chiar intenționalitatea generală care i-a prezidat constituirea în istorie, e reperat de actorii în cauză ca avînd valoare și valabilitate universală, în ciuda caracterului istoric și sociologic propriu oricărui sistem religios.

Examinarea unui număr oarecare de definiții curente ale religiei arată că, pentru a înțelege fenomenele religioase, e nevoie să ne detașăm de ideile preconcepute, specifice, în mare, concepțiilor creștine în chestiune; vom avea în vedere trei dintre acestea. Prima este o presupoziție a științei religiilor datînd de la sfîrșitul secolului trecut: peste tot în lume și în orice epocă, oamenii ar fi stabilit o distincție radicală între două domenii: cel al *sacrului* – sau al relației omului cu transcendența – și cel al *profanului* sau al relației imanente dintre oameni; spirite atît de diferite ca É. Durkheim sau M. Mauss, R. Otto și M. Eliade sînt de acord în această privință, fapt ce nu împiedica totuși ca opoziția sacru/profan să ne apară din ce în ce mai puțin clară. A doua presupoziție privește universalitatea credinței într-un dualism al persoanei, prin distincția dintre un suflet imaterial și nemuritor și un corp material și muritor (conform tradiției creștine, animalele nu au suflet: să vorbești despre un suflet omenesc e deci redundant)

Dacă credința în componentele non-materiale ale persoanei este foarte larg atestată, istoria religiilor ne învață totuși că aceste componente pot fi numeroase și diferite ca substanță și, din această cauză, ele pot fi supuse unor destine distincte, pînă într-acolo încît folosirea termenului de „suflet" să nu mai fie, în ceea ce le privește, pertinentă. O a treia presupoziție tinde – în mod mai mult sau mai puțin explicit – să ridice așa-zisele religii „ale Cărții" (iudaismul, creștinismul, islamul) la rangul de sisteme religioase de referință, în asemenea măsură încît monoteismul – credința într-un zeu unic – capătă statut de model, în vreme ce politeismul – credința în mai mulți zei – este privit ca o excepție.

Antropologia religioasă a știut în general să opereze decentrările necesare pentru a se apăra de erorile de judecată mai sus evocate. Totodată, ea a evitat să contrapună religia – religiilor, în termenii unei opoziții între esența religiei și manifestările religiei în istorie: ea se detașează de această fenomenologie a religiei, dezvoltată, printre alții, de G. Van der Leeuw, care afirmă (1948): „Religia nu e reală decît în religii [...]. Cu alte cuvinte, religia nu ni se dezvăluie; ceea ce putem percepe este întotdauna o religie concretă". Această teză, care, în ciuda aparentului său universalism, rămîne fundamental marcată de viziunea creștină asupra lumii, presupune existența eternă a sacrului, sacru a cărui esență e incognoscibilă, dar căruia oamenii îi pot percepe manifestările, putînd chiar răspunde acestor manifestări.

Conceperea religiei ca sistem ce asociază, în interiorul unei societăți, credințe și practici rituale conciliază poziția fenomenologică cu cea ilustrată mai ales de școala sociologică franceză, cu reacțiile ei împotriva fenomenologiei. În 1902, Mauss scria următoarele: „nu există de fapt un obiect, o esență numită Religie: nu există decît fenomene religioase mai mult sau mai puțin angrenate în sisteme, sisteme pe care le numim religii și care au o existență istorică definită, în cadrul unor grupuri de oameni și pe perioade de timp determinate" (1968: 93-94). Dintre aceste fenomene, Mauss izolează „reprezentările" (mituri, credințe, dogme), „practicile" (acte și cuvinte) și „organizațiile" (biserici, ordine, grupuri de afiliere, colegii și ierarhii preoțești etc.); el propune, cu alte cuvinte, folosirea expresiei de „sisteme religioase" pentru desemnarea modalităților concret-specifice ale articulării dintre reprezentări, practici și o anumită organizație, pentru a caracteriza atît religiile particulare, cît și concepțiile religioase generale, comune mai multor religii (monoteism, politeism, totemism etc).

Dacă, în prezent, pozițiile celor două școli – fenomenologică și sociologică – ni se par apropiate, aceasta se datorează faptului că, în ciuda unor ipoteze de plecare opuse, ele converg către o distincție comună între un sacru și un profan, distincție inseparabilă de prevalența primei instanțe asupra celei de-a doua. Totuși, la Durkheim acest dualism nu mai ține de domeniul religiosului, deoarece sacrul e identificat cu însăși societatea, în măsura în care aceasta e socotită ca fiind distinctă de colecția de indivizi: se ajunge astfel la o laicizare a distincției operate de fenomenologi. După Durkheim (1963), „trebuie să alegi între Dumnezeu și societate", dar ce importanță are această alegere dacă nu vedem „în divinitate decît societatea transfigurată și gîndită simbolic"? R. Aaron (1967) scrie pe bună dreptate: „Scopul teoriei religiei la Durkheim este să fondeze realitatea obiectului credinței fără să admită conținutul intelectual al religiilor tradiționale. Acestea din urmă sînt condamnate de dezvoltarea raționalismului științific, care ne permite totuși să salvăm ceea ce el pare să distrugă, arătînd că, în definitiv, oamenii nu au adorat niciodată altceva decît propria lor societate".

Noțiunea de „sacru" ne pare aici fundamentală, ținînd cont de varietatea accepțiilor termenului, atît în comprehensiune, cît și în extensiune: ar ține de religie sau de religii tot ceea ce se referă la relația oamenilor cu sacrul. E.B. Tylor (1871), într-o modalitate mai reducționistă, întemeia existența religiei pe „credința în ființe spirituale", problema putîndu-se pune în acest caz în următorii termeni: adevăratul fundament al religiei este actul credinței sau capacitatea de a elabora un obiect al credinței? Ne mai putem imagina și alte modalități de a înțelege ce este religia. Nu fără umor, Salvador de Madariaga proclamă că „Dumnezeu nu e nebun", cuvinte care își află ecoul în *Jurnalul*

lui Jules Renard, care scrie: „Nu înțeleg nimic din viață, dar nu spun că-i imposibil ca Dumnezeu să înțeleagă ceva". Pentru acești autori, lumea – al cărei creator este Dumnezeu – ține de o anumită ordine și ascunde deci un anumit sens, Dumnezeu fiind în acest caz „locul" în care se produce sensul. În ciuda aparențelor, ne aflăm foarte aproape de analizele care, în cîmpul antropologiei, au inovat problematica religioasă, analize datorate mai ales lui C. Lévi-Strauss, M. Douglas și C. Geertz. Lévi-Strauss (1962) citează un specialist american în sistematică animală, C.G. Simpson: „postulatul fundamental al științei este acela că natura e ordonată" și continuă cu acest comentariu: „Această nevoie de ordine stă, într-adevăr, la baza gîndirii pe care noi o numim primitivă, dar numai în măsura în care ea stă la baza oricărei gîndiri". Religia ține de o atare nevoie de ordine și sens, însă această constatare, cu o valabilitate foarte generală, nu ne oferă, cum s-a văzut, o definiție de care ne-am putea apropia operînd o separare între „discursul" religiei și „spațiul" activității religioase. Această separare, care ține de o necesitate metodologică, recunoaște preeminența discursului, care organizează spațiul și îi conferă inteligibilitate.

Discursul religios

Noțiunea de „discurs" face referință la contexte și situații de enunțare și, mai în profunzime, la proprietățile fundamentale ale limbilor și limbajului, pe de o parte, și la modalitățile simbolizării, pe de altă parte. Pînă la urmă, tocmai prin și în discurs se realizează *aproprierea intelectuală a naturii*. Orice cuvînt e acțiune („a spune înseamnă a face"); orice discurs e înzestrat cu eficacitate: în acest sens, el e „magic" (T. Todorov).

Discursul religios – religiosul ca discurs – ține de această caracterizare generală, care propune o relație, fundamentală aici, între „știința" capitalizată de discurs și „puterea" conferită de proprietatea asupra lui și de dreptul de enunțare.

Există rațiuni întemeiate de a considera că formele discursului religios nu sînt independente de formele pe care le îmbracă organizarea generală a societății care produce acel discurs și reprezentările asociate lui. Am putea, într-o primă aproximare, să operăm o distincție între două forme de atribuire a unei „funcții" religioase, după cum aceasta se depozitează într-o instanță de control social *a priori* exterioară sferei religiosului – relații parentale, putere politică etc. – sau este asumată de un grup specializat – un colegiu sacerdotal, o castă, un grup de vîrstă etc. –, a cărui existență funcțională e identificată atît prin intermediul membrilor săi, cît și prin ansamblul mediului social. E momentul să amintim că, dacă nu există practici sociale a căror existență să nu țină – ca posibilitate sau ca realitate – de un mod de apropriere intelectuală a naturii, la fel de adevărată e și afirmația contrară, aceea că e cu neputință să identificăm reprezentări cu totul independente de practici.

Delimitarea domeniului religiosului ar putea echivala, potrivit perspectivei pe care am adoptat-o, cu reperarea, în cadrul unei societăți determinate, a discursului care, unic prin țintă, intenționalitate și forme, ar constitui așadar specificitatea unei ordini pe care am putea-o califica, în acest caz, ca „religioasă".

Discursul religios se referă la totalitatea experienței umane cu privire la natură, experiență a cărei punere în practică organizează, din acest punct de vedere, tot ceea ce-i este dat omului: vizibilul și invizibilul, materialul și imaterialul, imanentul și transcendentul etc. El degajă o *intenție taxinomică:* distinge, clasează și *ordonează. Valorizează* și *ierarhizează:* discursul religios este *normativ* (axiologic, ar spune A.J. Greimais). El se manifestă ca un enunț fără enunțător empiric identificabil (originea presupusă a discursului nu este vorbirea unei ființe umane). Ceea ce scriu J. și C. Dubois (1971) cu privire la acțiunea lexicografică – „sursa unui dicționar este un subiect de enunțare *colectiv, atemporal* [...]. Enunțul însuși e prezentat ca *text al comunității*" – poate fi afirmat și cu referire la discursul religios, căruia i-am sublinia în acest caz caracterul *pedagogic*.

Discursul religios *instaurează în mod intențional un sens*, ceea ce-l apropie mai degrabă de discursul istoric și filosofic decît de discursul științific: savantul nu trebuie să-și pună problema sensului în momentul în care el pune ordine în datul imediat al

experienţei. Discursul religios se distinge fundamental de toate celelalte discursuri prin faptul că, pentru el, *domeniul sensului este în afara omului:* nu există discurs religios care să nu facă referire la o absenţă sau la un „celălalt" cu totul aparte. Această afirmaţie necesită trei comentarii:

1) Discursul religios e *alienat*, în sens hegelian. Situînd domeniul sensului în afara lui, omul nu se recunoaşte ca producător al propriului său discurs în măsura în care acesta instaurează un sens; omul caută inteligibilul pe care el l-a conceput, dar îl gîndeşte ca fiindu-i preexistent şi îl vizează în calitatea sa de obiect.

2) Orice discurs ce consideră că domeniul sensului e dincolo de om este, prin chiar acest fapt, un discurs religios şi ţine de o hermeneutică: de la R. Otto la fenomenologia lui Van der Leeuw, Eliade sau P. Ricoeur, sîntem *în* religios. Reiese de aici că nu se poate vorbi de religie decît cu condiţia de a ieşi din discursul religios, deci de a situa în om şi nu în afara lui domeniul de origine şi de producere a sensului. Se ajunge astfel la un soi de *axiomatică* conform căreia universului nu-i este dat un sens decît în măsura în care omul ţine un discurs despre el însuşi. Hegelianismul indus de o asemenea poziţie îşi găseşte ecoul în gîndirea sartriană: „afirmaţia că noi inventăm valori [...] nu semnifică altceva decît următoarele: viaţa nu are un sens *a priori*". Lucrul nu e lipsit de consecinţe pentru proiectul de constituire a unei antropologii a religiei, al cărei obiect se va construi el însuşi pornind de la o opţiune iniţială fundamentală privind sensul cu care trebuie investită lumea şi relaţia omului cu sine.

3) Termenii „absenţă" şi „celălalt" utilizaţi mai sus nu sînt interschimbabili; dimpotrivă, ei trimit la două sisteme de reprezentare opuse, primul situînd sensul într-un principiu abstract, cel de-al doilea într-o reprezentare ontologică, a cărei cea mai des atestată „formă" e personificarea antropomorfică, „fiinţa" astfel concepută nefiind separabilă de o „voinţă" ce se manifestă ca „proiect". Cele două sisteme ordonează aceleaşi elemente, însă modalitatea de ordonare diferă. În primul sistem există o prevalenţă a ordinii lumii asupra zeilor şi a zeilor asupra oamenilor: avem de-a face cu religiile cosmosului, de tip *tao*, *dharma* etc., cu un politeism funcţional, cu o temporalitate ciclică. În aceste religii, sacrificiul, ca activitate formală înzestrată cu eficacitate, ocupă un loc fundamental: pornind de la o apropriere simbolică a lumii prin mijlocirea unei practici, el permite oamenilor să transceandă condiţia umană şi să stabilească o relaţie imanentă cu zeii. În cadrul celui de-al doilea sistem, creatorul ordinii lumii este un zeu unic – Dumnezeu, căruia i se supune omenirea. Ne aflăm printre religiile Cărţii. Universul Vechiului Testament se naşte dintr-un proiect al lui Dumnezeu; nu există ordine universală şi necesară decît în măsura în care Dumnezeu se prezintă în faţa oamenilor ca garant al acestei ordini, toate acestea pe fondul unei contingenţe a lumii care nu constituie altceva decît expresia puterii divine: lumea ar fi putut fi alta, cum spune Coranul, şi de altfel potopul biblic semnifică înlocuirea unei ordini cu o alta. Perenitatea ordinii lumii este garanţia dată omului de către Dumnezeu în schimbul supunerii sale: aceasta este miza „alianţei" aflate la temelia iudeo-creştinismului, formă exemplară de monoteism, căreia îi este asociată o concepţie liniară a evoluţiei temporale (Herrenschmidt, 1979).

Spaţiul religios

A vorbi despre „domeniul" sau „spaţiul" religios înseamnă să te referi la ceea ce se înscrie sau ia formă în intervalul dintre oameni şi obiectele reprezentărilor lor. Întorcîndu-ne la Hegel: alienarea e obiectivare, deci exteriorizare: omul „se proiectează în afara lui" (*stellt sich vor*) şi dă formă „reprezentării" (*Vorstellung*) unui Dumnezeu transcendent în prezenţa căruia crede că se va afla de acum înainte; după cum spune A. Kojève, omul „se contemplă în propria sa lucrare fără să ştie că e propria sa lucrare". Între om şi obiectul reprezentării sale trebuie să se stabilească un raport, iar această instaurare se realizează prin activitatea cultuală, teatrul a ceea ce am numi spaţiu religios. Hegel izolează două momente sau determinări de manifestare a religiei: 1) prin *separare* (

propria sa esenţă, omul dă formă esenţei divine, cu totul alta şi cu totul îndepărtată: acesta e momentul alienării; 2) dar separarea – intenţia ce a prezidat-o şi modalităţile necesarei sale instaurări ne sînt date de *mit* (al creaţiei, al originilor) – nu poate fi gîndită decît ca exigenţă sau făgăduinţă a reunirii: ea conduce la momentul „fervorii" (*Andacht*), care se exprimă în cult şi-i impregnează acestuia punerea în practică: „Astfel, omul depăşeşte opoziţia şi se înalţă pînă la Dumnezeu şi la conştiinţa propriei sale unităţi cu această esenţă. Iată semnificaţia cultului în toate religiile".

Între oameni şi obiectul reprezentării lor, relaţia poate fi imediată sau mediată. Relaţia imediată este cea căutată prin uniunea mistică. Ea a atras foarte puţin atenţia antropologilor, deşi îi pot fi asociate atît tehnici (post, mortificare, yoga, meditaţie, retragere din lume etc.), cît şi instituţii (ascetism, anahoretism, monahism etc.), toate manifestări inseparabile de contextele sociale ale producerii lor. Relaţia mediată stă la baza practicii religioase colective sau a celei de zi cu zi. G. Dumézil, rezervat totuşi în exprimarea generalizărilor, îşi începe unul din capitolele lucrării *La religion romaine archaïque* scriind că în cadrul „ansamblului raporturilor cultuale dintre oameni şi zei" poate fi întotdeauna operată o distincţie între „ofrandele pe care oamenii le aduc zeilor" şi „mesajele pe care zeii le trimit oamenilor". Există două mişcări în sens invers, dinspre oameni către zei şi dinspre zei către oameni, mişcări prezente împreună, cu mici diferenţe de pondere, în toate religiile, definind două domenii complementare: *sacra* şi *signa*.

Domeniul ce ţine de *sacra* – al ofrandelor, al sacrificiilor etc. –, a căror practică necesită eventualul apel la specialişti (preoţi), este cel al rutinei cultuale, al formalismului discursurilor şi actelor cărora le este inerentă o eficacitate specifică. Exemplul sacramentelor catolice care lucrează *ex opere operato* demonstrează faptul că, din acest punct de vedere, nu putem opune magia religiei, rezervînd doar magiei monopolul eficacităţii actului şi cel al capacităţii acţiunii constrîngătoare asupra zeilor. *Repetarea* la infinit a actului nu dizolvă modelul, ci îl constituie nu doar ca element al unei tehnici, dar şi ca ştiinţă relativă la această tehnică: Max Weber, vorbind despre iudaismul antic, ne-a ilustrat cu măiestrie condiţiile şi modalităţile în care se poate constitui o clasă sacerdotală însărcinată cu o asemenea ştiinţă.

Signa pot îmbrăca formele cele mai diverse (forme de care sînt adesea legate tehnicile de interpretare): discurs oracular, mesaj divinatoriu, posesie etc.; *signa* fac din omul însuşi un discurs, prin gura acestuia, sau un act, prin schimbarea stării corpului său. Complementare la nivelul unei viziuni globale asupra fenomenului religios, *sacra* şi *signa* sînt aproape de punctul de a se exclude reciproc, aşa cum se exclud actorul şi cel „pe care-l joacă". Profeţii Vechiului Testament – care, după cum bine observa Weber, nu sînt mistici şi, ca atare, se manifestă în cîmpul relaţiei mediate cu Dumnezeu – intră în coflict cu tehnicile ce ţin de *sacra*, cărora le devalorizează intervenţiile rituale: „dezvrăjirea lumii" începe o dată cu ei...

Dacă importanţa locului ocupat de *sacra* în cadrul religiei se dezvăluie în practica acestora, repetarea şi dorinţa, ca modalităţi de intervenţie asupra timpului, nu sînt totuşi străine de domeniul *signa*, mai cu seamă în măsura în care acesta permite, prin iluzia imediatităţii, stabilirea unei relaţii cu divinul ce apelează cu parcimonie la *sacra*. În situaţia monopolizării relaţiei cu divinul de către o clasă sacerdotală, cei excluşi de la discurs pot lua cuvîntul în spaţiul „alternativ" oferit de *signa*. Multiplele forme de mesianism sau milenarism ţin de domeniul *signa*. Aici, antropologia religiei şi fenomenologia experienţei religioase cedează locul unei sociologii a refuzului, a aşteptării şi a eşecului (R. Bastide, G. Balandier, H. Desroches); repetarea ia forma unei aşteptări fără sfîrşit, iar dorinţa, pe cea a nerăbdării.

O. HERRENSCHMIDT

● ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris. – DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Mouton, Paris – Haga. – DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971). – DUBOIS J., DUBOIS C., 1971, *Introduction à la lexicographie: le dictionnaire*, Larousse, Paris. – DUMÉZIL G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris. – DURKHEIM É., 1963,

„Détermination du fait moral" (1906), în *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris. – HEGEL G.W.F., 1954, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris. – HERRENSCHMIDT O., 1979, „Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace", în M. Izard, P. Smith (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MAUSS M., 1968, *Œuvres*; t. I, *Les fonctions sociales du sacré*, Payot, Paris. – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Londra. – VAN DER LEEUW G., 1948, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Payot, Paris. – WEBER M., 1970, *Le judaïsme antique*, Plon, Paris.

RELIGII (ISTORIA ~LOR) ŞI ANTROPOLOGIE

Istoria religiilor şi antropologia sînt mai mult decît apropiate. Strîns legate una de cealaltă, aceste două discipline se implică reciproc, fiecare fiind un punct de vedere asupra celeilalte în întregul ei. Nu putem trage concluzia că aceste domenii conexe se confundă. În schimb, punctele lor de contact apar ca nişte puncte de articulare. Se pune atunci întrebarea : cum a ajuns istoria religiilor, avînd în vedere configuraţia ei actuală, să se suprapună peste problematica antropologiei?

Hinduismul, de pildă, corpus de credinţe, doctrine şi practici rituale, este indubitabil o religie; putem deci încerca să-i compunem istoria. Dar acest corpus este alcătuit din sisteme simbolice care au o importanţă bine definită şi îşi găsesc sensul în ansamblul sistemelor simbolice care fac din populaţia indiană o societate. Plasarea într-o perspectivă antropologică înseamnă abordarea religiei ca o „dimensiune a socialului" (astfel caracterizează J.-P. Vernant demersul lui M. Mauss [1987]). Dar aceasta nu înseamnă că religia este considerată doar în determinările ei sociale, nici că este redusă la calitatea ei de „proiecţie a socialului" – ceea ce M. Izard şi P. Smith (1979) reproşează funcţionalismului. Aceste „obiecte", că e vorba de religie sau de societate, impun celor care le studiază atitudini similare: în ambele cazuri este vorba doar de „celălalt". Simpatia, compasiunea, admiraţia pentru „celălalt" nu pot şi nu trebuie să se transforme în acea empatie imediată proprie indigenului sau adeptului. O religie, la fel ca şi o societate, propune date factuale şi un discurs indigen asupra acestor date. Istoricul religiilor, la fel ca antropologul, lucrează cu aceste date şi cu acest discurs pentru a ajunge la o interpretare. Fără îndoială putem admite, la fel ca Izard şi Smith, că ambiţia şi impactul interpretării nu sînt aceleaşi pentru istoricul religiilor şi pentru antropolog: istorică şi hermeneutică pentru primul, ea se situează pentru cel de-al doilea în plan logic, punînd în lumină *structuri* „în mare parte inconştiente". Această diferenţă se estompează atunci cînd sistemele care formează o religie – legate explicit sau nu de alte sisteme simbolice – sînt percepute ca o realizare a „funcţiei simbolice". Spre acest lucru ţintesc cei ce nu se mulţumesc cu o simplă cunoaştere a religiilor, care s-ar reduce în cele din urmă la un catalog de teme (cum e cazul la M. Eliade). În plus, punctul de vedere antropologic este legitim pentru studiul culturii popoarelor care nu cunosc scrierea şi pe care nu le putem studia decît prin observaţie directă. Acest lucru este valabil şi pentru „civilizaţii" (precum cea din India, China sau Japonia, cu o istorie milenară), atunci cînd vrem să înţelegem sistemele lor simbolice. Problema specifică este însă alta : găsim într-adevăr în hinduism toate datele ce caracterizează India tradiţională ca civilizaţie susceptibilă de a fi interpretată de antropologie? Sau altfel spus: în ce condiţii putem ordona în jurul religiei, concepută ca ceva ce se pretează cel mai bine la interpretări, celelalte sisteme simbolice? Pentru hinduism răspunsul îl găsim uşor: el nu este doar o religie „în sens restrîns", ci şi totalitatea „valorilor" legate de practicile sociale şi individuale stabilite. Unde se mută atunci frontiera dintre sensul restrîns şi sensul larg? Luînd în considerare toate formele de simbolism şi lăsînd la o parte limba (Sperber, 1974), cum putem circumscrie formele care ţin de fenomenul religios?

Încercînd să răspundă la această întrebare, Izard şi Smith lasă să se întrevadă un răspuns restrictiv pe care nu îl formulează însă: religiile, spun ei, sînt nişte „asamblaje de compoziţie variabilă", ale căror elemente constitutive – miturile, riturile, codurile morale etc. – pot să devină autonome şi să iasă din sfera religiosului. Dacă e adevărat

că trebuie să ne ferim de ameţeala dată de „întregul religios", trebuie să ne punem, în mod necesar, întrebări asupra acestui liant care face din joncţiunea „întîmplătoare" a acestor elemente o religie. Altfel spus, care este *religio* al unei religii?

Spre deosebire de antropologie, care, în ciuda caracterului său „risipit", păstrează proiectul definitoriu („înţelegerea unităţii omului social în multiplicitatea operelor sale"; Sindzingre, 1986), istoria religiilor nu dispune de o caracterizare liminară a obiectului său: definirea religiei este pentru ea nu un punct de plecare, ci o problemă „finală" (Sabbatucci, 1977).

Tradiţia pe care se sprijină – şi împotriva căreia se construieşte – istoria religiilor este în primul rînd cea a apologeticii creştine. Ea apare începînd cu momentul în care se recunoaşte că nu există o adevărată religie, pe de o parte, şi, pe de altă parte, simulacre, eboşe, forme degenerate sau substitute ale acestei religii, ci există o pluralitate de religii care pentru istoric au aceeaşi însemnătate: ele se bazează pe texte a căror poveste o putem urmări, pe instituţii specializate, pe proceduri de afiliere care îi desenează clar contururile.

Un pas decisiv s-a făcut în momentul cînd au trebuit luate în considerare societăţile pe care ni le face cunoscute etnografia: există într-adevăr religii a căror dimensiune diacronică ne scapă; societăţi în care elementul religios „pare difuz în ansamblul texturii sociale" (Vernant, 1987), aceste societăţi nefiind în mod necesar „primitive". Desigur, istoria religioasă a omenirii nu permite dispunerea formelor de religie, a tipurilor de „asamblaje" religioase, pe o linie care ar figura o evoluţie (e arbitrar, aşa cum o remarcă M. Augé [1982], să postulăm că „impersonalul preexistă personalului, forţa preexistă autorităţii, magia preexistă religiei").

Această conştientizare transformă „istoria religiilor" într-un fascicul de „ştiinţe religioase", dintre care unele nu sînt decît aplicarea metodei istorice şi psihologice a documentelor despre care se admite dinainte că sînt „religioase", în timp ce alte metode de investigare sînt tributare unei antropologii puternic influenţate de psihologie, teoria cunoaşterii şi lingvistică. Antropologia imprimă o dublă marcă studiului religiilor, impunîndu-i scopul de a ajunge la punerea în practică a criteriilor fenomenului religios şi împovărîndu-l cu date care, prin cantitatea şi diversitatea lor, fac acestă sarcină imposibil de îndeplinit. Nedefinit de antropologie, studiul religiilor îi oferă acesteia un contradar: dacă, în lumea modernă, „terenurile" etnografice dispar încetul cu încetul, domeniile fenomenului religios, adică problemele acestuia, nu încetează să apară; iar antropologiei îi revine sarcina de a le parcurge.

C. MALAMOUD

● AUGÉ M., 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris. – BIARDEAU M., 1981, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris. – IZARD M., SMITH P. (ed.), 1979, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. – SINDZINGRE N., 1986, „L'Anthropologie: une structure segmentaire?", în *L'Homme: L'Anthropologie, État des lieux*, 97-98: 39-61. – SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris. – VERNANT J.-P., 1987, „Les sciences religieuses entre la sociologie. Le comparatisme et l'anthropologie", în *Cent ans de science religieuses en France*, Cerf, Paris.

REPREZENTĂRI (SISTEM DE ~)

Expresia „sistem de reprezentări" desemnează într-o manieră generală ansamblul ideilor şi valorilor proprii unei societăţi. Aceste date sînt tratate de sociologie ca nişte realităţi autonome, existînd independent de ceea ce psihologii numesc „reprezentări" sau „imagini" mentale. Aşadar, orice societate elaborează mai multe sisteme de reprezentări specializate: ale cosmosului, ale întregului social, ale magiei şi vrăjitoriei etc. În spiritul indivizilor, asemenea sisteme nu sînt prezente decît incomplet şi parţial conştient. De aceea se va vorbi de „reprezentări colective", care pun în lumină atitudini intelectuale ale grupului şi nu dispoziţii mentale individuale. Această concepţie antipsihologică a fost susţinută mai ales de Durkheim şi continuatorii acestuia.

Aceste fapte culturale nu sînt pur și simplu juxtapuse, ci formează sisteme. Astfel, clasificările speciilor naturale și ale grupurilor sociale, organizarea simbolică a spațiului și reprezentările corpului sînt concepute ca elementele interdependente ale unei reprezentări culturale a lumii. Insistînd asupra acestui aspect sistematic, antropologia structurală a încercat să descrie principiile formale, pe care le atribuie unor dispoziții înnăscute ale spiritului uman. Datorită acestui fapt s-a revenit la dimensiunea psihologică pe care sociologii durkheimieni voiau să o elimine. Înțelegem astfel de ce folosirea expresiei „sistem de reprezentări" este azi cu totul ambiguă.

Realizarea descrierii etnografice trimite implicit la existența reprezentărilor colective; se admite așadar că organizarea și conținutul acestora depinde de mecanismele psihologice, dar acestea sînt rareori studiate ca atare, așa cum își propune antropologia cognitivă. La polul opus acesteia din urmă, antropologia așa-zis „simbolică" dezvoltată de C. Geertz și D. Schneider consideră sistemele de reprezentări ca o „realitate" autonomă, independentă de spiritele care o manipulează, cu riscul de a considera propriile sale categorii analitice tot atîtea date empirice.

P. BOYER

● DURKHEIM É., 1895, *Le règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris. – GEERTZ C., 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

REZIDENȚĂ

În aceeași măsură ca și filiația sau alianța, rezidența este un element al sistemului de înrudire. Ea determină constituirea de unități domestice și de grupuri locale, aceasta pentru că orice cuplu, după căsătorie, trebuie să rezolve următoarea problemă : unde să locuiască? Unul dintre cei doi soți – care dintre ei? – va trebui să meargă în locuința celuilalt. Sau poate trebuie ca acest cuplu să-și afle rezidența în altă parte decît acolo unde locuia unul sau altul din soți înainte de căsătorie? Regulile de rezidență ridică probleme diferite, conform tipului de filiație existent.

Pentru regimul de filiație uniliniară, rezidența patrilocală constă în instalarea cuplului în locuința tatălui soțului; se va vorbi de asemenea de rezidență virilocală, pentru a semnala variațiile legate de locul de rezidență, variații care pot merge de la locuința tatălui, pînă la locuința autonomă a soțului, plasată într-un loc ce depinde de autoritatea paternă (excepție făcînd cazul în care soțul a avut, înainte de căsătorie, o rezidență independentă în care soția îl urmează). Atunci cînd filiația patriliniară este asociată acestei reguli, grupurile locale reunesc tați și fii, femeile fiind singurele care-și părăsesc familiile. Rezidența matrilocală, sau uxorilocală, se definește prin instalarea cuplului în locuința părinților soției, fiind cel mai adesea asociată unei filiații matriliniare. Acest tip de rezidență, deși în armonie cu filiația matriliniară, poate fi o sursă de instabilitate în cazul în care intră în contradicție cu alți factori, precum acela al regimului funciar, al autorității, al puterii politice, al organizării economice, factori ce intervin în evoluția grupurilor locale. Familiile extinse ale populației navajo sînt organizate în jurul femeilor din ramura genealogică și al soților acestora, însă, la moartea celei mai vîrstnice femei, familiile se dezintegrează, formîndu-se unități noi, mai restrînse. La populația bemba din Zambia, grupul matrilocal al căpeteniei este instabil, aceasta deoarece ginerii, după mai mulți ani de muncă în casa socrului, pot pleca și se pot instala în altă parte ; atunci cînd nu există avere de transmis mai departe, ei se alătură bărbatului ce deține poziția de autoritate. Concurența între grupuri se înscrie în cadrul unui clientelism parental și poate anima, fatalmente, situații de conflict între tată și unchiul matrilateral în ce privește drepturile asupra copiilor. Locuirea în casa unchiului matrilateral al soțului este numită avunculocală ; ea decurge uneori din transmiterea de bunuri dinspre unchiul matrilateral către nepot. Copilul trobriandez (Melanezia) e crescut de tatăl său, însă, căsătorindu-se, el va trebui

să locuiască în satul unchiului său matrilateral ; chiar fără a forma alături de acesta din urmă o familie extinsă, el îi va moșteni averea.

În aceste societăți cu filiație matriliniară, soțul și soția trăiesc împreună, în vreme ce frații și surorile sînt separați. Există și situații intermediare : la populația yao din Malawi, după ce se căsătorește, fratele mai mare rămîne în grupul format din surorile sale și soții acestora, asigurînd în cadrul acestui grup funcția de autoritate, în vreme ce frații mai mici locuiesc în regim matrilocal. Populația nayar din sud-vestul Indiei oferă o soluție extremă ; frați și surori locuiesc împreună, în vreme ce soțul (al cărui rol este foarte șters) și amanții trebuie să viziteze soția. În cazul populației dobu, soluția este mixtă, soții locuind alternativ la părinții soției și în casa unchiului matrilateral al soțului ; vorbim astfel de o rezidență bilocală. Situația opusă poate fi întîlnită în cazurile de filiație matriliniară asociate cu rezidența patrilocală, cazuri legate adesea de un mod de transmitere a bunurilor pe care bărbații încearcă să le dea mai degrabă fiilor decît nepoților. Moștenirea trece din tată în fiu, iar unchiul nu păstrează decît cîteva drepturi asupra nepotului. Regimul matriliniar persistă datorită exogamiei de clan sau de neam, însă grupul de unificare pierde din puterea sa politică și rituală. Ne aflăm astfel într-un punct de joncțiune : societatea poate aluneca către patriliniaritate sau poate adopta un regim de filiație biliniar prin constituirea progresivă a unui grup local agnatic de filiație patriliniară. Populația biliniară yakö din Nigeria are rezidență patrilocală și moștenește pămîntul pe linie paternă, primindu-și însă bunurile mobile din partea matriclanului.

Oricare ar fi tipul de filiație, modalitatea de corezidență suportă transformări legate de ciclul de evoluție al grupurilor domestice : acestea, supuse ~~mai~~ întîi unei reguli rezidențiale destul de stricte, își pot schimba apoi locul de rezidență, cîștigînd în acest fel mai multă independență. În fine, există cazuri ~~în care~~ ginerele, înainte de a se instala, împreună cu soția, într-un mod autonom, trebuie să locuiască în casa socrilor și să lucreze pentru aceștia vreme de mai mulți ani (serviciu marital).

Problema alegerii rezidenței se pune în mod diferit în situația filiației nediferențiate, situație compatibilă cu toate modalitățile de rezidență. Societățile moderne, dar nu numai ele, cunosc modalitatea neolocală, conform căreia cuplul se instalează în altă parte decît în locuința părinților unuia dintre cei doi soți, uneori foarte departe de aceștia. Atunci cînd un tip de rezidență e asociat unei filiații cognatice, se poate vorbi de o modificare patri- sau matriliniară, putîndu-se însă face referire și la o situație de unifiliație. Maorii din Noua Zeelandă au un mod de rezidență „optativ" pentru grupurile teritoriale, *hapu*, din care fac parte strămoșii lor bilaterali. Mulți fiind cei ce aleg *hapu*-ul tatălui, acesta adună laolaltă un anumit număr de agnați, fără însă a constitui prin aceasta un grup patriliniar. W.H. Goodenough (1955) a arătat felul în care, în aria malaiezo-polineziană, raportul cu pămîntul asociat alegerii rezidenței joacă un rol considerabil în maniera de constituire a grupurilor cognatice sau uniliniare.

Se poate conchide că tipologia clasică este inadecvată analizei rezidenței în societățile cognatice, și încă și mai inadecvată pentru cea a societăților organizate în „case", în care toate modalitățile pot fi întîlnite și în care alegerea rezidenței, în principiu liberă, poate deveni uneori o miză. Ibanii din Borneo atribuie copiii familiei la care locuiește cuplul în momentul nașterii acestora; batakii din Sumatra adună în marile lor case mai multe familii aliate, atît donatori, cît și receptori de femei. Unele situații pun în evidență presiunile ce se exercită asupra familiei conjugale atunci cînd i se pune problema alegerii locului de rezidență. Aceste tensiuni sînt legate de o miză adesea exterioară relațiilor de înrudire. Astfel, în Franța, în zonele rurale, e abuziv să vorbești despre rezidență patri- sau matrilocală, în măsura în care moștenirea este cea care determină locul de rezidență. Noțiunea de „rezidență", deși se referă la sistemul de înrudire, îi este în același timp exterioară datorită implicațiilor sale politice, economice și rituale; în consecință, tipologiile formale sînt uneori insuficiente pentru a da seamă de realitatea observată.

E. COPET-ROUGIER

● FIRTH R., 1957, „A Note on Descent Groups in Polynesia", în *Man*, 57: 4-8. – FOX R., 1967, *Kinship and Marriage in an Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parenté*, Gallimard, Paris, 1972). – GOODENOUGH W.H., 1955, „A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization", în *American Anthropologist* 57: 71-83; „Residence Rules", în *Southwestern Journal of Anthropology* 12: 22-37. – LÉVI-STRAUSS C., 1984, „Clan, lignée, maison", în *Paroles données*, Plon, Paris: 189-241. – MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). – RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D., 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). – SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

RICHARDS Audrey Isabel

Audrey I. Richards s-a născut la Londra (1899), într-o familie de funcţionari şi universitari; înainte de a se dedica antropologiei, studiază ştiinţele naturii. Cercetător de teren, A.I. Richards a lucrat mai ales în nordul Rhodesiei şi Zambia (bemba: 1930-1931, 1933-1934, 1957), în Africa de Sud (tswana din Transvaalul de Nord: 1939-1940) şi în Uganda, unde, între 1950 şi 1955 conduce East African Institute of Social Research (Makerere College, Kampala), fondat în 1948. În 1962 întreprinde împreună cu E.R. Leach un studiu asupra unui sat din Essex. Cariera de profesor a lui A.I. Richards s-a desfăşurat la London School of Economics (1937, apoi 1944-1950), la Universitatea din Witwatersrand, Johannesburg (1938) şi la Cambridge (1956), unde fondează în 1962 şi conduce pînă la pensionare (1967) Centre of African Studies. A.I. Richards a murit în 1984 la Cambridge.

Atît în cadrul Colonial Office (1941), cît şi ca secretar al Colonial Social Science Research (1944), A.I. Richards s-a străduit să obţină implicarea puterilor politice britanice în dezvoltarea cercetării antropologice. Împreună cu E.E. Evans-Pritchard, R. Firth şi I. Schapera, ea aparţine primei mari generaţii de cercetători formaţi la Londra de B. Malinowski, primele ei lucrări înscriindu-se explicit în curentul aşa-zis funcţionalist.

Studiul populaţiei bemba din Rhodesia ocupă un loc central în opera sa, care vizează în primul rînd faptele economice şi condiţiile de viaţă, mai ales alimentaţia şi nutriţia, aşa cum arată importanta monografie pe care a consacrat-o acestei societăţi în 1939. Cercetările lui A.I. Richards asupra căsătoriei la populaţia bemba (1939, deja citat; 1940, 1950) au jucat un rol important în dezvoltarea reflecţiei asupra înrudirii matriliniare; în acelaşi fel, lucrările asupra iniţierii tinerelor fete bemba (1956) au contribuit la dezvoltarea problematicii ritualului ca act integrat în totalitatea cîmpului social şi ca suport pentru simboluri. Luînd în considerare situaţiile de schimbare economică şi socială, A.I. Richards a insistat asupra caracterului ireductibil complex şi compozit al organizaţiilor sociale africane, ce nu pot fi explicate printr-o abordare totalizantă, considerată a fi schematică şi a face abstracţie de istorie.

MARION ABÉLÈS, M. IZARD

► 1932, *Hunger and Work in a Savage tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*, Routledge, Londra. 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford University Press, Londra. 1940, *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions*, Rhodes-Livingstone Institute, Livingstone. 1950, „Some Types of Family Structure among the Central Bantu", în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). 1956, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Faber & Faber, Londra. 1966, *The Changing Structure of a Ganda Village: Kisozi, 1892-1952*, East African Publishing House, Nairobi. 1959 (ed.), *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes*, Faber & Faber, Londra.

● LA FONTAINE J.S. (ed.), 1972, *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A.I. Richards*, Tavistock, Londra.

RIT

Ritul se înscrie în viaţa socială prin refacerea circumstanţelor care determină repetarea efectuării lui. El se caracterizează prin proceduri a căror aplicare o prescrie cu scopul de a marca situaţia pe care însăşi intervenţia sa o defineşte în bună parte. Procedurile rituale sînt mai mult paradoxale decît semnificative, întrucît ritul îşi propune să ducă la îndeplinire o sarcină şi să producă un efect folosindu-se de anumite practici de captare a gîndirii care să o facă pe aceasta să „creadă" în el şi mai puţin să-i analizeze sensul. Prin aceasta, fără să existe însă excludere reciprocă, ritul se distinge de sorbări, ceremonii, celebrări etc., manifestări cu încărcătură simbolică ce se raportează la eticheta privată sau publică. Dacă ritul se inserează în asemenea manifestări, el constituie în general momentul forte în jurul căruia se organizează ansamblul ramificaţiei ceremoniale, ansamblu ce poate fi astfel calificat ca „ritual". Ritul nu se mărgineşte la fenomenul religios; mai degrabă acesta nu se poate lipsi de el, întrucît se manifestă prin el şi îşi revendică exclusivitatea punerii lui în practică. Ca şi diferitele forme de artă care îi sînt adesea asociate sau care îşi au originea în ele, riturile sînt creaţii culturale special elaborate, presupunînd articularea actelor, a vorbirii şi a reprezentărilor unui număr mare de persoane, de-a lungul generaţiilor. Nu putem spera să lămurim dezarmanta complexitate a riturilor decît încercînd să ajungem pînă la principiile elaborării lor. Fără să vadă astfel lucrurile, tradiţia antropologică, în ciuda descrierilor şi analizelor care îi explorează toate faţetele şi cu toată varietatea abordărilor teoretice, a ajuns să acumuleze comentarii şi să propună clasificări îndoielnice în loc să formuleze adevăratele date ale problemei. În „Finalul" lucrării *L'homme nu* (1972), Lévi-Strauss propune (în sfîrşit) studierea „ritualului în sine şi pentru sine, pentru a înţelege prin ce anume acesta se constituie ca obiect distinct al mitologiei" şi „pentru a-i determina caracteristicile proprii". După comparativismul evoluţionist al lui J.G. Frazer, în care efectul de refracţie reciprocă imputat miturilor şi riturilor din lumea întreagă face ca ansamblul pe care acestea îl constituie să apară ca fiind expresia unui stadiu al gîndirii, principalii reprezentanţi ai şcolii durkheimiene (R. Hertz, H. Hubert şi M. Mauss) au propus analizarea anumitor mari categorii de practici rituale (sacrificiu, rugăciune, rit funerar, practică magică etc.), interesîndu-se de reprezentările care se leagă de acestea. Dar primul care a adus o contribuţie memorabilă la studiul elaborării propriu-zise a ritualurilor a fost A. Van Gennep, prin identificarea grupului de rituri numite „de trecere". Pornind de la acestea, el punea în evidenţă modalităţi care, indiferent de conţinuturile semnificative de ordin social sau simbolic, se succedă după o logică universal aplicată. Riturile de trecere separă indivizi sau grupuri de un anumit statut pentru a le ataşa altuia. Între aceste două momente (separare, agregare) faza centrală reprezintă un fel de *no man's land* în care se acumulează procedurile cele mai deconcertante – rituri de inversare, de moarte, de reînviere – sau alte transmutaţii bazate pe coduri simbolice variate. În felul acesta se poate vedea cum riturile operează schimbarea, şi mai puţin o exprimă sau o semnifică; fabricînd o nouă persoană prin recurgerea la diverse puneri în scenă, ele trec peste adeziunea actorului principal sau a asistenţei, pentru că totul, în noul statut, va aminti fără încetare de eficacitatea ritului. Nici şcoala funcţionalistă engleză, nici şcoala franceză a lui M. Griaule nu s-au angajat pe calea mai sus pomenită. Concepute să reflecte organizarea socială sau pe cea a miturilor, riturile, trimiţînd mereu la altceva, n-au făcut niciodată, spre deosebire de alte mari domenii, obiectul unei specializări strict etichetate în cadrul cercetării antropologice, chiar dacă opere remarcabile precum cea a lui E.E. Evans-Pritchard au contribuit masiv la rafinarea cunoaşterii proceselor mentale în cauză.

Începînd cu anii '60, autori ca M. Gluckman, V.W. Turner, T.O. Eidelman, realizînd că fenomenele rituale depăşeau cu mult funcţiile în care erau cantonate, au căutat în ele expresia funcţiilor sociologice sau psihologice latente, încărcate de o afectivitate pe care instituţiile rituale aveau rolul să o analizeze. Urmînd această tendinţă confuză ce-

putea expune unor acuze de intelectualism, Lévi-Strauss, în „Finalul" deja citat, î
prezintă propria teorie: prin fărîmițarea și repetiția ce caracterizează procedurile sal
ritualul „hrănește iluzia că putem coborî spre originile mitului, că putem ajunge
continuitate plecînd de la discontinuități"; e vorba totuși aici de o „tentativă extremă
de o „supunere consimțită a gîndirii la servituțile vieții". Există o opoziție între continu
itatea vieții și discontinuitatea gîndirii, între caracterul „rece" al riturilor și un caract
„cald" al cursului lucrurilor. Riturile sînt „reci" prin faptul că desfășurarea lor este
punere în evidență a mecanismelor de funcționare a experiențelor singulare. Pr
opoziție, sînt „calde" experiențele trăite, care pot uneori reconcilia servituțile vieții
ale gîndirii. Faptul că, așa cum scrie Lévi-Strauss, „ritualul are întotdeauna o latu
maniacă și disperată" nu trebuie să ne facă să uităm că mania și disperarea sî
afecțiuni ale gîndirii: rugăciunea, de pildă, mimînd un ecou absent, are menirea
redea speranța și să permită vieții să continue. Piedici pentru gîndire, suporturi pent
simulări și purtătoare de iluzii, fascinante prin folosirea magiilor artei, riturile capt
vează și capturează spiritul pentru a-l face să fie conform cu experiența tradiționa
care constituie punctul de plecare în elaborarea acestora. Este totuși cert că etnolog
nu poate spera să surprindă partea „caldă" a lumii fără să riște să se afunde în confuz
decît dacă se bazează mai întîi pe cunoașterea laturii „reci" a acesteia. Înainte de a ofe
mărturii, el trebuie să înțeleagă.

Astfel, o dată schițată specificitatea riturilor, constatăm că ele se organizează
sisteme. Ocurența unui rit e destinată să se repete de fiecare dată cînd reapar circum
stanțele care o comandă. Avem aici un principiu fundamental și universal de elabora
a riturilor. Prin urmare, unul și același rit modificat va răspunde la variații sensibile
contextele circumstanțiale, concepute totuși ca asemănătoare sau apropiate. Do
contexte care se opun net în cadrul aceluiași decupaj temporal vor solicita apelul
două ritualuri puternic contrastante, atît în proceduri, cît și în simbolismul folosi
Circumstanțelor date le corespund rituri care formează un sistem; circumstanțel
definite după un alt decupaj evenimențial le pot răspunde alte rituri, care vor depin
de raporturile sistematice dintre ele, însă nu și de riturile dintr-un alt sistem.

Decupajul temporal se poate face prin referire la un calendar astronomic sau du
un *comput* biologic legat de destinul individual. În primul caz am putea avea de-a fac
de pildă, cu un ciclu de rituri sezoniere marcînd diferitele momente ale anului și privir
ansamblul colectivității. În cel de-al doilea, vom avea așa-numitele rituri ale „ciclul
vieții" (naștere, căsătorie, moarte). În ambele cazuri, ordinea succesiunii diferitel
ritualuri e definită de calendarul în cauză. Acestor rituri periodice li se opun ritu
ocazionale care intervin neprevăzut, sub constrîngerea „evenimentelor"; prin definiți
aceste rituri nu se desfășoară după o ordine prestabilită. Circumstanțele susceptibi
să provoace aplicarea ritualurilor ocazionale pot să privească atît viața colectivă (secet
epidemie, război etc.), cît și viața individuală (sterilitate, boală, naștere de gemen
nefericire, litigiu etc.).

Avem astfel, ca o primă schemă, patru serii de circumstanțe universale apte s
determine elaborarea diferitelor sistemelor rituale, fondate pe opoziția dintre societat
și individ, pe de o parte, și dintre recurență și ocurență singulară, pe de altă part
Fiecare cultură dezvoltă inegal și diferit aceste posibilități care implică anumite opțiu
ideologice. Riturile periodice intervin atît în celebrarea întoarcerii manifestărilor poz
tive, cît și în înfruntarea unei crize previzibile sau pentru a consfinți ineluctabilu
Riturile ocazionale, însă, nu intervin în mersul lucrurilor, limitîndu-se la a pregă
riposta pentru eventuale accidente sau la a marca surprizele fericite. Riturile ca
privesc viața colectivă apelează la indivizi ca la niște actori sociali, în timp ce în ritur
cu destinație individuală îi pun la dispoziție persoanei, prin identitatea ei fizică, afectiv
și intelectuală, o scenografie colectivă. În fine, culturile asociază diferit anumite aspect
ale unui sistem ritual cu anumite aspecte ale altui sistem ritual. Inițierea bărbațil
tineri se inserează adesea în ciclul sezonier, în cadrul căruia ea poate juca un rol majo
după modelul rolului pe care-l joacă în ciclul de viață al celor implicați; în multe rega

africane, etapele vieţii regelui marchează marile momente ale ritualurilor colective; în liturghia catolică, sărbătorile anuale se succedă după etapele vieţii terestre şi după parcursul eschatologic al lui Cristos.

Toate aceste dimensiuni trebuie avute în vedere cînd se pune problema interpretării unui rit: semnificaţia aceleiaşi operaţii rituale (sacrificiu, transă etc.) sau a aceluiaşi simbolism poate varia după cadrul punerii lui în practică; să notăm în acest sens că s-a încercat prea des sistematizarea interpretărilor în locul punerii în valoare, mai întîi, a coerenţei elementelor constitutive ale unui sistem dat. Multe dezbateri sterile asupra sensului ce trebuie dat unuia sau altuia din aspectele ce ţin de rituri ar putea fi evitate, dacă ne-am da seama că în elaborarea scenariilor pe care lucrăm s-au folosit paradoxuri productive, nu doar la nivelul operaţiilor sensibile care pun capcane gîndirii, ci şi în concepţia de ansamblu a sistemelor rituale. De pildă, situarea Crăciunului în conjuncţie aproximativă cu solstiţiul de iarnă sau a Paştelui la venirea primăverii viza integrarea în ordinea creştină a lumii a păgînismului care trebuia abolit, manifestările sale fiind obliterate prin apropriere. Într-un alt registru, tranziţiile brutale impuse de riturile de trecere nu sînt însoţite de accesul privilegiat la un secret pentru simplul motiv că acest secret reprezintă „adevărul" ritului: el impune supunere celor care îl duc mai departe. Astfel aplatizate, ritualurile îşi pierd caracterul misterios sau straniu, pentru a nu mai fi altceva decît efectele unui joc cu dublă finalitate, bazat pe falsificarea evidenţei.

P. SMITH

● BEIDELMAN T.O., 1966, „Swazi Royal Rituals", în *Africa*, XXXVI (4): 373-405. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Londra. – FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). – GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West, Londra. – HERTZ R., 1928, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris. – IZARD M., SMITH P. (ed.), 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris. – KUPER H., 1947, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1971, *L'homme nu* (*Mythologiques*, t. IV), Plon, Paris. – MAUSS M., 1968-1969, *Œuvres*, 3 vol., Éditions de Minuit, Paris. – TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca – New York. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972). – VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

RIT DE TRECERE

Expresia „rit de trecere" a fost folosită pentru prima dată de A. Van Gennep (1909). În opinia lui, fiecare individ traversează mai multe statute pe parcursul vieţii sale, iar tranziţiile sînt adesea marcate de rituri diversificat elaborate de la o societate la alta. Naşterea constituie prilejul primului rit de trecere. Copilăria poate fi divizată sau nu în mai multe stadii, însă accesul la vîrsta adultă este cel care e cel mai adesea însoţit de rituri, zise de iniţiere. Căsătoria face şi ea parte din riturile de trecere, ca şi promovarea la statutul de viitoare mamă în timpul sarcinii, la statutul de mamă după naştere, la fel în cazul statutului de tată, acesta din urmă fiind, în general, mai puţin marcat în context decît cel al mamei. Moartea e ultimul rit de trecere, avînd ca scop acela de a conferi defunctului noi proprietăţi, care îi vor permite sau nu viitoare tranzacţii cu cei în viaţă. Există şi alte rituri de trecere care însoţesc accederea la un statut profesional, religios, politic sau de alt gen. Din punct de vedere formal, toate aceste rituri prezintă o structură ternară ce asociază, potrivit lui Van Gennep, o fază de separare, în care individul părăseşte starea sa anterioară, o fază de latenţă, în care individul se află între cele două statute, şi o fază de agregare, în care persoana îşi dobîndeşte noul statut. Cele trei fraze sînt diversificat elaborate în funcţie de riturile de trecere care, fie individuale, fie colective, redefinesc toate statutele şi rolurile. Aceste rituri, numeroase în mediile

societăţi „tradiţionale", tind către o oarecare diferenţiere în societăţile moderne şi industriale. M. Gluckman (1962) remarcă faptul că, în cazul societăţilor tradiţionale, una şi aceeaşi persoană poate juca mai multe roluri, riturile servind la determinarea fiecărui rol, în vreme ce, în societăţile moderne, un individ nu joacă în general decît un singur rol.

Riturile de iniţiere au constituit obiectul celor mai atente tentative de teoretizare. Psihologi precum J.M.W. Whiting (1958) sau B. Bettelheim (1954) au încercat şi ei să interpreteze riturile naşterii, primul din perspectiva necesităţii de a-l separa pe băiat de mamă, cel de-al doilea afirmînd că, prin circumcizie şi excizie, se urmăreşte satisfacerea, doar pentru o singură dată, a dorinţei inconştiente de a fi şi de celălalt sex, fapt care, intrat în rit, permite apoi o veritabilă identificare sexuală. În legătură cu această teorie, J. Pouillon (în Bettelheim, 1971) remarca faptul că ea ţine mai degrabă de proiecţie decît de analiza etnologică. Interpretările mai apropiate de sociologie, în circulaţie la ora actuală, nu mai privesc ritul doar din perspectiva eficacităţii sale simbolice, ci ca discurs, sau ca metadiscurs, pe care societatea îl elaborează despre ea însăşi, atît prin exegezele pe care le oferă celor interesaţi, cît şi prin actele pe care le realizează (Turner, 1967).

J.-C. MULLER

● BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Gallimard, Paris, 1971). – GLUCKMAN M., 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. – TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Cornell University Press, Ithaca – New York. – VAN GENNEP A., 1909, *Rites de passage*, Nourry, Paris. – WHITING J.M.W., KLUCKHON R., ANTHONY A., 1958, „The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty", în: Maccoby E.E., Newcomb T.M., Hartley E.L. (ed.), *Readings in Social Psychology*, Henry Holt, New York.

RIVERS William Halse Rivers

Psiholog şi antropolog britanic, născut în 1864 la Luton (Kent), William Halse Rivers Rivers îşi începe cariera ca medic la Londra, înainte de a se angaja în cercetări de psihologie experimentală. Începînd cu anul 1897, predă la Universitatea din Cambridge apoi, din 1902, la St. John's College. În 1898, participă ca psiholog la expediţia din strîmtoarea Torres, expediţie condusă de A.C. Haddon, în cadrul căreia aplică insularilor unele teste senzoriale. Din acel moment se orientează definitiv spre antropologia socială şi se dedică unor cercetări de teren la populaţia todas (1902, sudul Indiei), apoi, în 1908 şi 1914, în Melanezia. În 1915, revine parţial la psihologia experimentală şi se preocupă de terapeutica traumatismelor de război. Moare în 1922, la Cambridge.

De la începutul carierei sale de antropolog, Rivers preconizează statistica genealogiilor (tehnică pe care o utilizează în studiile sale asupra eredităţii comportamentelor) la rangul de unică metodă ştiinţifică, permiţînd accesul fără risc la terminologia parentală. Descoperirile lui L.H. Morgan, cum ar fi cea a distincţiei dintre sistemele descriptive şi sistemele clasificatorii, ca şi perspectiva sa puternic marcată sociologic îl îndepărtează de căile deschise de antropologia religioasă prin opera lui E.B. Taylor şi J.G. Frazer. El vede în terminologiile şi atitudinile parentale reflexul fidel sau reminiscenţa unor forme de căsătorie azi dispărute, fără a fi capabil să înţeleagă limitele metodei sale genealogice. În 1909, A.L. Kroeber, susţinut de A.R. Radcliffe-Brown, atacă virulent reconstrucţiile sale conjecturale, tributare şcolii evoluţioniste, dînd prioritate dimensiunilor psihologice şi lingvistice ale nomenclaturii parentale. Rivers îşi apără punctul de vedere în lucrarea *Kinship and Social Organisation* (1914), în care oferă mai cu seamă o justificare teoretică a operei sale celei mai cunoscute, *The History of Melanesian Society*, apărută în acelaşi an.

Ca urmare a participării sale în 1908 la expediţia Percy Sladen Trust în Melanezia şi Polinezia, Rivers intră în faza difuzionistă a carierei sale. „Convertirea", după cum el

însuşi o numeşte, coincide formal cu momentul discursului prezidenţial la secţiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science (1911) şi îl inspiră pentru al doilea volum al *The History of Melanesien Society*. Acest reviriment marchează în opera antropologică a lui Rivers limita dintre două perioade, cea dintîi fundată pe aplicarea metodei genealogice, cea de-a doua marcată de fascinaţia exercitată asupra lui de difuzionismul radical, la modă pe atunci. Începînd cu anul 1916, Rivers semnalează comunităţii antropologice importanţa tezelor lui Freud, însă modalitatea sa de aplicare a ideilor psihanalitice rămîne incompletă, din pricina respingerii teoriilor freudiene despre pulsiunea sexuală şi refulare şi în ciuda adoptării entuziaste a noţiunii de „inconştient" (Pulman, 1986).

Rivers a suscitat numeroase polemici între apărătorii săi, din ce în ce mai puţin numeroşi, şi reprezentanţii noii şcoli britanice, Radcliffe-Brown şi mai ales B. Malinowski. Prestigiul care-l aureola în timpul vieţii în Anglia nu a rezistat prea mult în Statele Unite. Azi el este citat mai ales ca inventator al metodei genealogice. Monografia sa consacrată populaţiei todas îşi păstrează valoarea etnografică, însă studiile asupra înrudirii, ca şi analizele sistemelor sociale melaneziene şi-au pierdut orice credibilitate. Din punct de vedere istoric, Rivers rămîne totuşi fondatorul antropologiei britanice.

B. JUILLERAT

► 1900, „A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30 : 74-82. 1906, *The Todas*, Macmillan, New York – Londra. 1914, *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press, Cambridge; *Kinship and Social Organization*, Constable, Londra. 1920, *Instinct and the Unconscious*, Cambridge University Press, Cambridge. 1923, *Conflict and Dream*, Routledge – Harcourt, Londra – New York. 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Routledge – Harcourt, Londra – New York; *Social Organization*, Routledge – Harcourt, Londra – New York. 1926, *Psychology and Ethnology*, Routledge – Harcourt, Londra – New York.

HADDON A.C., BARTLETT F.C., 1922, „William Halse Rivers Rivers, M.D., F.R.S. With a Bibliography Compiled by Ethel S. Fegan", în *Man* 22 : 97-107. – LANGHAM I., 1981, *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and His Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht – Boston – Londra. – PULMAN B., 1986, „Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse : W.H.R. Rivers (1864-1922)", în *L'Homme* 100 : 119-142. – SLOBODIN R., 1978, *W.H.R. Rivers*, Columbia University Press, New York.

RIVET Paul

Antropolog francez, Paul Rivet se naşte în 1876 la Wasigny (Ardeni). După studii liceale la Nancy, Paul Rivet urmează École du Service de Santé Militaire din Lyon, şcoală pe care o absolvă în 1897. În 1901, însoţeşte ca medic şi naturalist misiunea franceză însărcinată să măsoare în Ecuador un arc de meridian. Pe parcursul celor cinci ani pe care-i petrece în ţările andine, se arată preocupat de arheologie, lingvistică, antropologie fizică şi etnologie; adună cu acest prilej importante colecţii de istorie naturală. La întoarcerea sa în Franţa, în 1906, se transferă la Muséum National d'Histoire Naturelle. Descoperindu-şi adevărata vocaţie, Rivet părăseşte armata şi începe să lucreze la laboratorul de antropologie al muzeului. Americanistul se afirmă o dată cu publicarea, în 1912, a primei sale lucrări, consacrată Ecuatorului. În timpul războiului e mobilizat ca medic militar. În 1919, îşi reia cercetările, consacrate mai ales domeniului american : limbile amerindiene, metalurgia precolumbiană, vechea populaţie a Americii. În 1925 întemeiază, împreună cu L. Lévy-Bruhl şi M. Mauss, Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris.

În 1929, Rivet este numit profesor de antropologie la Muséum şi director la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, ataşat catedrei sale. Cu ocazia Expoziţiei universale din 1937, bătrînul Trocadero cedează locul palatului Chaillot, iar una din aripile acestuia din urmă va adăposti Musée de l'Homme, loc în care Rivet va aduna, cu

ajutorul G.H. Rivière, colecţiile de antropologie fizică şi etnologie de la Muséum şi cele de la fostul Musée d'Ethnographie (1938).

Militant socialist şi antifascist, prieten cu Léon Blum, Rivet este revocat, după armistiţiul din 1940, de regimul de la Vichy, fiind nevoit să părăsească Franţa. Refugiat în America Latină, fondează acolo Institutul de Etnografie din Bogota şi, la Mexico, Institutul Francez din America Latină.

La întoarcerea sa în Franţa, în 1944, Rivet îşi reia postul de director al Musée de l'Homme, ca şi activităţile politice. Moare la Paris în 1958.

D. LÉVINE

► 1912 şi 1922 (coaut. R. Verneau), *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, Gauthier-Villars, Paris; 1929, *Sumériens et Océaniens*, Société de Linguistique, Paris. 1929 (coaut. H. Labouret), *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII^e siècle*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les origines de l'homme américain*, Les Éditions de l'Arbre, Montreal (ediţie revizuită şi adăugită, Gallimard, Paris, 1957). 1946 (coaut. H. Arsandaux), *Méttalurgie précolombienne*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1951-1956 (coaut. G. de Créqui-Montfort), *Bibliographie des langues aymara et kicua*, 4 vol., Institut d'Ethnologie, Paris. 1954, *Cités maya*, Albert Guillo, Paris. – RIVET P. (ed.), „L'Espèce humaine", în *L'Encyclopédie française*, 7, Larousse, Paris.

ROHEIM Géza

Psihanalist şi antropolog maghiar, Géza Roheim s-a născut la Budapesta în 1891. E considerat pionierul antropologiei psihanalitice. După primirea premiului Freud pentru psihanaliză aplicată, se angajează în verificarea tezei lui B. Malinowski, care susţinea inexistenţa complexului lui Oedip în societăţile matriliniare. Între 1928 şi 1931, călătoreşte din Somalia pînă în Arizona (la indienii yuma), trecînd prin Australia centrală (populaţiile aranda, pitjentara, pintupi şi luritja) şi insulele Normanby din Noua Guinee. Observaţiile lui Roheim, completate de o şedere printre indienii navajo în 1947, se ridică împotriva ideilor lui Malinowski privitoare la „viaţa sexuală a primitivilor". Ele se sprijină pe o metodă specifică de culegere a datelor (analiza lapsusurilor, a înjurăturilor, a jocurilor de copii, a viselor etc.).

Rămînînd fidel ideologiei freudiene, Roheim a substituit perspectivei filogenetice din *Totem and Taboo* o perspectivă ontogenetică asupra culturii: din violenţa exercitată de adulţi asupra nou-născutului rezultă traumatisme ce determină evoluţia psihică a acestuia şi modul său de socializare. Fiecărui grup uman îi corespund practici educaţionale specifice şi, în consecinţă, o traumă ontogenetică predominantă, traumă ce dă seamă de trăsăturile de personalitate preponderente şi de formaţiunile culturale specifice unui anumit grup uman. Tendinţa lui Roheim de a privilegia problematica preoedipiană (revine mereu la fantasmele arhaice şi la scena originară) se datorează în mod clar influenţei teoriilor despre copii ale lui M. Klein. Această tendinţă va fi criticată de G. Devereux, care-i va reproşa şi faptul de a nu fi analizat îndeajuns fenomenele de transfer inerente situaţiilor de teren. Roheim se exilează în Statele Unite în 1938, iar în 1953 moare la New York, oraş în care fondase revista *Psychoanalysis and the Social Sciences*.

M. MOISSEEFF

► 1930, *Animism, Magic and the Divine King*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *L'animisme, la magie et le roi divin*, Payot, Paris, 1988). 1934, *the Riddle of the Sphinx, or Human Origins*, The Hogarth Press, Londra (trad. fr. *L'enigme du Sphinx*, Payot, Paris, 1976). 1943, „The Origin and Function of Culture", în *Nervous and Mental Disease Monographs*, 69, New York (trad. fr. *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, Paris, 1972). 1945, *The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne, essai d'interprétation psychanalytique d'une culture archaïque*, Gallimard, Paris, 1970). 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient, personnalité*, Gallimard, Paris, 1967).

1974, *Children of the Desert*; t. I, *The Western Tribes of Central Australia*, Harper & Row, New York. 1988, *Children of the Desert*; t. II, *Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, University of Sydney, Sydney.

DADOUN R., *Géza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique*, Payot, Paris, 1972. – MUENSTERBERGER W. (ed.), *Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after „Totem and Taboo"*, Harper & Row, New York, 1969 (trad. fr. *L'Anthropologie psychanalytique depuis „Totem et Tabou"*, Payot, Paris, 1976).

RURALE (SOCIETĂŢI ~)

Puţini antropologi numesc „rurale" populaţiile pe care le studiază. Totuşi, putem considera că majoritatea acestora sînt rurale şi nu „primitive".

Se admite în general faptul că „lumea rurală" se caracterizează printr-o relativă autonomie faţă de formele de organizare socio-economică dominante care-i sînt exterioare (societăţi feudale, tributare, statale, coloniale, capitaliste, socialiste etc.). Aceste forţe diferite operează „puncţii" sau „prelevări" asupra ruralităţii, prin manipulări politice în numele „întoarcerii" unor servicii, servicii ce variază atît în conţinut, cît şi în eficacitate (protecţie religioasă, securitate, dezvoltare etc.). Prin aceasta, ruralitatea se distinge atît de societăţile „primitive" (izolate, cvasiautarhice), cît şi de societăţile urbane şi industriale (Redfield, 1956).

Au fost evidenţiate şi alte caracteristici ale ruralităţii, toate alcătuind un soi de „ideal-tip" al acesteia (Mendras, 1976):

- grupul domestic este structura de producţie centrală, iar familia este modul dominant de organizare socială;
- agricultura (asociată uneori cu creşterea animalelor şi artizanatul) acordă o importanţă decisivă raporturilor cu pămîntul (fie în forma funciară şi patrimonială, fie în cea simbolică şi religioasă);
- e vorba de societăţi de „intercunoaştere" (M. Maget); satul este forma lor cea mai răspîndită;
- „notabilităţile" joacă un rol de mediere esenţială între colectivitatea rurală şi societatea în ansamblul ei.

Se observă faptul că aceste trăsături, deşi extrase pe baza analizelor societăţilor rurale occidentale, pot fi aplicate majorităţii societăţilor rurale ale lumii a treia, atît celor precapitaliste sau precoloniale, cît şi celor contemporane.

„Economie primitivă" şi ruralitate

Încercînd să redefinească bazele antropologiei economice, M. Sahlins a elaborat noţiunea de „mod de producţie domestic", aplicată atît grupurilor de vînători-culegători, cît şi unui număr de comunităţi de agricultori (Sahlins, 1981): grupul domestic (familia), bazat pe diviziunea sexuală a muncii, susţine acest mod de producţie; producţia acestuia este orientată spre valoarea de uz, schimburile cu exteriorul sînt limitate la satisfacerea necesităţilor, redistribuirea este regula schimburilor interne, înrudirea structurează relaţiile sociale. Pînă la acest nivel de generalitate nu există nici o diferenţă (în afară de cea a absenţei unei „puncţii") între economiile „epocii de piatră" evocate de Sahlins şi economiile medievale europene descrise de istorici (Duby, 1973).

C. Meillassoux (1975) îi reproşează pe bună dreptate lui Sahlins că a adunat laolaltă în aceeaşi categorie societăţi foarte diferite. El rezervă termenul de „mod de producţie domestic" societăţilor agrare (chiar cerealiere), în acest scop introducînd însă, într-un mod destul de arbitrar, două condiţii: absenţa prelevărilor şi caracterul puţin determinant al schimburilor cu exteriorul. Or, o mare parte a societăţilor rurale precoloniale sau precapitaliste care ar putea aparţine modului de producţie domestic erau obligate să plătească un „tribut", aşadar pare imposibil să determinăm pragul dincolo de care

schimburile cu exteriorul devin indispensabile reproducerii sociale; orice economie rurală realizează schimburi, dovedindu-se în acelaşi timp capabilă să supravieţuiască unei întreruperi a acestora.

Putem astfel formula două ipoteze:

1) Printre economiile agrare „tradiţionale", unele erau esenţialmente economii de „autosubzistenţă" (considerate deci a fi cele mai „primitive"), în vreme ce altele erau integrate într-un sistem mai larg, adesea asociat cu organizarea statală, considerate ca atare ca fiind cele mai „rurale"; e vorba însă aici de un continuum, iar formele de organizare socială internă nu sînt în mod necesar diferite din punctul de vedere al structurii.

2) În toate cazurile, grupul domestic stă la baza producţiei agricole, fapt ce implică raporturi de producţie întemeiate pe vîrstă şi sex, ce se pot însă combina cu alte raporturi de producţie (şi nu e vorba doar de sclavie sau şerbie), precum şi cu raporturi externe de extorcare.

Ruralitate şi economie de piaţă

Fără îndoială „noii agricultori" occidentali (tehnicieni, antreprenori şi gestionari), apăruţi între 1950 şi 1970, au vestit „moartea ţăranului" (Mendras, 1984). Însă în alte părţi ale lumii, ruralitatea rămîne forma socio-economică dominantă, chiar dacă legăturile cu societatea în totalitatea ei s-au schimbat. Conectarea la „economia-lume" (F. Braudel) a făcut ca de-acum înainte prelevarea să fie realizată cu ajutorul unor mecanisme economice (problema schimbului inegal). „Misterul" funcţionării unei economii rurale în context capitalist, mister pe care Ceaianov a încercat cel dintîi să-l risipească, rezidă în următorul fapt: explozia economiei monetare, articularea cu piaţa mondială, dominaţia aparatului birocratic al statului, iată o serie de elemente care au afectat toate societăţile agrare ale lumii, or nu e mai puţin adevărat faptul că funcţionarea internă a economiilor rurale continuă să nu fie impulsionată exclusiv de interesul profitului, ea neputînd fi cu adevărat gestionată de către instituţiile politico-economice naţionale.

După unele păreri, tocmai prin acest decalaj se explică exploatarea ţăranilor din lumea a treia, formă modernă a „acumulării primitive": modul de producţie capitalist subordonează modurile de producţie anterioare (Ray, 1971). Sau, o altă explicaţie, reproducerea cu cele mai mici cheltuieli a forţei de muncă este lăsată pe seama economiei domestice rurale (Meillassoux, 1975). Alţii, dimpotrivă, văd aici un efect al rezistenţei economiei rurale, care ar refuza să se lase „capturată" şi s-ar refugia în producţia de subzistenţă şi în „economia afectivă".

În miezul acestor teze pare să stea dihotomia sector de subzistenţă/sector de schimburi monetare. Economia domestică şi sătească de subzistenţă s-ar opune radical economiei de piaţă (culturi comerciale şi bazate pe retribuirea muncii). De fapt, societăţile rurale contemporane, de oriunde ar fi ele, conjugă şi combină producţia consumată şi producţia vîndută de piaţă conform unor modalităţi deosebit de subtile şi complexe.

Pentru a înţelege această complexitate e preferabil să disecăm unitatea „ruralitate" pentru a distinge în cadrul ei o diversitate de raporturi de producţie sau de „forme de producţie" (Chevalier, 1982), care antrenează relaţii diferenţiate cu capitalismul, capitalism care, la rîndul lui, nu este uniform; între aceste forme, „mica producţie de mărfuri" (agricultură familială pe suprafeţe mici) reprezintă versiunea de departe cea mai răspîndită, care corespunde perfect unui mod de producţie domestic parţial integrat economiei de piaţă.

Practici şi valori

În privinţa puncţiilor şi intervenţiilor din exterior, accentul a fost pus fie pe pasivitatea şi inerţia rurală (stereotip clasic), fie pe capacitatea de revoltă (Wolf, 1974). În realitate, practicile efective nu sînt de genul „totul sau nimic"; ele se bazează pe „strategiile eschivei" (Olivier de Sardan, 1984) sau pe „formele cotidiene de subzistenţă" (Scott, 1986).

Pornind de la multiplicitatea comportamentelor individuale, ca şi de la convergenţa acestora, se încearcă formularea unei logici rurale, distinctă de logica societăţii capitaliste sau de logica birocratică, fapt ce ar permite sesizarea distanţei dintre practicile ţărăneşti reale şi cele pe care instituţiile naţionale ar dori să le introducă. Astfel, „căutarea securităţii" ar permite interpretarea strategiilor rurale (Scott, 1976), după cum „logica subzistenţei" poate clarifica atît fenomenul producţiei alimentare pentru consumul propriu, cît şi cel al producţiei în vederea vînzării sau al celei temporar retribuite (Olivier de Sardan, 1984).

Într-adevăr, în spatele unei metalogici rurale, acţionează, împreună sau alternativ, logici multiple (economice, tehnice, sociale, simbolice etc.) (Olivier de Sardan, 1984). Cînd vorbim despre logici rurale e absolut necesar să abordăm nivelul normelor şi valorilor. Astfel, J. Scott descrie o „economie morală" a ruralităţii, perceptibilă prin intermediul unei serii de instituţii puse „în slujba" securităţii şi care asigură un minim de redistribuire şi solidaritate (Scott, 1976). Mecanismele de prestare şi redistribuire pe care Polanyi (1944) le-a identificat cel dintîi ca fiind în contrast cu economia de piaţă, caracteristice economiilor tradiţionale, sînt astfel încrustate în practicile sociale non-economice.

În momentul în care se trece de la practici economice la norme culturale, cercetarea relaţiilor constante, invariabile, dintre acestea devine periculoasă. În această privinţă, afirmarea existenţei unor „valori rurale" aminteşte uneori de dihotomiile sociologiei începutului de secol (Durkheim, Weber); reluate şi dezvoltate de Parsons şi Redfield, axează pe opoziţia dintre tradiţie şi modernitate, *ascription* şi *achievment*, solidaritate şi individualism, ruralitate şi urbanitate. Or, studiul ruralităţii implică distanţarea de ideologia „ruralistă", care transformă societăţile rurale, oricum deosebite de societăţile urbane industriale, în negativul (ieri devalorizat, azi valorizat) al acestora din urmă. Autonomia societăţilor rurale trebuie şi ea relativizată: urbanizarea şi subproletarizarea galopantă a lumii a treia, ca şi multiplele legături dintre lumea rurală şi lumea urbană ne împiedică să privim societăţile rurale din sud ca pe nişte „rezerve" de ţărani într-un moment în care, în nord, aceştia au dispărut. Antropologul ce studiază comunităţile rurale nu mai poate pretinde azi că are ca obiect de studiu societăţi „tradiţionale".

J.P. OLIVIER DE SARDAN

● CHEVALIER J.M., 1982, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, University of Toronto Press, Toronto. – DUBY G., 1973, *Guerriers et paysans*, Gallimard, Paris. – MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. – MENDRAS H., 1976, *Sociétés paysannes*, Armand Colin, Paris; 1984, *La fin des paysans, suivi d'une réflection sur la fin des paysans vingt ans après*, Actes-Sud, Arles. – OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984, *Les sociétés songhay-zarma; chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Karthala, Paris. – POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983). – REDFIELD R., 1956, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago. – REY P.P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de la «Comilog» au Congo-Brazaville*, Maspero, Paris. – SAHLINS M. (1972), *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago – Atherton (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976). – SCOTT J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven – Londra; 1986, „Everyday Forms of Peasant Resistance", în *The Journal of Peasant Studies*, 13 (2): 5-35. – SHANIN T., 1971, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, New York. – WOLF E., 1974, *Les guerres paysannes au XX^e siècle*, Maspero, Paris.

S

SACRIFICIU

Sacrificiul este un tip de rit a cărui universalitate a reţinut foarte devreme atenţia antropologilor, astfel încît, mai ales prin E.B. Tylor (1870), W. Robertson Smith (1880), H. Hubert şi M. Mauss (1899), studiile despre sacrificiu, descriptive sau teoretice, particulare sau comparative, ocupă un loc central în cercetările de antropologie religioasă. Lucrările marilor întemeietori de şcoală citaţi mai sus inaugurează un nou stil de cercetare asupra sacrificiului, datorită grijii lor de a compara rituri sacrificiale provenind din diverse culturi şi de a le studia dintr-o perspectivă sociologică. Astăzi, oricît de mult ar fi fost criticate, în centrul dezbaterii se află mai ales tezele dezvoltate de Hubert şi Mauss în „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (1899). Să amintim două dintre definiţiile sacrificiului date de Hubert şi Mauss: „Sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplineşte sau a anumitor obiecte de care ea este interesată" (1968) şi „Sacrificiul este pentru profan un mijloc de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime" (1968).

Cea mai mare parte a materialelor pe care Hubert şi Mauss le-au utilizat provin din domeniul indian. Mauss a dobîndit esenţialul cunoştinţelor sale despre vechea Indie şi a avut acces la cele cîteva texte vedice cunoscute în acea vreme în Europa datorită legăturilor sale cu marele indianist S. Lévi, al cărui elev şi prieten a fost. În 1898, Lévi, la cererea lui Mauss, a publicat o monografie (care se mai bucură încă de autoritate) despre „sacrificiul solemn" ai cărui oficianţi sînt brahmanii. Prin lectura textelor vedice, Hubert şi Mauss au descoperit o civilizaţie ale cărei valori esenţiale erau construite chiar în jurul actului sacrificiului. În plus, speculaţiile „doctorilor" indieni arătau că riturile sacrificiale, în interiorul unei societăţi, formau un tot coerent. Prin urmare, ele ofereau reflecţiei o materie bogată pentru construirea unei tipologii riguroase a sacrificiilor. Hubert şi Mauss au înţeles că, pentru a propune o teorie a sacrificiului, trebuiau comparate nu „grupuri de fapte formate artificial" (aşa cum procedaseră Tylor şi Robertson Smith), ci „sisteme naturale de rituri". A doua sursă a lor au fost textele biblice, pe care le-au utilizat, totuşi, mai puţin decît pe Vede.

Tylor şi Robertson Smith au avut curajul să compare exemple de sacrificii preluate din civilizaţii diferite, ceea ce le-a adus omagiul lui Hubert şi Mauss, însă metoda pe care au utilizat-o pentru a realiza această comparaţie le-a atras numeroase critici. Tylor a imaginat „o geneză a formelor sacrificiului" potrivit căreia ar fi apărut întîi un „sacrificiu-dar", apoi un „sacrificiu-omagiu", urmate de forme şi mai evoluate, ritul eliberîndu-se progresiv de toate componentele magice şi dobîndind o formă pură, în care actul sacrificiului se identifică cu un demers de renunţare şi de abnegaţie. O asemenea teorie, admit Hubert şi Mauss, „descrie bine fazele dezvoltării morale a fenomenului", însă nu explică mecanismul său. Robertson Smith, analizînd ritualuri tribale practicate în civilizaţia arabă preislamică, şi-a axat reflecţia pe legătura substanţială care se stabileşte între membrii unui trib datorită consumării în comun a victimei sacrificiale. Sprijinindu-se pe teoriile din epoca referitoare la totemism, el a lansat ipoteza că această

formă de consumare rituală ar putea permite atît înţelegerea semnificaţiei mesei totemice, cît şi degajarea fundamentelor actului sacrificial. După ce au amintit tot ceea ce îi datorau acestui mare teoretician, Hubert şi Mauss, mai întîi în „Eseu...", apoi într-un studiu ulterior (1906), au încercat să arate că principala eroare a lui Robertson Smith îşi are originea în chiar principiul metodei sale. Ţinînd seama de sărăcia surselor sale documentare, acest autor ar fi trebuit să presimtă că „orice încercare de realizare a unei cronologii comparate a sacrificiilor arabe, ebraice sau a altora pe care le studia îl duce inevitabil la eşec" (1968). El nu a putut să aprecieze acest risc pentru că nu a reuşit să ia o atitudine critică faţă de prejudecata doctrinară a şcolii evoluţioniste potrivit căreia a explica faptele sociale înseamnă „a le grupa în mod genealogic", în funcţie de raporturile de analogie pe care crezi că „le percepi între ele" (1899). Aşa cum a arătat Lévi-Strauss, această critică este una dintre cele mai lucide care au fost formulate vreodată împotriva evoluţionismului sociologic şi, în special, împotriva manierei sale de a trata instituţiile apărute în diferite epoci istorice şi în diferite regiuni ale lumii ca „proiecţii împrăştiate în prezent" ale unor „stadii ipotetice ale evoluţiei spiritului uman" (1973). Stabilind aceste lucruri, trebuie să spunem că din mai multe pasaje ale „Eseului" reiese cu claritate că Hubert şi Mauss nu au urmat întotdeauna regulile metodei pe care o recomandau şi că au regrupat adesea în acelaşi tip, pe baza unor simple raporturi de analogie, practici sacrificiale foarte eterogene sau care nu aveau „acest nucleu" comun (acelaşi „mecanism") pe care ei pretindeau că îl percep. În prefaţa sa la o culegere de texte despre sacrificiu în Grecia antică, M. Detienne a demonstrat că, în ciuda tuturor aserţiunilor sale, „Eseul" (mai ales în paginile în care este vorba despre tema „zeului sacrificat") rămîne tributar teoriilor evoluţioniste (Detienne, Vernant, 1979). Susţinînd ideea că animalul ucis în timpul mesei totemice nu este decît un fel de zeu sacrificat, Robertson Smith încerca să demonstreze că noţiunea de sacrificiu al zeului există, în germene, în religiile cele mai rudimentare. Hubert şi Mauss au încercat să dezvăluie presupoziţiile ideologice ale acestei teze. Totuşi, la sfîrşitul lucrării, ei enunţau o problematică în care noţiunea de sacrificiu *al* zeului devine mai importantă decît cea de sacrificiu *pentru* zeu. Desigur, aceşti autori subliniau faptul că o asemenea noţiune nu putea să apară decît în formele cele mai recente ale instituţiei. Marea majoritate a cititorilor „Eseului" nu au observat deloc că punctul de vedere al lui Robertson Smith şi cel al lui Hubert şi Mauss (împreună cu cel al lui Durkheim) nu sînt atît de îndepărtate pe cît ar părea la prima vedere. A plasa sacrificiul zeului la începutul sau la sfîrşitul procesului înseamnă, în ambele cazuri, aşa cum arată Detienne, a admite că ideea de abnegaţie şi de renunţare este „ideea-forţă" în jurul căreia au putut să se aranjeze riturile sacrificiale.

În epoca în care a apărut „Eseul", ceea ce se putea cunoaşte despre riturile sacrificiale practicate de societăţile „primitive" se reducea la foarte puţin, pe cînd astăzi dispunem de o documentaţie considerabilă. Scrise pornind de la datele obţinute în urma anchetelor de teren desfăşurate de-a lungul mai multor decenii în diferite regiuni ale lumii, aceste lucrări (pentru Africa: Griaule, 1940 şi 1948; E.E. Evans-Pritchard, 1956; Middleton, 1960; Lienhardt, 1961) ne-au făcut să descoperim bogăţia sistemelor sacrificiale ale societăţilor de tradiţie orală. Din aceste „sisteme naturale de rituri", „complete" şi nedeformate „de interpretări infidele", pe care Hubert şi Mauss au încercat să le surprindă prin intermediul textelor vedice şi biblice, anumite texte ale literaturii etnografice ne dau exemple magnifice.

Cele cîteva pagini pe care Lévi-Strauss le-a consacrat în *La pensée sauvage* analizei sacrificiului, care se bazează în primul rînd pe lucrările lui Evans-Pritchard, ne vor ajuta să caracterizăm mai bine acest aspect al mecanismului sacrificiului pe care Hubert şi Mauss, în lipsa unor documente destul de precise despre rituri, nu au putut să îl exploreze şi a cărui aducere la lumină ar fi fost imposibilă fără contribuţia etnologilor. Orice rit sacrificial, spune Lévi-Strauss, are ca finalitate instaurarea unui raport „între doi termeni polari – dintre care unul este sacrificatorul, iar celălalt este divinitatea – între care, la început, nu există omologie şi nu există nici un fel de raport" (1962).

Sacrificiul nu poate să obţină acest rezultat decît prin intermediul „unei serii de identificări succesive care pot să se facă în două sensuri [...], de la beneficiarul sacrificiului la sacrificator, de la sacrificator la victimă, de la victima sacralizată la divinitate, sau în ordine inversă" (Lévi-Strauss, 1962).

Cum se actualizează în riturile societăţilor de tradiţie orală aceste procedee de identificare? Aceasta este întrebarea care a reţinut, recent, atenţia anumitor etnologi africanişti. Din perspectiva unei lucrări recente (Cartry, 1987), putem să remarcăm punctele în care teoria lui Hubert şi Mauss nu reuşeşte să facă distincţiile esenţiale. Lucrarea citată reflectă mai ales insuficienţa teoriei lor în privinţa naturii legăturii care se stabileşte între cel care face sacrificiul şi victimă.

„Îl numim beneficiar al sacrificiului pe subiectul care dobîndeşte avantajele sacrificiului sau care îi suportă efectele" (Hubert, Mauss, 1968). Ei precizează că ceea ce beneficiarul va dobîndi în acest fel implică pentru el „o schimbare de stare", un fel de „transformare religioasă" a statutului său. Asemenea enunţuri sînt cu adevărat vagi, însă am fi nedrepţi dacă am reduce ideea pe care o au cei doi antropologi despre acest rol la aceste formule. Contextul ne arată cu destulă claritate că termenul care le-a servit drept model era cel de *yajamana*, acel personaj care, în faza pregătitoare (*diksa*) a anumitor rituri sacrificiale din India brahmanică, trebuia să fie supus unei întregi serii de tratamente care urmăreau transformarea corpului său „profan" în „corp sacrificial", făcîndu-l „demn să fie ofrandă pentru zei" (Biardeau, Malamoud, 1976). În sistemele sacrificiale pe care le studiază africaniştii, reperarea unui rol asemănător cu cel al beneficiarului sacrificiului impune recurgerea la alte concepte decît cele de corp sacrificial sau de corp oferit zeilor. Dintre problemele cu care africaniştii se confruntă în legătură cu acest aspect al ritului sacrificial, putem să enumerăm cel puţin trei pentru rezolvarea cărora ideile lui Hubert şi Mauss nu sînt de nici un folos. 1) „Subiectul" pentru care este făcut un sacrificiu este reprezentat, adesea, de o rudă, însă acest tip de reprezentare implică pentru reprezentant o transformare a persoanei sale, la fel de importantă ca cea pe care o va suporta ruda absentă, dar care nu este, obligatoriu, de aceeaşi natură. Există aici două aspecte ale noţiunii de „beneficiar al sacrificiului", a căror teorie urmează a fi făcută. 2) Poziţia de beneficiar al sacrificiului este ocupată, adesea, de un grup (familie, ramură, grup rezidenţial sau grup politic). Acest fapt nu este specific doar Africii şi, aşa cum am fi putut să ne aşteptăm, el este examinat de Hubert şi Mauss. Totuşi, se constată că ei nu îi consacră nici o dezvoltare specială, mulţumindu-se să admită fără demonstraţie noţiunea de „grup-subiect". Această lacună a teoriei ne surprinde, cu atît mai mult cu cît ei nu puteau să nu ştie că sacrificiul brahmanic, „chiar cînd permite sau cere participarea unui mare număr de persoane", este socotit întotdeauna în textele vedice a fi „faptul unui *yajamana* unic" (Biardeau, Malamoud, 1976) şi nu al unei colectivităţi. Alte sisteme sacrificiale surprind în alt mod figura plurală a sacrificatorului; Hubert şi Mauss lasă problema în suspensie. 3) În Africa există numeroase cazuri de sacrificiu în care „beneficiarul" efectelor ritului nu este o persoană, ci un „lucru"; Hubert şi Mauss menţionează acest caz. Ca exemple de „lucruri" asupra cărora se exercită efectul principal al ritului, în aceste sacrificii pe care le numesc „obiective", ei citează casa beneficiarului sacrificiului, cîmpul sau, rîul peste care trebuie să treacă, jurămîntul pe care trebuie să-l presteze, alianţa pe care o încheie. Confruntaţi cu acest tip de sacrificiu, africaniştii nu pot să se mulţumească să spună, la fel ca Hubert şi Mauss, că „lucrul" pentru care se face sacrificiul este întotdeauna o entitate care ţine „mai mult sau mai puţin direct" de persoana celui care face sacrificiul. Adesea, un detaliu al practicii sacrificiale (alegerea victimei, tipul de moarte ales etc.) ne lămureşte asupra naturii lucrului în chestiune. La nueri, riturile de separare legate de incest implică sacrificii. Ghicind efectul metaforic care era văzut ca o particularitate a ritului la nivelul modului de împărţire a victimei, Evans-Pritchard a putut să arate că în asemenea rituri nu o stare individuală trebuia transformată, ci un raport care apăruse între două grupuri de rude din cauza incestului.

Am putea să arătăm că ceea ce se spune în *Eseu* despre alte forme de identificare sacrificială – mai ales cele care se referă la cuplul victimă – divinitate – nu este de prea mare utilitate pentru analizarea realităţilor africane. Hubert şi Mauss au stabilit într-un mod strălucit că pot fi descoperite afinităţi între practici sacrificiale „care prin natura obiectului şi a rezultatelor lor par să fie întru totul opuse" (1968). Ei au intuit primii că dispozitivele sacrificiale *a priori* puţin asemănătoare pot să aibă moduri de funcţionare identice. Principala critică ce li se poate aduce ar fi aceea că ei nu au examinat îndeaproape aceste jocuri ale identificărilor. Sacrificiul aduce în scenă diferite personaje, precum şi o serie de entităţi prin intermediul cărora aceste personaje trebuie să intre în relaţie. Urmărind în detaliu toate momentele acestui proces, vom observa că nu putem să-l descriem menţinînd ficţiunea unei corespondenţe între cutare sau cutare funcţie realizată în mecanismul sacrificiului (funcţii de sacrificator, de victimă şi de destinatar) şi personajul – sau entitatea – pe care a trebuit să-l socotim la început reprezentantul funcţiei, însă pe care nu-l vom regăsi ca atare în derularea sacrificiului. De fapt, tocmai acest joc al deplasării rolurilor reprezintă obiectul propriu-zis al unei cercetări asupra sacrificiului. Indianiştii au produs deja cîteva studii remarcabile consacrate acestui subiect (C. Malamoud), iar specialiştii din alte arii culturale acţionează într-o perspectivă asemănătoare. Aprofundarea acestui tip de logică a permis degajarea articulaţiilor rămase nepercepute care unesc sacrificiul şi alte forme instituţionale ce uzează de categoria sacrului cum ar fi, de exemplu, posesia rituală (Zempleni, în Cartry, 1987) sau regalitatea (de Heusch, 1986; Adler, în Cartry, 1987).

M. CARTRY

● BIARDEAU M., MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris. – CARTRY M. (ed.), 1987, *Sous la masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF, Paris. – DETIENNE M., VERNANT J.-P. (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris. – DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne, Essai d'anthropologie religieuse*, La Découverte, Paris – Roma. – DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford. – GRIAULE M., 1940, „Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon", în *Journal de la Société des Africanistes*, X: 127-130. (1948) 1975, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Fayard, Paris. – DE HEUSCH L., 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris. – HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", reluat în Mauss M., *Œuvres*, t. I, Éditions de Minuit, Paris, 1968. 1906, „Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", reluat în Mauss M., *op. cit.*, 1968. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale*, II, Plon, Paris. – LEINHARDT R.G., 1961, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*, Oxford University Press, Londra. – MIDDLETON J., 1960, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an African People*, Oxford University Press, Londra. – SMITH ROBERTSON W., 1894 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, Edinburgh. – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876-1878).

SACRU

A vorbi despre sacru înseamnă a vorbi atît despre un cuvînt, cît şi despre o noţiune şi, mai mult, a te întreba dacă în spatele acestui cuvînt există o noţiune reperabilă, pe care antropologia să o poată utiliza astăzi.

Se impune aici o scurtă readucere în discuţie a lucrării *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912), fie şi doar pentru faptul că multe dintre întrebuinţările ulterioare ale cuvîntului „sacru" se raportează la această lucrare. Or, termenul acoperă în această carte noţiuni foarte distincte, cu variaţii de sens care rezumă foarte bine, după părerea lui F. Isambert (1982), evoluţia şcolii durkheimiene la începutul secolului.

Găsim la Durkheim definiţia – deja prezentă, sub o formă mai nuanţată, la W. Robertson Smith – conform căreia lucrurile sacre ar fi „cele pe care interdicţiile le protejează şi le izolează"; în acelaşi context, lucrurile profane sînt „cele cărora li se

aplică aceste interdicţii şi care trebuie să rămînă la distanţă de primele". În acest fel, constituie un cuplu ai cărui termeni sînt definiţi prin ei înşişi şi, în egală măsură, pı relaţia care îi uneşte, ajungîndu-se la o definiţie a sacrului pe care caracterul s structural o apropie de ceea ce susţineau H. Hubert şi M. Mauss în analiza făcu sacrificiului. De fapt, această definiţie nu joacă nici un rol în textul lui Durkhei pentru că vedem apărînd mai tîrziu o alta, preluată din lucrările lui Hubert şi Mau despre magie. Sacrul – sau, mai curînd, ilustrarea sa australiană, totemul – este *mana*, o forţă care se regăseşte în fiecare dintre fiinţele totemice. Australianul fa experienţa acesteia în timpul sărbătorilor, în aşa fel încît sacrul nu mai este acum ı concept analitic de tip structural, ci o realitate transcendentă pe care omul o expe: mentează. Nu sîntem departe de sacru ca manifestare a *mysterium tremendum fascinans* despre care ne vorbeşte R. Otto (1932), reluat, în parte, de M. Eliade (1957) R. Caillois. Nu doar australianul, ci orice om poate să întîlnească sacrul, pentru această transcendenţă nu este alta, ne asigură autorul, decît societatea însăşi, măsura în care îi transcende pe cei care o compun. Opoziţia sacru – profan devine ai opoziţia dintre social şi individual. Sacrul nu este foarte departe de ceea ce T. Parson în întreaga sa operă, şi L. Dumont, în ultima sa carte (1983), numesc „valori". Astfel, se apropie de revelaţia lui *communitas* ca opusul lui *societas* care, potrivit lui V.\ Turner (1969), se împlineşte în ritual. În cartea lui Durkheim, sacrul va fi, rînd pe rîn un concept analitic, o realitate transcendentă care poate să fie experimentată sε socialul opunîndu-se individualului, tot atîtea noţiuni prezente în mod izolat în tex anterioare sau ulterioare, fie că termenul de „sacru" este sau nu utilizat.

Studiul lui Hubert şi Mauss despre sacrificiu, din care s-a inspirat Durkheir reprezintă o contribuţie originală adusă şcolii franceze de sociologie. Aceşti autori arat că sacrificiul, cel puţin în India veche, pune în joc o mişcare de tipul du-te-vino şi, avîn dificultăţi în desemnarea punctului său de plecare şi al punctului său de sosire, ı utilizează, printre altele, cuvintele „profan" şi „sacru". De fapt, aceste cuvinte contează prea puţin, pentru că mişcarea rituală are mai multă importanţă decît punctele întı care se desfăşoară, care nu sînt nimic altceva decît *semnificanti zero*, pentru a relu expresia lui Lévi-Strauss (1950). Confruntaţi, ca şi maorii vorbitori de hau, cu dif cultatea de a explica o mişcare, Hubert şi Mauss utilizează şi ei un semnificant zer cuvîntul „sacru". Fără îndoială, cuvîntul „sacru" poate fi utilizat cel mai bine astă: chiar în acest sens. În acest caz, el ar fi un termen *convenţional* care ar permite schiţare unei tipologii a ritualului, cu condiţia să nu vedem în schema lui Hubert şi Mauss dec! un tip ritual printre altele.

Problema pusă de această acumulare de sensuri pentru acelaşi cuvînt pare clară Fără îndoială, nimic nu ne împiedică să descoperim că există, în anumite societăţ fiinţe sau obiecte protejate prin intermediul unor interdicţii, însă ar însemna să merger prea departe dacă am presupune că acestea sînt suficient de coordonate pentru a form un domeniu circumscris pe care să îl numim sacru. Pe urmă, nimic nu ne împiedică s constatăm că sacrificiul sau alte ritualuri pun în scenă o mişcare şi nimic nu n împiedică să dăm un nume punctelor extreme ale parcursului descris în acest fel. Î: sfîrşit, nimic nu ne împiedică să vorbim despre domeniul lucrurilor sociale sau, ma bine, despre „valori". Putem adăuga, de asemenea, un alt domeniu „sacru", acela a căru experienţă e făcută de omul religios, înţelegînd că, în această privinţă, sociologul ar puţine lucruri de spus dacă vrea să evite reducerea acestei experienţe la cea a socialului aşa cum a procedat Durkheim. Însă, există un anumit pericol în identificarea tuturo acestor domenii cu *sacrul*, fiindcă aceasta presupune o topografie a religiosului (şi într-un mod mai general, a reprezentărilor) care poate fi, uneori, realizată, însă care nı poate fi stabilită *a priori*. De exemplu, H. Bouillard (1974) a arătat, pe urmele lu P. Mus, că produsul sacrificiului din India nu este sacrul a cărui experienţă o ar credinciosul hindus.

Deci, sacrul va fi fost, la fel ca şi totemul, o noţiune compusă, formată prin juxta punerea mai multor noţiuni despre care s-a crezut prea repede că ar fi inseparabile

Însă este posibil să izolăm fiecare dintre aceste noţiuni şi, poate, după modelul analizei lui Lévi-Strauss în legătură cu totemismul, să ne întrebăm dacă aceste conexiuni făcute în grabă nu formează un element printre altele în cadrul unei tipologii a manifestărilor religiosului care rămîne de alcătuit.

D. CASAJUS

● BOUILLARD H., 1974, „La catégorie du sacré dans la science des religions", în Castelli E. (ed.), *Le sacré. Études et recherches*, Aubier-Montaigne, Paris. – DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris. – ELIADE M., 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen* [Aus dem Französischen übertragen], Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg (trad. fr. *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965). – HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", reluat în Mauss M., *Œuvres*, t. I, Éditions de Minuit, Paris, 1968. – ISAMBERT F.A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Éditions de Minuit, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1950, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", în Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – OTTO R., (1917) 1932, *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, C.H. Beck, München (trad. fr. *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idéé du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris, 1949). – SMITH W. Robertson, 1927 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites, the Fundamental Institutions*, A. & C. Black, Londra. – TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.

SAHARA

Sahara – un termen arab generic care desemnează deşertul – corespunde zonei tropicale care se întinde între Oceanul Atlantic şi Marea Roşie, mărginită la nord de masivele muntoase ale Maghrebului şi de o bandă îngustă de coastă mediteraneană, prelungită la sud, pînă către Africa Occidentală, printr-o stepă semideşertică numită Sahel. Cîteva zone înalte – Hoggar (Ahaggar), Air (Ayr), Tibesti – şi unele podişuri pot să modifice condiţiile climaterice locale, însă ariditatea (mai puţin de 200 mm şi, uneori, chiar mai puţin de 100 mm de precipitaţii pe an) marchează definitiv condiţiile de viaţă şi modul în care se realizează ocuparea spaţiului. Este zona marelui nomadism cu cămile, care lasă loc, pe marginile sale, creşterii ovinelor sau bovinelor. Doar agricultura – mai ales fonicicultura (plantaţii de palmieri) – bazată pe irigaţii este posibilă, iar aceasta graţie unor tehnici complexe ca *foqqara* (canale subterane) sau *noria* (roţi pentru scoaterea apei din puţuri). În perimetrul menţionat este practicată şi agricultura pluvială, cei care se ocupă cu aceasta fiind adesea agricultori dependenţi (sclavi sau foşti sclavi) de crescătorii de animale nomazi. În afara văii Nilului, veche axă a pătrunderilor în zonă, restul Saharei a separat multă vreme bazinul mediteranean de Africa neagră, dar a şi permis legarea acestor două regiuni după adoptarea dromaderului, la începutul erei creştine.

Perioada actuală de ariditate a început în mileniul al II-lea î.Cr., cînd se dezvoltase deja un complex neolitic saharian în cadrul societăţilor de pescari localizate în jurul marilor zone lacustre, a căror ultimă mărturie e lacul Ciad. În condiţiile menţionate, dominanta pastorală a acestor culturi s-a accentuat. Crescătorii de animale din „faza bovină" par să se fi deplasat progresiv către sud. O cultură libiano-berberă, bazată pe utilizarea calului şi pe prelucrarea metalelor, s-a difuzat în Sahara occidentală şi în Sahara centrală. Adoptarea dromaderului a favorizat expansiunea meridională a triburilor berbere (sanhaja). A fost epoca în care s-au organizat drumurile caravaniere de-a lungul cărora circulau sarea, aurul şi sclavii, parcurse de călători arabi, vestind întemeierea primelor imperii sudaneze (mai ales Ghana), constituite la capătul acestor drumuri. În Sahara orientală, istoria populării e mai complexă: în sudul Egiptului se manifestă influenţe mediteraneene, se produce un important amestec de populaţii şi apar foarte devreme structuri statale în Nubia (Sudan) şi la Kanem (Ciad).

Adoptarea timpurie a islamului a reprezentat un factor unificator pentru societăţile sahariene. Ea a contribuit la difuzarea unei culturi arabo-islamice scrise şi la stabilirea

unor triburi arabe, pe de o parte în nordul şi vestul Saharei (maurii) şi pe de altă parte în estul Saharei (în Sudan şi Ciad). Reţeaua caravanieră s-a dezvoltat şi s-a diversificat, importanţa economică şi politică a nomazilor cămilari a crescut (almoravizii din Sahara occidentală din secolul al XII-lea), iar întrepătrunderea societăţilor sahariene şi sudaneze s-a accentuat în cadrul marilor state organizate în funcţie de schimburile dintre aceste societăţi (Mali, Bornu, Songhai, Hausa etc.).

Actuala repartiţie a populaţiei este rezultatul acestei istorii şi cuprinde, în funcţie de axe succesive nord – sud, Atlantic – Nil, mai multe ansambluri culturale.

În Sahara occidentală, „arabizarea” triburilor maure, adesea de origine berberă, este atît un rezultat al schimbărilor sociale şi culturale interne, cît şi un reflex al contribuţiilor triburilor beduine (hilaliene) cu care acestea au în comun numeroase caractere. Totuşi, aceste triburi se înscriu într-o ierarhie statutară – aristocraţie războinică, grupuri religioase, supuşi tributari, sclavi şi sclavi eliberaţi deveniţi agricultori – care s-a fixat începînd din secolul al XVII-lea în formaţiuni politice centralizate, emiratele. Islamul maur a fost răspîndit, prin intermediul confreriilor, în Africa Occidentală (asceţi musulmani). Schimburile controlate de fostele cetăţi caravaniere (Audaghost, Walata) au ocupat dintotdeauna un loc important.

Societatea tuaregă prezintă trăsături analoage, însă ea este berberofonă şi privilegiază valorile feminine şi, uneori, valorile matriliniare. Pătrunderea islamului a fost aici mai lentă şi rolul schimburilor este mai puţin important decît la mauri. Conflictele armate dintre grupurile aristocratice şi războinice au dus la constituirea unor mari confederaţii tribale.

În Ciad, populaţiile tubu, „nomazii negri” ai Saharei, au o organizare socială bazată pe existenţa unor clanuri exogame şi puţin stratificate. Rămase multă vreme la distanţă de influenţele islamului şi de reţelele de schimb, ele s-au amestecat cu populaţiile meridionale şi au constituit societăţi originale, asociindu-se uneori pentru întemeierea unor formaţiuni statale (Kanuri, Kanembu, Zaghawa).

O parte din Ciad, precum şi regiunile deşertice şi semideşertice din Sudan sînt ocupate de puternice triburi arabofone, puţin diferenţiate din punct de vedere politic, a căror sosire, începînd cu secolul al IX-lea, a contribuit la dispariţia regatelor nubiene. Această regiune a cunoscut mai multe mişcări politico-religioase, cea mai celebră fiind mahdismul, care a organizat rezistenţa împotriva cuceririi coloniale engleze. În nordul Saharei se întîlneşte o populaţie arabă (beduinii din Egipt, Libia şi Maghreb).

Dincolo de diversitatea lor etnică şi lingvistică, societăţile sahariene prezintă şi trăsături comune: mod de viaţă pastoral şi nomad, organizare tribală, influenţa islamului, importanţa schimburilor la mare distanţă. La frontierele meridionale ale Saharei s-au constituit, pe baza schimburilor economice şi a conflictelor politice cu populaţiile sudaneze, formaţiuni mixte care au jucat un rol important în istoria Africii negre.

Ocuparea colonială a Saharei a întîmpinat puternice rezistenţe şi nu s-a încheiat decît pe la 1930 (prin ocuparea părţii de nord a Mauritaniei). Declinul transportului caravanier şi descoperirea resurselor minerale au modificat profund economiile sahariene. Trasarea frontierelor coloniale şi inserarea populaţiilor sahariene în statele moderne în care ele sînt minoritare au provocat numeroase conflicte (în Sahara occidentală, în Ciad etc.), al căror impact este pe măsura importanţei geopolitice a deşertului saharian.

P. BONTE

• ALLAN J.A. (ed.), 1981, *The Sahara. Ecological Change and Early Economic History*, Middle East and North African Studies, Wirbesh. – ASAD TALAL, 1970, *The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, Hurst, Londra. – BERNUS E., 1981, *Touaregs Nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, ORSTOM, Paris. – BERNUS S., BONTE P., BROCK L., CLAUDOT H. (ed.), 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – CAMPS G., 1974, *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Doin, Paris. – CAPOT-REY R., 1953, *Le Sahara français*, PUF, Paris. – CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Plon, Paris. –

MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar. – NICOLAISEN J., 1963, *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, National Museum, Copenhaga. – NORRIS H.T., 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Longman – Librairie du Liban, Londra. – STEWART C.C., 1973, *Islam and Social Order in Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford. YUSUF F., 1967, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

SAHLINS Marshall

Născut în 1930 la Chicago, Marshall Sahlins s-a format ca etnolog la Universitatea din Michigan (Ann Arbor), realizînd prima experienţă de teren în Turcia. În 1954, şi-a susţinut la Universitatea Columbia (New York) teza de doctorat despre stratificarea socială în Polinezia. Între 1956 şi 1974 a predat la Ann Arbor, fiind apoi numit, în 1974, profesor la Universitatea din Chicago.

Lui Sahlins i se datorează, în principal, revizuirea modelelor dominante ale antropologiei anilor '60, răsturnarea modelelor intelectuale şi revenirea, adesea cu mult umor, asupra disputelor dintre diferitele şcoli antropologice pentru a le sublinia excesele. Adoptînd principiul reconstrucţiei critice spre a-l aplica istoriei disciplinei sale, Sahlins a revenit asupra ipotezelor şi concluziilor pe care le avansase în lucrările anterioare. Experienţele de teren (în Fiji, Noua Guinee, Hawai), influenţa intelectuală a lui Lévi-Strauss, Dumézil şi A.M. Hocart vor modera, cu timpul, dezvoltările evoluţioniste din *Tribesmen* (1968) şi construcţiile tipologice din *Stone Age Economics* (1972). În această ultimă carte, îndreptată mai ales împotriva funcţionalismului lui R. Firth şi B. Malinowski şi a teoriilor formale ale economiei, Sahlins demonstrează prezenţa recurentă a unui „mod de producţie domestic" care tinde către autarhie.

Reflecţia asupra economiei societăţilor primitive, socotite de el, nu fără o oarecare dorinţă de provocare, societăţi de „abundenţă", îl va conduce la o serie de întrebări în legătură cu validitatea materialismului istoric şi cu capacitatea sa de a explica alte universuri socio-culturale decît cele în care a luat naştere. Publicînd *Culture and Practical Reason* (1976), Sahlins abandonează o formă de determinism încă impregnată de perspectivele lui K. Polany, criticînd economia ca model sau ca idee, însă păstrînd-o ca obiect. Societăţile primitive şi societăţile capitaliste s-ar diferenţia în funcţie de semnificaţiile pe care le acordă activităţilor practice. Astfel, logica structurală şi continuitatea culturală operează în afara oricărui determinism. Dirijîndu-şi argumentaţia pentru a critica proiectul socio-biologic al lui M. Harris, Sahlins va sublinia reducţionismul acestuia, arătînd şi excesele şcolii culturaliste (*The Use and Abuse of Biology*, 1976).

Cele mai recente cărţi ale lui Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981) şi *Islands of History* (1985), reexaminează probleme legate de opoziţia dintre structură şi eveniment. Etnografia şi istoriografia contactelor dintre Hawai şi Europa sînt discutate din perspectiva caracterului emblematic pe care îl capătă, în cultura hawaiană, figura căpitanului Cook, şi slujesc la explicarea episodului tragic al uciderii sale rituale, ţinînd seama de semnificaţiile ceremoniale implicate de schimburile de femei şi de obiecte dintre indigeni şi marinarii englezi. Sahlins arată că evenimentul nu are sens decît dacă este plasat într-o ordine culturală anume şi că tocmai pătrunderea sa în acea ordine îl modifică. Aşadar, structura şi istoria nu sînt doar dimensiuni complementare ale abordării societăţii şi culturii, ci sînt dimensiuni comune care se descoperă reciproc. Întreg demersul lui Sahlins încearcă să pună bazele unei noi antropologii istorice, asociind antropologia istoriei cu istoria antropologiei. Deşi rămîne foarte ataşat de principiul reciprocităţii, la care raportează definiţia schimbului, Sahlins nu trage toate consecinţele posibile din perspectivele dezvoltate de Hocart şi Mauss, cu toate că primele elemente ale criticii sale de la aceştia le-a preluat. Iată posibila direcţie în care se vor angaja viitoarele revizuiri ale unei opere care, împreună cu cea a lui C. Geertz, se numără deja printre cele mai bogate ale antropologiei americane de azi.

J.-C. GALEY

► 1958, *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle. 1962, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1968, *Tribesmen. A Study of Segmentary Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1972, *Stone-Age Economics*, Aldine, Alberton, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980); *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980). 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard – Le Seuil, Paris, 1989).

SANCŢIUNE

În general, antropologia utilizează termenul de „sancţiune" în accepţia sa comună. Studierea sancţiunii ţine mai ales de antropologia juridică. Pentru M. Mauss (1896), care a consacrat un articol originii dreptului penal, sursa oricărei sancţiuni este una religioasă, ţinînd de transgresarea unei interdicţii. Pedeapsa este o simplă extindere laicizată a acesteia. Sancţiunea poate fi definită ca instrumentul prin care orice societate reaminteşte în mod solemn separarea instituită între pur şi impur şi, în consecinţă, între licit şi ilicit, precum şi pericolul de care este pîndit întreg grupul din pricina încălcării acestei distincţii. După exemplul lui Mauss, etnologia a examinat, în general, sancţiunea ca pe un element al unei teorii indigene, explicite sau implicite, a coeziunii sociale şi a relaţiei pe care trebuie să o aibă individul sau o parte a grupului cu grupul în întregul său. Pentru a o interpreta, etnologia a recurs pe larg la modelul metaforic al contaminării. B. Malinowski (1926) a criticat concepţia despre sancţiune care făcea din aceasta unicul principiu al guvernării popoarelor primitive, acestea urmînd să acţioneze doar sub constrîngerea unei sancţiuni coextensive funcţionării sistemului social. Pe urmele sale, un întreg curent etnologic a încercat să descrie, replasîndu-le în contextul lor, diferitele tipuri şi niveluri particulare de exprimare a sancţiunii (răzbunare, compensaţie, proceduri punitive şi reparatorii care pot să varieze în privinţa agenţilor lor şi a mijloacelor utilizate), propunînd o tipologie a lor (sancţiuni satirice, morale, religioase, penale etc.). A.R. Radcliffe-Brown (1952) a încercat să dea o definiţie a sancţiunii, distingînd două categorii generale de sancţiuni: sancţiuni difuze şi sancţiuni organizate, care decurg din evoluţia „naturală" a celor dintîi. Prezente, simultan sau separat, în fiecare societate, ele aplică, mai mult sau mai puţin sistematic, mijloace de coerciţie şi forme de control social care pot să meargă de la mustrare pînă la condamnarea la moarte. Radcliffe-Brown constată că în orice societate diferitele sancţiuni primare ţin de un principiu general, potrivit căruia fiecare individ care a suportat un prejudiciu are dreptul la o reparaţie. Răzbunarea ar fi forma arhetipală a acesteia. În această concepţie, studierea sancţiunii este inseparabilă de o reflecţie asupra reprezentativităţii: cine este pedepsit şi de către cine? Cum se construieşte reprezentativitatea care permite administrarea sancţiunii? Aflîndu-şi originea în diferite instanţe (morala, religia, dreptul), hotărîrile sancţiunii sînt întotdeauna, pentru funcţionalişti, convergente şi complementare. Această concepţie a unui echilibru între ordine, dezordine, consens şi sancţiune este criticată astăzi în mai multe lucrări americane (mai ales Pospisil, 1971). Într-adevăr, trebuie să constatăm că sancţiunea este cheia de boltă a demonstraţiei funcţionaliste şi, în general, a oricărei explicaţii date din perspectiva integrării sociale. Tot ca reacţie la concepţiile funcţionaliste, noţiunea de „sancţiune" a reţinut atenţia etnologilor pentru că ea furnizează, în anumite cazuri (de exemplu, boala ca sancţiune), un instrument de interpretare care pune în evidenţă legătura existentă între mai multe serii cauzale ale sistemelor de reprezentări indigene (Augé, 1975). Cercetări recente văd în sancţiune dimensiunea explicită a regulii şi revelatorul celor două faţete ale sale indisolubil legate: principiul şi practica. În acest context, sancţiunea este utilizată

pentru a descrie realizarea a două economii culturale: pe de o parte, comportamentul individului cu pasiunile sale, pe de altă parte, imperativul social. Această abordare a sancțiunii ne permite să înțelegem mai bine modul în care fiecare societate construiește cultural individul și colectivitatea.

E. CLAVERIE

● AUGÉ M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris. – EPSTEIN A.L., 1954, *Judicial Techniques and the Judicial Process: A Study in an African Customary Law*, Manchester University Press, Manchester. – GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford. – MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, Paris, 1933). – MAUSS M. (1896) 1969, „La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", în *Œuvres*, t. II, Éditions de Minuit, Paris. – POSPISIL L., 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – VERDIER R. (coord.), 1980-1984, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Cujas, Paris.

SAPIR Edward

Născut la Lauenburg (Germania) în 1884, Edward Sapir a emigrat împreună cu familia sa în Statele Unite la vîrsta de cinci ani. A făcut studii superioare la Universitatea Columbia, unde a urmat cursurile lui F. Boas. Cercetător la Universitățile din California și Pennsylvania, apoi profesor de antropologie și lingvistică generală la Universitatea din Chicago (1925-1931), el a participat la numeroase expediții etnografice la triburile de pe continentul nord-american. A murit la Yale în 1939. Sapir este în primul rînd un lingvist, lucrările sale despre limbaj și faimoasa ipoteză Sapir-Whorf și Korzybski (limbajul – clasificator și organizator al experienței sensibile) asigurîndu-i încă și astăzi o mare parte din reputație. Această experiență inițială stă la baza antropologiei sale: nu numai că limba devine un nou obiect al etnologiei, un fapt cultural de sine stătător, dar chiar și cultura poate fi studiată ca o limbă. Căutînd să înțeleagă culturile indiene în ele însele, Sapir a criticat cu severitate diferitele teorii etnologice care erau în vigoare în epoca sa – evoluționismul, difuzionismul și funcționalismul. Opunînd culturile autentice (*genuine cultures*) culturilor „falsificate" (*spurious cultures*), el arată că, din punctul de vedere al autenticității, cultura unui mic trib indian poate să fie superioară celei a unei societăți presupuse a fi mai evoluate. Lucrările sale, care se sprijină în mare parte pe monografiile triburilor indiene nord-americane în mijlocul cărora a rămas în mai multe rînduri, încearcă să pună în relație inconștientul, personalitatea, limba și cultura, înțelese ca un „sistem formal implicit" care le impune indivizilor categoriile sale conceptuale. Sapir pune astfel bazele unei științe generale a comportamentului, situată la intersecția dintre etnologie, psihanaliză și lingvistică.

C. BAUDELOT

► 1915, *Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island*, Canada Department of Mines, Ottawa. 1921, *Language*, Harcourt, New York (trad. fr. *Le langage*, Payot, Paris, 1967). 1967, *Anthropologie*, 2 vol., Éditions de Minuit, Paris. 1968, *Linguistique*, Éditions de Minuit, Paris.

● DARNELL R., 1990, *Edward Sapir. Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra. – MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University Press of California, Berkeley. – PRESTON R.J., 1966, „Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method", în *American Anthropologist*, 68: 1105-1128. – SPIER L., HALLOWELL A.I., NEWMAN S.S. (ed.) (1941), 1960, *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, University of Utah Press, Salt Lake City.

SARE

Sarea comună (clorura de sodiu) și succedaneele sale sînt produse, schimbate și consumate în primul rînd în calitatea lor de condimente, dar și ca materie primă și pentru calitățile care le sînt atribuite în imaginarul colectiv. Din punct de vedere fiziologic, omul nu are nevoie decît de cinci pînă la șase grame de sare pe zi, care sînt în general conținute în alimente; restul nu e decît o problemă de gust. Lipsită de sarea care îi conservă alimentele, o parte a omenirii ar fi, totuși, amenințată în supraviețuirea sa.

Cu excepția exploatării directe a depozitelor saline (sare gemă, lacuri sărate, *sebkha*), care ține de anumite tehnici miniere, producerea „sării" se realizează în mod obișnuit prin extragerea dintr-o substanță salină, urmată de concentrarea ei prin diferite mijloace care sînt în număr limitat. Acestea pot fi aplicate în mod arbitrar mai multor etape ale lanțului de operații, în așa fel încît fiecare formă locală de producție se prezintă ca o combinație particulară a acestor procedee, a căror logică rezultă atît din caracteristicile sistemului tehnic global din care face parte, cît și din necesitățile fizice stricte care ordonează operațiile. De cele mai multe ori, acestea urmăresc transformarea unei soluții saline naturale (apă de mare, izvor sărat) sau artificiale, obținută în general prin lesivarea (dizolvarea, înmuierea) diferitelor corpuri sărate (pămînt, nisip, cenușă vegetală, bălegar etc.) care sînt uneori îmbogățite prin stropire sau înmuiere într-o soluție salină naturală. Pentru a mări conținutul de sare al unei saramuri, putem fie să-i adăugăm anumite substanțe, fie să o concentrăm prin evaporare. Prima posibilitate este ilustrată de diluarea pămîntului sărat în apa unui izvor care este el însuși sărat (așa cum este cazul, de exemplu, în Tegidda-n-tesemt în Niger), sau de spălarea plantelor halofite cu apă de mare, practicată mai ales în Olanda sau în China. Cît despre evaporarea saramurilor, ea se obține prin acțiunea unui curent de aer, simultană sau nu cu încălzirea lichidului. Într-o mlaștină sărată, apa de mare este supusă în același timp acțiunii soarelui și vîntului. Dimpotrivă, gradarea concentrației – care constă în a face să curgă în mod lent o saramură într-un curent de aer – sau evaporarea în „sobe" încălzite la foc sînt aplicații separate ale unuia sau altuia dintre aceste principii. În funcție de loc, de epocă și de logica proprie a sistemului tehnic pe care l-au dezvoltat, societățile au combinat în moduri foarte diferite aceste operații. Astfel, evaporarea prin foc se aplică atît apei de mare (Birmania), cît și apei din izvoarele sărate (Anglia, Franche-Comté, Sichuan etc.) sau unei saramuri care rezultă din spălarea de către apa de mare a nisipului sărat (din Normandia pînă în Scandinavia) sau a cenușii vegetale (procedeu generalizat). La fel stau lucrurile și în cazul gradării concentrației, care poate să fie folosită atît în cazul unei mlaștini sărate (Japonia), cît și în acela al pompării unei saramuri artificiale (Lorena) sau al spălării nisipului (Bali).

Mai mult decît prin calitățile sale alimentare imediate, sarea deține un loc important în numeroase societăți datorită proceselor tehnice în care este implicată. Un strat de sare aplicat cărnii o deshidratează prin osmoză, privînd bacteriile responsabile de putrefacție de mediul în care se dezvoltă. Sărarea cărnurilor a permis mai ales hrănirea echipajelor care au pornit pe oceane și a contribuit la modificarea obișnuințelor alimentare ale europenilor, o dată cu dezvoltarea pescuitului în Terra Nova (secolele al XVI-lea – al XVIII-lea). Folosirea sării apare în cele mai diverse activități tehnice: olărit, producerea săpunului, sticlărie, siderurgie, tăbăcărie, conservarea furajelor, mumificare etc.

Indispensabilă din multe puncte de vedere, sarea a făcut obiectul unui comerț la mare distanță încă din vremuri foarte îndepărtate. Pe coasta atlantică europeană, „cărămidăriile" protoistorice par să fi fost utilizate pentru condiționarea calupurilor de sare exportate către interior. În Noua Guinee, sarea vegetală are un loc important printre bunurile schimbate între văi, în așa fel încît este utilizată uneori ca monedă. În tot Vestul african, caravanele transportă sare din Mauritania (Idjil, Nteret), din Mali (Taudeni) sau din Niger (Bilma, Tegidda), altădată aducînd în schimb sclavi, aur și fildeș. Și aici, cele mai mici calupuri de sare serveau drept monedă. Statul sau

administrațiile societăților centralizate, precum cele din China, Japonia, Roma, Egipt, Genova sau Veneția, au exercitat adesea un control al producerii și distribuirii sării, a cărui formă extremă o reprezintă *gabella* din Franța: statul avea monopolul producerii sării, controla transportul și stocarea și impunea vînzarea acesteia la un preț fixat în mod administrativ.

Modul în care oamenii au atribuit un sens și un simbol folosirii sării nu a făcut decît obiectul unor observații dispersate, dacă nu chiar anecdotice. Considerată nocivă de către inuiți și în general de către popoarele de vînători-culegători, sării i se atribuie puteri benefice peste tot în restul lumii. Singurele măsuri de precauție care subzistă și singurele interdicții alimentare referitoare la consumarea ei nu se referă decît la femeile însărcinate și la copiii de vîrstă mică. La Roma, în Grecia sau la beduini ea este gajul prieteniei și semn de alianță. În tradiția iudeo-creștină, se consideră că ea previne coruperea ofrandelor, că îl purifică pe nou-născut de orice păcat și că îi alungă pe demoni. În Noua Guinee, îi sînt asociate puterile vieții. Dacă există o „etnologie a sării", ea ar trebui să se ocupe în primul rînd de locul pe care îl are sarea în reprezentările colective, mai ales printr-o abordare cognitivă a calităților materiale care îi sînt atribuite.

P. LEMONNIER

● BERGIER J.-F., 1982, *Une histoire du sel*, Office du livre SA – PUF, Fribourg – Paris. – BERNUS E., BERNUS S., 1972, *Du sel et les dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et de Tegidda-n-tesemt*, Centre Nigérien de Recherche en Sciences Humaines, Niamey. – HOCQUET J.-C., 1982, *Le sel et la fortune de Venise*; t. I., *Production et monopole*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille-III, Lille. – GODELIER M., 1969, „La «monnaie de sel» des Baruya de Nouvelle-Guinée", în *L'Homme*, 9 (2): 5-37. – GOULETQUER P.-L., „Les briquetages armoricains; technologie protohistorique du sel en Armorique", în *Travaux du laboratoire d'archéologie préhistorique de la Faculté des sciences de Rennes*, Rennes. – LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme – Presses universitaires de Lille, Paris. – MOLLAT M. (ed.), 1968, *Le rôle du sel dans l'histoire*, PUF, Paris. – MULTHAUF R.P., 1978, *Neptune's Gift. A History of Common Salt*, The John Hopkins University Press, Baltimore – Londra.

SĂLBATIC

Termenul de „sălbatic" desemnează mai puțin o categorie etnografică, cît imaginea răsturnată a civilizației occidentale care servește la exercitarea unei funcții critice centrale în filosofia morală și politică. Etimologia (*sălbatic* < lat. *selvaticus* „de pădure") îl plasează pe sălbatic de partea naturii netransformate de om: simbolizînd, în evul mediu, o semianimalitate grotescă, termenul dobîndește o aparență de verosimilitate în momentul descoperirii indienilor din America, aceștia din urmă devenind un soi de ilustrare vie exclusivă a sa, situație care va fi modificată doar în urma descoperirii tahitienilor de către Bougainville. Presupusa stare „naturală" a sălbaticului este sursa unei foarte vechi ambivalențe: pe cînd unii, mizînd pe reminiscențele mitului antic al vîrstei de aur, propuneau o viziune idealizată a indianului liber și bun, care trăiește fără să muncească datorită roadelor pe care i le pune la dispoziție o natură generoasă, unele spirite mai puțin optimiste subliniau existența sa mizerabilă, constituția sa fragilă, înclinația sa înspre război și canibalism, pe scurt, supunerea sa aproape exclusivă în fața unei naturi socotite ingrate. Totuși, cele două tradiții se alimentează din aceleași surse, care le sînt, în general, favorabile indienilor: Thevet, Léry, Acosta, d'Abeville, d'Evreux sau Acuña pentru America de Sud, și misionarii iezuiți pentru Canada (Lafitau, *Relations de la Nouvelle France*). Adepții teoriei bunului sălbatic (Montaigne, Lescarbot, Lahontan, Du Tertre, Rousseau) se slujesc de „filosofii goi" pentru a-i cenzura pe contemporanii lor și, începînd cu secolul al XVIII-lea, pentru a critica deschis Biserica și ordinea monarhică. Dimpotrivă, cealaltă tradiție va încerca

să justifice cucerirea prin binefacerile aduse de aceasta popoarelor pe care anarhia şi ignoranţa le făceau profund nefericite (Vitoria, Hobbes, de Pauw, Buffon, Voltaire, Kant, Hegel). Filosofia Luminilor (articolul „Sălbatic" din *Enciclopedie* e depreciativ) şi triumful ideii de progres vor duce, în secolul al XIX-lea, la o interpretare a istoriei din perspectiva căreia sălbaticii sînt situaţi într-un stadiu inferior al evoluţiei, ei trebuind să treacă prin etapa barbariei înainte de a ajunge la civilizaţie (Klemm, Bachofen, Morgan, Engels). Înlocuiţi de primitivi, sălbaticii au dispărut din etnologia modernă, în afara prezenţei lor ca actori foarte abstracţi ai unei ontologii politice (P. Clastres).

P. DESCOLA

• BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Hemann, Paris. – CHINARD G. (1911) 1970, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle*, Slatkine Reprints, Geneva. 1934, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française du XVIIe et XVIIIe siècles*, Librairie Droz, Paris. – CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle", in F. Châtelet (ed.), *Histoire des Idéologies*, t. III, Hachette, Paris. – CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris. – DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris. – GERBI A., 1975, *La Natura delle Indie nove (da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo)*, R. Ricciardi, Milano – Napoli; 1982, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polemica (1750-1900)*, Fondo de Cultura Economica, Mexico. – MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man, The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge. – TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Le Seuil, Paris.

SCHAEFFNER André

Născut la Paris în 1895, André Schaeffner s-a dedicat încă de la începutul anilor '20 istoriei muzicii şi muzicologiei comparate. Elev al lui S. Reinach la École du Louvre şi al lui Vincent d'Indy la Schola Cantorum, el şi-a consacrat primele lucrări influenţelor reciproce dintre tradiţiile muzicale germană, franceză, italiană şi rusă din secolul al XIX-lea, istoriei şi modului de producere a clavecinului, precum şi originilor africane ale jazului, aceste din urmă cercetări orientîndu-l către etnomuzicologie. Prieten cu G.H. Rivière, director-adjunct, din 1928, al Musée d'Ethnographie de la Trocadero, este chemat, în 1929, de către directorul acestuia, P. Rivet, să participe la reorganizarea muzeului; el va întemeia aici primul departament de etnomuzicologie din Franţa – pe care îl va conduce pînă în 1965 –, contribuind la transformarea acestui domeniu de investigaţie într-o disciplină autonomă. În 1941 a obţinut diploma la École Pratique des Hautes Études (secţiunea de ştiinţe religioase), unde, începînd cu anul 1930, urmase cursurile lui M. Mauss, şi, în acelaşi an, a fost numit conducător de lucrări la CNRS. Schaeffner a participat la mai multe misiuni în Africa neagră (la dogonii din Mali, apoi, împreună cu D. Paulme, la kissi şi baga din Guineea şi la bete din Coasta de Fildeş) în cursul cărora a strîns materiale pentru a constitui o adevărată istorie şi sociologie a muzicii africane. A fost preşedinte al Société Française de Musicologie şi membru al Academiei Charles Cros; a murit la Paris în 1980.

În opera sa importantă şi variată, Schaeffner a încercat să arate că studierea fenomenelor estetice nu poate fi separată de cea a societăţilor în care ele se manifestă. Astfel, analizînd modul în care sînt folosite instrumentele muzicale în societăţile „primitive" şi în societăţile moderne, el a reuşit să demonstreze că oricărei împărţiri a instrumentelor îi corespunde o împărţire a societăţii sau o distincţie între rituri cărora membrii acestei societăţi li se conformează sau li s-au conformat cîndva. Schaeffner a fost primul care a aplicat metodele etnomuzicologiei în studierea unor tipuri de muzică mai complexe şi de aici decurge şi dubla orientare a unora dintre cercetările sale, îndreptate cînd înspre muzica populară sau tradiţională, cînd înspre muzica savantă. Încă din 1930, el a fixat, cu ajutorul lui C. Sachs, terminologia organologică franceză şi

propus o nouă clasificare a instrumentelor muzicale, ale cărei diviziuni nu a încetat să explice. Această clasificare a devenit instrumentul de clasare și analiză de referință etnomuzicologie.

Alături de G. H. Rivière și M. Leiris, Lévi-Strauss a recunoscut în Schaeffner pe unul ntre cei cărora etnologia franceză le datorează fizionomia sa originală: „Arta este, în aceași măsură ca și știința, atentă atît la ceea ce se creează, cît și la ceea ce subzistă, fuzînd să se replieze asupra sa, ascultînd rezonanțele care se nasc încontinuu între tele plastice și muzică, cunoaștere și poezie, cultul faptelor și imaginația poetică".

J. JAMIN

(1926) 1988, *Le Jazz*, Jean-Michel Place, Paris. 1931 (coaut. A. Cœuroy). *Strawinsky*, der, Paris. (1936) 1980, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à istoire de la musique occidentale*, Mouton, Paris – Haga. 1951, *Les Kissi. Une société noire ses instruments de musique*, Hermann, Paris. – 1980, *Essais de musicologie et autres ntaisies*, Le Sycomore, Paris.

LESURE F., ROUGET G. (coord.), 1982, „Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations haeffner", în *Revue de musicologie*, 68 (1-2).

CHAPERA Isaac

ntropologul britanic Isaac Schapera, al cărui tată era un modest negustor, s-a născut 1905 la Garies, un sat din Namaqualand (Africa de Sud), populat de hotentoți și șimani, și era copil în momentul în care familia sa s-a stabilit la Cape Town. Intrînd universitate, a urmat cursurile lui A.R. Radcliffe-Brown, continuîndu-și apoi formarea antropolog la London School of Economics, unde a lucrat cu C.G. Seligman, a participat la seminarul lui B. Malinowski și s-a împrietenit cu E.E. Evans-Pritchard și cu Fortes. A revenit în Africa de Sud în 1929, împărțindu-și forțele între învățămînt ancheta de teren. Înlocuindu-l temporar pe W. Hoernle la Universitatea din twatersrand (Johannesburg) în 1930, el i-a avut ca studenți pe M. Gluckman, E. Krige H. Kuper. În 1950 este numit profesor la London School, unde va fi coleg cu R. Firth. a retras din învățămînt în 1969 și de atunci trăiește la Londra.

Cercetător minuțios și scrupulos, neîncrezător în teorii, Schapera, după ce i-a studiat hotentoți și pe boșimani (1930), s-a dedicat aproape în exclusivitate studierii populației tswana (Bechuanaland, astăzi Botswana); cu ocazia unui interviu recent (J. și . Comaroff, 1988), el se socotea un soi de Samuel Pepys al populației tswana: „La ma urmelor, Pepys nu avea teorii, ci era un excelent etnograf". Lucrările lui Schapera în principal de antropologia politică (este unul dintre autorii clasicei *African Political stems*, 1940); în *Government and Politics in an African Tribe* (1956), el analizează cu ecizie și claritate contextul politic tswana contemporan. Schapera este, chiar și cînd transformă în istoric, un antropolog al Africii „actuale", – așa cum va fi și prietenul u Gluckman –, dorind să explice prezentul. Este semnificativ, în această privință, ptul că mai multe dintre lucrările sale – despre dreptul cutumiar, despre pămînturile endate, despre emigrarea mîinii de lucru – au fost realizate la cererea administrației d-africane și că unele dintre scrierile sale istorice și juridice au fost traduse în limba wana. Schapera a inovat vorbind despre viața sexuală a africanilor în *Married Life in African Tribe* (1940), carte a cărei apariție a provocat scandal, iar *Migrant Labour d Tribal Life* (1946) a fost socotită „o operă de pionierat" (C. Meillassoux). Erudit, are cercetător al arhivelor, Schapera a editat documentele și corespondența lui vingstone (1959-1974). Ultima lucrare din abundenta bibliografie a lui Schapera a st publicată în 1979 (în Shack, Cohen, 1979); este vorba de un studiu despre terminologia înrudirii în romanele lui Jane Austen.

M. IZARD

▸ 1930, *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Routledge, Londra. 1937 (ed.), *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa: An Ethnological Survey*, Routledge, Londra. 1938, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford University Press, Londra. 1940, *Married Life in an African Tribe*, Faber & Faber, Londra. 1947, *Migrant Labour and Tribal Life. A Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*, Oxford University Press, Londra. 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*, C.A. Watts, Londra. 1970, *Tribal Innovators. Tswana Chiefs and Social Change, 1795-1940*, Athlone Press, Londra (ediţie definitivă a unei opere apărute în 1943).

● COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1988, „On the Founding Fathers, Fieldwork and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera", în *American Ethnologist*, 15 (3): 554-565; 1979, „The Published Works of Isaac Schapera", în SHACK W.A., COHEN P.S. (ed.), *Politics in Leadership. A Comparative Perspective*, Clarendon Press, Oxford.

SCHIMB

Noţiunea de „schimb" a dobîndit o importanţă majoră în antropologie din momentul cînd un număr suficient de studii etnografice asupra vieţii economice a societăţilor neoccidentale a permis să se constate că pentru acestea din urmă schimbul nu avea nici acelaşi sens şi nici aceeaşi funcţie ca pentru societăţile occidentale. O etapă importantă o reprezintă lucrarea etnografică a lui B. Malinowski (1922) asupra insulelor Trobriand, lucrare ce evidenţiază o împletire foarte strînsă a vieţii economice, a magiei şi a practicilor ceremoniale. Puţin mai tîrziu, M. Mauss a încercat să realizeze în premieră o sinteză a acestor fenomene, bazîndu-se în mare parte pe lucrările lui F. Boas (1897) şi Malinowski (1922).

Astfel, de la apariţia cărţii *Essai sur le don*, se întîmplă în mod curent să numim „dar" orice prestaţie de servicii între grupuri sau persoane, prestaţie determinată de cele trei obligaţii fundamentale de a da, a primi şi a înapoia. Mauss a stabilit că, într-un număr foarte mare de societăţi, circulaţia obiectelor, a serviciilor, a simbolurilor şi a persoanelor nu se desfăşoară potrivit modalităţilor de vînzare–cumpărare, ci în funcţie de cele trei obligaţii menţionate mai sus, şi că, mai mult, produsele care intră în circulaţie în aceste societăţi nu sînt aproape niciodată separate definitiv de deţinătorul lor iniţial, de punctul lor de origine, la care încearcă să se întoarcă sub o formă sau alta, după o întîrziere mai mare sau mai mică. Mauss a numit „sisteme de prestări totale" fenomenele de circulaţie determinate de cele trei obligaţii şi „sisteme de prestări agonistice" pe cele în care înapoierea darului implica creştere, competiţie, luptă pentru prestigiu şi influenţă.

În *Structures élémentaires de la parenté*, C. Lévi-Strauss (1949) a discutat circulaţia femeilor între diverse clanuri, în prelungirea perspectivei deschise de Mauss. Lévi-Strauss a putut astfel să demonstreze că, în societăţile în care tipul de partener cu care un individ trebuie să se căsătorească este prescris, circulaţia femeilor între grupuri poate fi descrisă prin una din următoarele trei structuri. În cazul schimbului restrîns, căsătoria se face cu verişoara încrucişată bilateral şi schimbul femeilor uneşte clanurile în perechi (între grupul A şi grupul B, C şi D etc.). În ceea ce priveşte schimbul generalizat, sînt posibile două situaţii: 1) cînd căsătoria se face cu verişoara încrucişată matrilateral, grupul A donează grupului B, care donează grupului C, care donează grupului A, această ordine nevariind de la o generaţie la alta; 2) cînd căsătoria se face cu verişoara încrucişată patrilateral, direcţia după care se parcurge ciclul precedent se inversează la fiecare generaţie.

M. Sahlins (1965) a elaborat o clasificare a tipurilor de schimburi, punînd în relaţie gradul de reciprocitate implicat şi calitatea legăturilor sociale existente între parteneri (distanţa socială). Principiul acestei clasificări este că circulaţia darurilor se leagă în mod strîns de raporturile sociale – legături de rudenie sau de vecinătate între parteneri, ţinînd cont de statutul fiecăruia (Sahlins, *op. cit.*). Astfel, în cazul reciprocităţii generalizate, solidaritatea este maximă între grupurile sau persoanele implicate în schimb: se acordă puţină importanţă valorii cantitative a lucrurilor date sau primite, iar întîrzierea

la înapoierea darului ține de posibilitățile beneficiarului, ale cărui necesități sînt luate în considerație de către donator (Sahlins, *op. cit.*). În ceea ce privește reciprocitatea echilibrată, aceasta reprezintă o formă de solidaritate intermediară: între parteneri există o distanță socială mai mare decît în cazul precedent, produsele schimbate trebuie să aibă o valoare considerată a fi echivalentă, iar relația de schimb are tendința să se dizolve dacă înapoierea darului nu se produce într-un interval suficient de scurt (Sahlins, *op. cit.*). Cît despre reciprocitatea negativă, în sfîrșit, fiecare partener încearcă să obțină ceva de la celălalt fără a da nimic în schimb, rezultînd de aici o continuă tocmeală și tranzacții pur utilitare: în acest caz, distanța socială dintre parteneri este cea mai mare, interesele sînt opuse și, în ultimă instanță, schimbul se transformă într-o relație de tip ochi pentru ochi, dinte pentru dinte (Sahlins, *op. cit.*). O asemenea clasificare, ilustrată printr-un număr foarte mare de exemple etnografice, are avantajul de a sublinia faptul că durata întîrzierii acordate pentru returnarea darului, cît și importanța, mai mare sau mai mică, a echivalenței cantitative între produse, depind de raporturile de rudenie și de vecinătate.

În sfîrșit, mai recent, C.A. Gregory (1982) a arătat cum este posibil să se compare reproducerea, circulația și schimbul în societățile organizate pe baza grupărilor economice (clase) și în societățile întemeiate pe o armătură de rudenie. Această sinteză a lucrărilor lui Marx, P. Sraffa, Mauss și Lévi-Strauss evidențiază foarte bine diferențele dintre schimbul bunurilor și cel al mărfurilor, dintre rangul și valoarea produselor, dintre creditul fondat pe maximalizarea profitului și cel bazat pe maximalizarea numărului de debitori.

Dacă se poate spune că schimbul comercial stabilește un raport cantitativ între obiecte alienabile circulînd între parteneri independenți unul de celălalt, atunci schimbul de daruri se caracterizează prin faptul că stabilește un raport calitativ între parteneri care depind unul de celălalt și între care circulă obiecte inalienabile (Gregory, *op. cit.*). Dacă mărfurile *a* și *b* sînt schimbate între persoanele A și B, între ele se stabilește o echivalență cantitativă; în plus, aceste mărfuri fiind alienabile, o dată tranzacția încheiată, B poate dispune de *a* după cum poftește, la fel cum A poate face orice îi place cu *b*. Dimpotrivă, dacă *a* și *b* sînt daruri, inalienabile, B va trebui în cele din urmă să-i înapoieze lui A fie chiar pe *a*, fie un obiect de același tip, aceeași obligație fiind valabilă pentru A față de B (Gregory, *op. cit.*).

Dacă fiecare marfă își are valoarea și prețul său, fiecare dar are rangul său, acesta din urmă fiind determinat de un ansamblu de factori care au foarte puțin în comun cu utilitatea sa marginală sau cu valoarea-muncă: vechime, mărime, decorații, numărul mîinilor prin care a trecut etc. În general, dacă A îi dă lui B un obiect de rang superior celui pe care B i-l dă lui A, acesta din urmă e considerat ca fiind superior lui B (Gregory, *op. cit.*).

Schimbul de daruri presupune întotdeauna existența unui credit, a unui interval înainte de înapoierea contradarului. Cum darul este inalienabil și reține întotdeauna ceva din natura donatorului, el trebuie în cele din urmă să se întoarcă la proprietarul său (Mauss, 1923-1924). Astfel, în schimbul lui *a*, pe care l-a primit de la A, B va trebui fie să-l înapoieze pe *a*, fie un obiect similar, de același rang. Pentru a-și lichida datoria, B nu are nimic de făcut în plus, noțiunea de împrumut cu dobîndă neaplicîndu-se aici, contrar a ceea ce se întîmplă în circulația mărfurilor. Mai multe sisteme de prestări totale, care astăzi se numesc sisteme de schimburi ceremoniale, presupun totuși ca partenerul să înapoieze darul, mărit într-un grad mai mult sau mai puțin considerabil, dar fără ca această creștere a valorii să depindă de termenul acordat pentru returnare. Sisteme cum ar fi *kula* melaneziană (Malinowski, 1922; Leach et Leach, 1983), *moka* și *tee* din ținuturile înalte din Papua-Noua Guinee (Strathern, 1971; Meggitt, 1974), *potlatch*-ul la indienii kwakiutl din America de Nord (Boas, 1897), sau *tawsa kabyle* din Africa de Nord (Maunier, 1927) presupun toate obligația de a înapoia cu surplus, în caz contrar apărînd riscul pierderii rangului, a prestigiului sau a influenței.

Exceptînd lucrările lui Boas (1897) asupra indienilor kwakiutl, cele ale lui R. Maunier (1927) asupra sistemului *tawsa kabyle* și cele ale lui J. Falkenberg (1962) asupra

sistemului *nadji kulu* din Australia, studiile etnografice cele mai bogate şi mai detaliate asupra sistemelor de schimburi ceremoniale provin în majoritatea lor din Melanezia: lucrărilor citate anterior descriind sisteme cum ar fi *kula* sau *moka*, trebuie să le adăugăm pe cele privitoare la insulele Trobriand (Weiner, 1976) şi la arhipelagul Solomon (Hogbin, 1932-1933 ; de Coppet, 1970). Cele mai bune bibliografii generale pot fi întîlnite în Sahlins (1965) şi Gregory (1982).

În ceea ce priveşte orientarea studiilor în direcţia schimburilor ceremoniale, datînd de cîtiva ani, două observaţii ar trebui menţionate în loc de concluzie. În primul rînd, societăţile unde pot fi întîlnite asemenea sisteme nu cunosc distincţia pozitivistă proprie nouă, între subiect şi obiect, lucru şi persoană etc. ; studiindu-le, ar trebui să avem grijă să diferenţiem cît mai fidel posibil reprezentările lor cu privire la schimb, aşa cum se întîmplă în lucrări cum ar fi cele ale lui Mauss (*op. cit.*), C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu şi R. Jamous (1984) şi E. Schwimmer (1973), de exemplu. Pe de altă parte, şi acest lucru este fundamental, orice asimilare a schimbului cu o normă de reciprocitate mai mult sau mai puţin explicită trebuie evitată cu grijă : în anumite societăţi sau în anumite sfere ale unei societăţi date, schimbul poate fi guvernat de o astfel de normă, dar acesta nu este deloc un caz general, întotdeauna trebuind observate toate reprezentările şi practicile ce se prezintă etnografului, întrucît în acest domeniu nimic nu poate fi dedus. Oricît de importantă ar putea să pară în unele demersuri teoretice, obligaţia de a înapoia nu este întotdeauna prezentă şi atunci cînd este, ea nu presupune înapoierea obligatorie a unui produs de aceeaşi valoare sau de rang echivalent.

L. RACINE

● BARRAUD C., DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS, 1984, „Des relations et des morts. Quatre sociétes vues sous l'angle des échanges", în J.-C. Galey (ed.), *Différences. Valeurs. Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris. – BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago. – DE COPPET D., 1970, „Cycles de meurtres et cycles funéraires: esquisse de deux structures d'échange", în J. Pouillon şi P. Maranda (coord.), *Échanges et communications*, 2 vol., t. II. , Haga – Paris – FALKENBERG J., 1962, *Kin and Totem*, Oslo University Press, Oslo. – GREGORY C.A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra. – HOGBIN H.I., 1932-1933, „Polynesian Ceremonial Gift Exchanges", *Oceania*, III: 13-39. – LEACH L.W., LEACH E.R. (ed.), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge. – LÉVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris. – MALLINOWSKI B. (1922), 1961, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton (trad. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MAUNIER R., 1927, „Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", în *L'Année Sociologique*, II: 12-97. – MAUSS M. (1923-1924), 1950, „Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés arhaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MEGGITT M., 1974, „Pigs Are Our Heauts!: The *Tee* Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea", în *Oceania*, XLIV: 165-203. – SAHLINS M., 1965, „On the Sociology of Primitive Exchange", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Model for Social Anthropology*, Tavistock, Londra (trad. fr. în M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). – SCHWIMMER E., 1973, *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, Hurst, Londra. – STRATHERN A., 1969, „Finance and Production: Two Strategies in New Giunea Highlands Exchange Systems", în *Oceania*, XL (1): 42-67; 1971, *The Rope of Moka*, Cambridge University Press, Cambridge. – WEINER A., 1976, *Women of Value, Men of Renown*, University of Texas Press, Austin (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Le Seuil, Paris, 1983).

SCHIMBARE SOCIALĂ → *Africa 2 – Cercetările asupra Africii. Balandier (G.). Gluckman (M.). Redfield (R.). Shapera (I.)*

SCHNEIDER David Murray

Antropolog american, David Murray Schneider s-a născut în 1918. După ce a studiat la Universitatea Harvard, el a făcut cercetări de teren în Micronezia (insula Yap). El a construit, în principal, o operă de analist al înrudirii, luînd parte, de-a lungul întregii sale cariere, la dezbaterile teoretice care s-au referit la acest domeniu al cercetării antropologice. A inaugurat acest demers criticînd cu tărie, împreună cu G.C. Homans (1955), anumite aspecte ale teoriei alianței, prezentată în 1949 de Lévi-Strauss în *Les structures élémentaires de la parenté*, mai ales locul acordat noțiunii de „căsătorie preferențială". Argumentația lui Homans și Schneider, pe care R. Needham o va respinge, tinde să înlocuiască abordarea structurală a alianței cu o concepție a acesteia care îi organizează formele pornind de la considerarea ego-ului ca subiect, relațiile acestuia cu rudele sale, veri paraleli sau încrucișați, patri- sau matrilaterali, căutate sau evitate pentru căsătorie, fiind exprimate prin intermediul unor termeni de o mai mică sau mai mare proximitate afectivă.

Abordarea „culturală" a înrudirii propusă de Schneider a exercitat o influență considerabilă asupra tinerilor antropologi formați în cadrul Universității din Chicago, unde el a predat vreme de douăzeci de ani, pînă în 1984. Înrudirea nu ține de un joc al regulilor formale, de o ordonare juridică sau de un sistem autonom de atitudini, ci poate fi considerată un „sistem de simboluri" asociind un cod de comportament social și un limbaj specific ce se referă la substanțele naturale, în măsura în care acestea sînt categorii ale culturii (sînge, spermă, lapte etc.). Această concepție, degajată în urma unei analize a societății americane contemporane, ține seamă de specificitatea relațiilor de rudenie, care sînt indisociabile de ansamblul reprezentărilor unei societăți, așa cum se exprimă acesta prin intermediul unor coduri fiziologice, cosmologice etc. Întîietatea acordată simbolismului cultural îl conduce la concluzia că legăturile de rudenie trebuie să fie surprinse în limbajul societății analizate. Într-o carte recentă (1984), Schneider readuce în discuție însăși autonomia domeniului înrudirii, a cărui ancorare în procesul reproducerii biologice ar ține de o iluzie a culturii occidentale. Procedînd în acest fel, el recuza legitimitatea interesului electiv arătat înrudirii de către antropologie.

M. HOUSEMAN

► 1955 (coaut. G.C. Homans), *Marriage, Authority and Final Causes*, The Free Press, Glencoe. 1961 (coaut. K. Gough), *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley. 1965, „Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock – Praeger, Londra – New York. 1968, *American Kinship : A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1973 (coaut. R. Smith), *Class Differrences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SCLAVIE

1. Societăți sclavagiste

Primele reflecții ale istoricilor asupra sclaviei îmbracă un caracter umanist și sînt asociate denunțărilor, adeseori ambigue, care subliniază aspectele nerentabile ale muncii cu sclavi sau caracterul arhaic al sclaviei. Acestea se referă mai ales la sclavagismul antic, invocat pentru a judeca formele de sclavie contemporană : astfel, H. Wallon publică lucrarea sa *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité* în 1847, la sfîrșitul campaniei pe care o inițiase în scopul abolirii sclaviei în coloniile franceze. Condamnării sclaviei în numele principiilor etice și politice i se va substitui curînd reflecția asupra semnificației sale istorice. În viziunea lui Marx, sclavagismul reprezintă una din primele forme ale apariției societăților organizate în clase.

Multă vreme, studiul societăţilor antice a furnizat un cadru privilegiat pentru analiza sclavagismului. În Uniunea Sovietică, în anii '30, respingerea proiectului de mod de producţie asiatic a condus la transformarea sclaviei într-o etapă necesară a evoluţiei omenirii şi în singurul mod de producţie al societăţilor antice în ansamblul lor. Această greşeală de raţionament a avut drept efect înmulţirea studiilor pe domenii restrînse ce vor contribui la distingerea unor variante ale acestei concluzii – cel mai adesea raportate la vestigiile comunităţii arhaice (V. Strouve) – şi vor permite, atunci cînd această schemă a succesiunii necesare a stadiilor de evoluţie va fi abandonată de către istoricii marxişti, recunoaşterea multiplicităţii formelor de exploatare a muncii cu sclavi în antichitate (*Recherches internationales*, 1975). În ceea ce-l priveşte pe M.I. Finley (1960), el arată că în antichitate aceste forme diferite se situează într-un continuum de poziţii statutare. Această analiză, care respinge un determinism economic strict, diferă totodată şi de abordarea propusă de E. Meyer şi ilustrată prin lucrarea de sinteză a lui W.L. Westermann (1955) care atribuie sclaviei un rol determinant în formarea elitelor politice. Finley arată că, dimpotrivă, „sclavia-marfă" (*chattel-slavery*) nu s-a putut dezvolta decît în condiţii specifice – dintre care, în primul rînd, specializarea producţiei agricole –, pe care le asociază cu cele care s-au aflat la baza dezvoltării sclaviei americane moderne.

Lucrările consacrate de mai multe decenii sclaviei americane subliniază legăturile acesteia cu agricultura de plantaţie, model perpetuat deja de sistemul latifundiar mediteranean şi răspîndit apoi o dată cu colonizarea Lumii Noi. Producţia pentru o piaţă mondială, dar şi amploarea traficului de sclavi africani, iar mai apoi consecinţele abolirii sale justifică trăsăturile specifice ale acestor societăţi sclavagiste; unii autori nu reţin decît aspectul capitalist, alţii insistă asupra relaţiilor „paternaliste", asociind stăpînii şi sclavii (Genovese, 1965).

Lucrările care au beneficiat cel mai mult de recenta amploare a cercetărilor în domeniu sînt cele care vizează sclavagismul în societăţile neoccidentale, mai ales în cele africane. Relaţiile acestui tip de sclavagism cu schimburile comerciale şi, mai mult, cu capitalismul apar ca secundare, iar exploatarea muncii productive nu se prezintă întotdeauna ca principală finalitate a instituţiei. Unii antropologi anglo-saxoni (Miers, Kopytoff, 1977) sugerează analiza sclavagismului în contextul mai general al „drepturilor asupra persoanelor" (înrudire, alianţă, adopţie, linii genealogice etc.), finalitatea acesteia fiind asigurarea încorporării (*absorption*) indivizilor în grupe de rudenie, la una sau două generaţii după luarea în sclavie. La celălalt pol, antropologii francezi, marxişti, subliniază caracterul productiv al muncii în sclavie şi explică diferitele condiţii sociale ale sclavului prin intervenţia caracteristicilor generale ale reproducerii societăţilor sclavagiste (Meillassoux, 1986). În acelaşi spirit, lucrările istorice (Lovejoy, 1983) subliniază rolul pe care l-a jucat traficul de sclavi – de-a lungul Saharei şi al coastei orientale, apoi atlantice a Africii – în dezvoltarea sclavagismului african sau analizează condiţiile folosirii sclavilor în secolul al XIX-lea în economiile de plantaţie asociate unei economii regionale sau mondiale de piaţă.

Aceste studii recente asupra sclaviei au pus accentul pe două tipuri de probleme.

Primul este cel al raţionalităţii producţiei sclavagiste. Împotriva unei concepţii „umaniste", ilustrate mai cu seamă de către Wallon – partea pozitivă a antichităţii este libertatea, partea negativă este sclavia –, caracterul „progresist" al sclavagismului devine o teză subiacentă evoluţionismului. Foarte de curînd, ideea conform căreia sistemul sclavagist din Lumea Nouă ar fi fost un anacronism economic a fost pusă din nou în discuţie de către susţinătorii americani ai istoriei cliometrice (Fogel, Engerman, 1974); pe plantaţiile din sudul Statelor Unite, sclavagismul era mai rentabil, în opinia lor, decît munca retribuită. Abordarea marxistă contemporană pune accentul pe caracteristicile specifice ale reproducerii raportului de producţie sclavagist pentru a servi drept bază a raţionalităţii economice, dar şi pentru a sublinia limitele acesteia. Rentabilitatea sclaviei provine din faptul că sistemul sclavagist nu este decît în mod excepţional fondat pe reproducerea biologică internă (ca în sudul Statelor Unite după încheierea traficului de sclavi); acesta cere o aprovizionare regulată cu sclavi noi. Noţiunea de

„mod de producţie sclavagist", chiar în absenţa postulatelor evoluţioniste, tinde să fie abandonată în favoarea celor de „formare" sau de „sistem" sclavagist, inclusiv pentru antichitatea clasică (Garlan, 1982).

Studiul sclavilor priviţi ca grup specific a rezistat mai bine acestor reinterpretări. Analizele marxiste se diferenţiază de cele anterioare, din perspectiva luptei de clasă, pentru a ilustra formele multiple de identificare colectivă a sclavilor şi limitele impuse acesteia de eterogenitatea etnică şi socială a lumii sclavagiste. Impactul mişcării politice a negrilor americani asupra cercetărilor în acest domeniu s-a dovedit a fi foarte fructuos: studii privind comunităţile de negri fugari, rolul religiei, apariţia de structuri sociale specifice, mai ales familiale (forma matricentrică a familiei caraibiene) (Mintz, 1981). Influenţa funcţionalistă din studiile africaniste a fost adesea criticată: încorporarea rapidă a sclavilor în grupurile de rudenie poate fi considerată şi în cadrul unui raport de forţe între stăpîni şi sclavi (Cooper, 1979). Există tendinţa de a considera aceste relaţii în termeni culturali, punîndu-se accentul pe diversele variabile – rasiale, religioase (studiile asupra islamismului), etnice etc. – care conduc la legitimarea diferenţei iniţiale pe care se întemeiază raportul sclavagist şi contribuie la reproducerea acestui raport.

P. BONTE

2. Sistemul sclavagist

Sclavagismul reprezintă singurul mod de exploatare care permite acumularea în condiţiile în care nu se înregistrează o creştere a productivităţii muncii. Deşi majoritatea teoriilor sclavagismului sînt fundamentate pe ştiinţa juridică, în fapt condiţiile economice ale funcţionării sale sînt cele care îl definesc cu adevărat.

Sclavagismul este un sistem social fondat pe exploatarea unei clase aservite, a cărui reproducere se face prin achiziţionarea (capturare, cumpărare) de fiinţe umane. El este diferit de iobăgia feudală, care se realizează prin înmulţirea clasei aservite, dar şi de formele ocazionale de supunere (prizonieri de război, ostatici, obligaţie, clientelism etc.). Sclavagismul, al cărui avantaj este că se întemeiază pe aproprierea unor indivizi născuţi şi crescuţi în alte societăţi, necesită un dispozitiv care să asigure această aprovizionare continuă: războiul şi comerţul. O dată sclavul înlocuit cu un alt captiv, totalitatea supraprodusului alimentar – ceea ce depăşeşte subzistenţa sa cotidiană – poate să-i fie confiscat de către stăpîn. Rupt de societatea sa de origine şi lipsit de posibilităţile de a-şi asigura reproducerea demografică şi socială, sclavul este exclus de la raporturile de rudenie. Astfel se prezintă substanţa ireductibilă a statutului său social, caracterizat prin negarea persoanei sale, care poate fi sancţionată prin vînzare sau ucidere.

Sclavii de povară, hrăniţi în exclusivitate de către stăpîn, sînt destinaţi unui efort fără limită. Sclavilor locuind în bordeie li se încredinţează o bucată de pămînt unde îşi produc hrana sau o parte din ea, restul timpului de muncă fiindu-i consacrat stăpînului. Aceştia primesc locuinţă atunci cînd bărbatul este autorizat să trăiască cu o femeie, a cărei progenitură, şi ea aservită, aparţine stăpînului femeii. Sclavul poate primi certificat de *manumittere* cînd se eliberează de munca sa, oferindu-i stăpînului o parte fixă a producţiei sale agricole. Dacă prin toleranţă sclavii eliberaţi legal îşi pot agonisi o sumă de bani, ei nu posedă nimic altceva care să nu ţină de patrimoniul stăpînului. Tot datorită statutului lor, deoarece nu se pot plasa în situaţia – întotdeauna ameninţătoare pentru deţinătorii puterii – de moştenitori legitimi, unii sclavi sînt angajaţi pe post de confidenţi (sclavi de încredere) sau ca spadasini (sclavi militari), uneori de rang înalt. Eliberarea, adesea confundată cu *manumittere*, presupune identificarea sclavului cu omul liber, deci ştergerea stigmatului originilor sale de sclav.

Modul de reproducere a sclavagismului pune în relaţie diverse componente.

1) Populaţiile atacate. Este vorba mai ales de societăţile ţărăneşti, vulnerabile datorită activităţii lor agricole, dar care ajung în cele din urmă să se protejeze,

apărîndu-se pe loc, retrăgîndu-se din calea invadatorilor sau, din cauza atacurilo repetate, acceptînd o supunere care să le ferească de aservire.

2) Societăţile războinice. Prin raiduri, respectiv prin război, bandele şi statel militare realizează capturi pentru folosinţă proprie sau pentru vînzare. Războiul favori zează constituirea unei clase aristocratice care exercită o dublă dominaţie, asupr sclavilor şi asupra ţăranilor neplătitori de impozite aflaţi pe domeniul acesteia. Aprovi zionarea cu hrană şi recrutarea soldaţilor sînt rezolvate prin încredinţarea variabilă sarcinilor agricole sau militare sclavilor sau ţăranilor, primii fiind uneori folosiţi c forţă represivă împotriva celorlalţi. Dacă în cazul bandelor, captivii revin celor ce i-a capturat, la nivel statal ei sînt redistribuiţi prin intermediul curţii. Împărţirea inegal a acestora între războinici şi ţărani contribuie la divizarea economiei într-un secto aristocratic beneficiind de exploatarea sclavilor (luptători afectaţi prinderii de ostatici lucrători pe plantaţiile destinate aprovizionării) şi un sector ţărănesc, întemeiat ma ales pe o agricultură de subzistenţă, supusă ocazional extorcării.

3) Negustorii. În mîinile lor, sclavii sînt la început ostatici, o marfă destinată s aducă un beneficiu. În societăţile africane şi orientale, femeile sînt preferate bărbaţilo datorită muncii prestate (agricultură, activităţi menajere, ţesut şi chiar transport) ş docilităţii lor; de asemenea, ele pot fi folosite şi ca soţii şi concubine. Chiar şi atunc cînd *sex ratio*-ul le este favorabil, ele nu contribuie decît în mică măsură la reproducere clasei aservite. În societăţile unde predomină agricultura de plantaţie, cererea est îndreptată mai ales spre bărbaţi.

4) Societăţile cliente. Captivii sînt vînduţi familiilor de ţărani care îi folosesc drep instrument de muncă în producerea hranei, fără a căuta profit. Acest sclavagism zi „domestic" nu este decît marginal. Antreprenorii sclavagişti sînt cei care susţin cu adevărat piaţa.

În sclavagismul comercial, preţul sclavilor nu corespunde costului regenerării lo care se face nu în societatea care îi foloseşte, ci în cea de unde sînt smulşi fără compen saţie. Datorită caracterului său, sclavagismul nu durează decît atît timp cît sursele sal de aprovizionare se pot extinde.

C. MEILLASSOU

● COOPER F., 1979, „The Problem of Slavery in African Studies", în *Journal of Africa History*, 20 (1): 103-125. – FINLEY M.I. (ed.), 1960, *Slavery in Classical Antiquity* Cambridge University Press, Cambridge. – FOGEL R.W., ENGERMAN S.L., 1974, *Time o the Cross : The Economics of American Negro Slavery*, Little, Boston – Brown. – 1975, „Forme d'exploitation du travail et rapports sociaux dans l'Antiquité classique", în *Recherche internationales à la lumière du marxisme*, 84, Paris. – GARLAN Y., 1984, *Les esclaves dan la Grèce ancienne*, La Decouverte, Paris. – GENOVESE E.D., 1965, *The Political Economy o Slavery*, Random House, New York (trad. fr. *Économie politique de l'esclavage*, Maspero Paris, 1961). – LOVEJOY P.E., 1983, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge. – MEILLASSOUX C. (ed.), 1975, *L'esclavag en Afrique précoloniale*, Maspero, Paris. – MEILLASSOUX C., 1986, *Anthropologie d l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris. – MIERS S., KOPYTOFF I., 1977, *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison. – MINTZ S., 1981, *Esclave = facteur de production. L'economie politique de l'esclavage*, Dunod Paris. – WATSON J.L., 1980, *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford University Press, Oxford. – WESTERMANN W.L., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Th American Philosophical Society, Philadelphia.

SCRIERE

Marea majoritate a definiţiilor scrierii rezultă dintr-o concepţie fonocentrică : scrisul nu ar fi decît o codare a limbii naturale; să-i cităm de exemplu pe A.J. Greimas şi J. Courtès (1979 : 115): „Prin scris se înţelege manifestarea unei limbi naturale cu ajutorul unui semnificant a cărui substanţă este de natură vizuală şi grafică (sau

pictografică)". Antropologia reține o definiție a scrierii mult mai largă, care înglobează toate sistemele de comunicare bazate pe semne grafice (desenate, sculptate în relief sau basorelief, modelate, pictate, gravate etc.). Scrisul va fi privit ca o modelare primară, oferind posibilitatea de a da o formă gîndirii, fără a se apela la intermedierea unei limbi naturale. Din punct de vedere tipologic trebuie făcută o distincție între sistemele care presupun în mod necesar existența unei limbi (cazul scrierilor alfabetice) pe care o notează fonetic și cele care dau formă unui conținut de idei ce nu a fost încă imprimat într-un sistem verbal (cazul sistemelor ideografice sau pictografice mezoamericane: olmec, toltec, aztec). Al doilea tip de sisteme poate evolua spre primul tip, adică ele pot deveni parțial sau integral fonetice. Sistemele fonetice nu redau obligatoriu realitatea fonetică a limbilor naturale; dimpotrivă, ele dispun de o mare autonomie în privința formei adoptate în comparație cu limbile vorbite ale căror sunete trebuie să le reproducă. Cine face o transcriere fonetică a unui text nu are nevoie să rostească pe litere – mental sau cu voce tare – cuvintele pe care le scrie: procesul transpunerii în formă grafică nu se derulează altfel decît în cazul unei scrieri non-fonetice.

Diferitele sisteme de semne grafice au fost inventate și fixate în epoci și regiuni foarte diverse, ceea ce exclude ipoteza necesității unei articulări istorice între ele. Uneori se pot stabili între sistemele de scriere filiații care traversează secolele și care privesc spații foarte întinse, în timp ce alte sisteme sînt rezultatul unei creații autonome. Distribuția geografică a sistemelor de scriere nu este deloc uniformă. În unele regiuni ale lumii, acestea există într-o densitate foarte mare, cum ar fi Orientul Apropiat și bazinul mediteranean; în alte regiuni ele sînt inexistente, ca de exemplu în Africa neagră sau Oceania; comunicarea, universal atestată, folosește alte mijloace. Distribuția în spațiu a sistemelor de scriere este întotdeauna susceptibilă de a fi rediscutată în contextul proceselor de aculturație care antrenează răsturnări ale raporturilor de forțe între sisteme: de exemplu, folosirea sistemelor ideografice mezoamericane a dispărut progresiv, ca urmare a cuceririi spaniole. Aceste fenomene decurg dintr-o „istorie" exterioară scrisului, pornind de la care ar fi hazardat să se încerce a se trage concluzii generale de ordin antropologic. Totuși, se pot opera unele apropieri prudente între modul de organizare socială sau politică și prezența sau absența scrisului. Dacă scrierea, ca prelungire a instrumentalității mentale, poate formal să apară în orice context, este totuși evident că unele forme de scriere nu au putut să ia ființă și să se dezvolte fără un impuls apărut din necesitatea de a răspunde unei exigențe bine determinate. Problemele tehnice ridicate de stocarea surplusurilor alimentare în magaziile regale sau de ținerea contabilității fiscale în sistemele statale centralizate au putut servi ca punct de pornire în elaborarea scrierilor funcționale.

Faptul că o societate dispune de scriere nu înseamnă că toți membrii ei o practică; dimpotrivă, cunoașterea scrisului și priceperea de a uza de scris nu sînt niciodată împărțite în mod uniform. Folosirea scrierii va fi apanajul unui grup, în afara căruia lectura textului scris va fi stăpînită în mod inegal de oameni care, în orice caz, nu vor avea acces la producerea de scriere. Nu numai că stăpînirea scrisului va fi valorizată din punct de vedere social, ci scrisul însuși, ca o consecință a caracteristicilor proprii folosirii sale, va fi înzestrat cu o valoare și o eficacitate specifice. Granița dintre cei care folosesc scrierea de cei care nu o folosesc este întotdeauna semnul unui clivaj social: între clerici și laici, între funcționari și cei care nu sînt incluși în sectorul de stat, între bărbați și femei etc. Anumite forme de scriere sînt legate de lumea femeilor, fie că e vorba de decoruri gravate, de incizii, tatuaje specifice sau de motive folosite în țesături.

Funcția de transcriere a limbajului vorbit este prioritară, însă folosirea scrierii nu o reduce la aceasta. Scrisul joacă un rol în reproducerea socială, și acest rol variază în funcție de tipul de societate. Importanța pe care o acordăm transmiterii mesajelor nu se poate separa de ideea unei non-redundanțe a mesajului transmis și de o articulare specifică, din acest punct de vedere, între mesaj și cod, însă putem avea totodată și mesaje a căror redundanță este intenționată și care folosesc un cod relativ simplu. Astfel, funcția îndeplinită de regii din Abomey (Benin) este aceea de a reitera mesajul, care amintește de existența regalității și a naturii fundamentelor sale religioase.

La nivelul scrisului se poate distinge o funcţie de conservare – de arhivare – şi o funcţie operatorie imediată. În ceea ce priveşte funcţia de conservare se va observa că una şi aceeaşi societate poate transmite şi conserva aceleaşi conţinuturi sau conţinuturi comparabile, luînd în considerare două modalităţi principale care se completează sau se întrepătrund, una decurgînd din oralitate, cealaltă din scriere. Un registru special de „arhivare" sau de memorare este cel al „inscripţionării" pe corp, provenind din scriere şi constînd în fixarea prin tatuaj sau incizarea unui însemn de identitate care situează individul prin raportare la universul de norme al grupului său. În funcţia sa operatorie, instrumentalitatea practică a scrisului trebuie considerată separat de eficacitatea simbolică a lucrului scris: talisman coranic, tăbliţă de abhoraţiune.

G. CARDONA

• CARDONA G., 1981, *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino. 1986, *Storia universale della scrittura*, Mondadori, Milano. – COHEN M., 1958, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, 3 vol., Imprimerie Nationale, Paris. – COHEN M. *et al.*, 1966, *L'écriture et la psychologie des peuples*, Armand Colin, Paris. DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris. – FÉVRIER J.G., 1948, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris. – GELB I.-J., 1963, *A Study of Writing*, ed. a II-a, Chicago, Chicago University Press (trad. fr. *Pour une théorie de l'écriture*, Flammarion, Paris, 1973). – GOODY J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique*, Éditions de Minuit, Paris, 1979). – GREIMAS A.J., COURTES J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris. – LAFONT R., 1984, *Anthropologie de l'écriture*, Centre Georges Pompidou, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1972, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

SEGMENTAR (SISTEM ~)

Noţiunea de „societate segmentară" a fost creată în secolul al XIX-lea pentru a desemna, într-o perspectivă evoluţionistă impregnată de supoziţii organiciste, societăţile bazate pe un anumit tip de solidaritate, „comunitară" la F. Tönnies, „mecanică" la Durkheim. În *De la division du travail social*, acesta din urmă asocia slaba dezvoltare a diviziunii muncii cu caracterul omogen al grupurilor a căror solidaritate se întemeiază pe similitudinea sentimentelor, credinţelor, ideilor. În acest caz, structura socială este segmentară: grupul este „format din agregate asemănătoare între ele, asemănătoare inelelor unui lanţ" (Durkheim, 1978). Dezvoltarea diviziunii muncii conduce la apariţia unor forme de solidaritate „organică", structura socială prezentîndu-se ca o coordonare şi o subordonare de elemente diferenţiate şi ierarhizate.

Durkheim nu se înşela în legătură cu natura segmentelor constitutive. Asociind această noţiune cu teoria grupurilor de filiaţie (*descent groups*), moştenită şi ea din secolul al XIX-lea (L.H. Morgan), antropologia britanică a dezvoltat şi orientat analiza societăţilor segmentare. W.H.R. Rivers a propus ideea că unifiliaţia transmite într-un mod privilegiat calitatea de membru al unui grup şi permite definirea acestuia în mod exclusiv. Această calitate rezultă, potrivit lui A.R. Radcliffe-Brown, din aspectul legal şi moral (*jural*) al filiaţiei, omogenitatea grupurilor de unifiliaţie (neamurile) bazîndu-se pe transmiterea drepturilor şi datoriilor împărtăşite de către membrii săi. Neamul este o persoană morală colectivă (*corporate group*).

Pe baza acestor elaborări teoretice va fi construit conceptul de „societăţi segmentare de ascendenţă", care va domina teoria antropologică, începînd din anii '40, vreme de un sfert de secol.

Modelul de ascendenţă segmentară

Lucrarea lui E.E. Evans-Pritchard *The Nuer* (1940) propune un model de analiză care continuă să se bucure de autoritate. Acest model distinge cu claritate relaţiile de consangvinitate „care îl leagă pe un individ de alte persoane sau unităţi sociale particulare şi care leagă sistemul segmentar de grupurile permanente cu ascendenţă

uniliniară" (Fortes, Evans-Pritchard, 1964). Totuşi, la nueri, grupurile permanente sînt mai degrabă segmente politico-teritoriale (triburi, secţiuni etc.). Organizarea familială constituie armătura organizării teritoriale prin intermediul neamurilor aristocratice dominante într-un segment teritorial dat. Solidarităţile şi conflictele (fuziune şi fisiune) sînt rezultatul unui joc de opoziţii complementare: două grupuri aflate la distanţă de un nivel genealogic pot să se opună între ele, însă se aliază împotriva unui alt grup de acelaşi nivel, a cărui legătură genealogică este mai îndepărtată.

Coeziunea socială rezultă din aceste opoziţii permanente prin intermediul cărora se afirmă identitatea relativă a grupurilor şi a societăţii nuer în ansamblul său: „una dintre caracteristicile cele mai importante ale grupurilor locale şi, în fapt, ale tuturor grupurilor sociale ale nuerilor este relativitatea lor structurală" (Evans-Pritchard, 1968).

Acest model de ascendenţă segmentară, despre care se credea că trebuie să explice organizarea politică a societăţilor acefale (Middleton şi Tait, 1958), a fost aplicat şi altor societăţi africane, de exemplu populaţiilor tallensi (M. Fortes) sau tiv (P. şi L. Bohannan), distingîndu-se de analiza întreprinsă în cazul nuerilor.

În vreme ce Evans-Pritchard insista asupra relativităţii structurale a relaţiilor dintre grupuri şi subgrupuri, alţi autori au subliniat caracterul substanţial al acestor grupuri şi al relaţiilor lor. Introducerea noţiunii de „filiaţie complementară" (M. Fortes) a marcat o evoluţie înspre o anumită reificare a ascendenţei, care subordona celelalte relaţii de rudenie modului de unifiliaţie dominant. Modelul a devenit general pentru societăţile „fără stat", putînd fi generalizat şi în cazul unor societăţi non-africane (Fortes, 1953), adică un stadiu al evoluţiei societăţilor omeneşti în general. El serveşte şi la explicarea organizării economice, ascendenţa transmiţînd drepturi de proprietate colectivă, în aşa fel încît s-a putut vorbi chiar de un „mod de producţie bazat pe ascendenţă".

Relativitatea structurală a relaţiilor dintre grupuri va fi invocată pentru a motiva caracterul lor echilibrat (*balanced*) de către unii autori care (după exemplul lui E. Gellner, care a aplicat modelul nuer societăţilor tribale nord-africane, asemenea lui Evans-Pritchard în cazul beduinilor din Cirenaica) insistă asupra dimensiunii politice a acestor echilibre segmentare. Jocul conflictelor şi solidarităţilor reproduce ordinea segmentară, lăsînd loc puterii de arbitraj a grupurilor religioase şi politice, fără să pună în discuţie funcţionarea în mod ideal „egalitară" a acestor societăţi (Gellner, 1969). Noi segmente apărute în urma acestor fisiuni se instalează la periferia societăţii; organizarea bazată pe ascendenţa segmentară poate să apară ca un mod de „expansiune de pradă" (*predatory expansion*) (Sahlins, 1961).

Critica modelului

Evoluţia teoriei antropologice s-a făcut prin raportarea la acest model dominant, „model african" a cărui universalitate, testată asupra mai multor societăţi extrem de diverse, din China şi pînă în Noua Guinee, a fost contestată într-un scurt, însă stimulant articol al lui J.A. Barnes (1962), care a reexaminat lucrările din Noua Guinee. Fluiditatea compoziţiei grupurilor, care cuprind agnaţi şi non-agnaţi, multitudinea afilierilor deschise opţiunilor individuale, organizarea fisiunilor şi fuziunilor în jurul unor Big Men care controlează schimburile economice şi simbolice, toate acestea vor conduce la recunoaşterea caracterelor cognatice ale societăţii din Noua Guinee şi la considerarea unifiliaţiei ca o ideologie care operează în circumstanţe foarte precise. Această reflecţie va contribui, în schimb, la criticarea aplicării „modelului african" chiar în cazul realităţilor africane.

Între timp, dezvoltarea „teoriei alianţei" (Dumont, 1971) a readus în discuţie proprietatea atribuită unifiliaţiei de a defini în mod exclusiv grupurile sociale şi relaţiile lor. Polemizînd cu Fortes, E.R. Leach a arătat că la kaşini (Birmania) există o regulă de căsătorie preferenţială unilaterală care leagă grupurile locale de filiaţie (1954). Reînnoirea interesului pentru studierea grupurilor cognatice, alimentat de cercetările din Noua Guinee şi Oceania, permite aprofundarea criticii, arătîndu-se că în numeroase societăţi nu există nici o relaţie între modul de unifiliaţie şi compoziţia grupurilor

sociale. H.W. Scheffler (1966) distinge grupurile de categoriile de filiaţie, care pot fi supuse unor multiple combinaţii şi interpretări; critica sa îndreptată împotriva organizării bazate pe ascendenţa segmentară se apropie de poziţia lui D.M. Schneider (1965). Încă din 1956, în Marea Britanie, M.G. Smith a avansat ideea potrivit căreia modelul bazat pe ascendenţa segmentară ar fi un soi de „mit" indigen distinct de structura reală. Alţi autori vor evoca o „ideologie" sau o „structură socială în rezervă" (P. Salzman). Leach va merge mult mai departe, vorbind de o „ficţiune" fără nici un raport cu realitatea. În opinia sa, analiza „tranzacţională" va încerca să arate că existenţa grupurilor concrete este rezultatul unei sume de alegeri individuale care nu sînt determinate decît în mod secundar de înrudire şi unifiliaţie. Holy (1979) a remarcat că modelul ascendenţei segmentare, apărut în urma analizei antropologice, nu ţine seama de modelele de reprezentare şi de acţiune indigene, care lasă loc inegalităţilor, ierarhiilor şi puterii.

Această reflecţie despre pertinenţa modelului a declanşat noi cercetări asupra societăţilor „paradigmatice": tallensi, tiv şi, mai ales, nuer. Cele consacrate nuerilor, orientate iniţial asupra diferenţelor dintre modul lor de organizare şi cel al vecinilor lor dinka – presupunîndu-se că nuerii şi dinka ar fi constituit altădată un singur popor – au dus la punerea sub semnul întrebării a importanţei agnaţiunii, care ar trimite la valorile comunitare, pastorale şi masculine, precum şi a existenţei ascendenţelor, a căror identitate ar fi de natură pur rituală.

Există societăţi segmentare?

Asocierea noţiunilor de „societate segmentară" şi de „grup de unifiliaţie" a mascat un aspect important al analizei lui Evans-Pritchard: ideea relativităţii structurale a grupurilor. Indiferent de gradul său de pertinenţă, critica „teoriei unifiliaţiei" lasă nedescifrată o problemă care se pune în numeroase societăţi în care unifiliaţia nu are o funcţie privilegiată. D. Turton (Holy, 1979) a analizat în aceeaşi termeni societăţile bazate pe grupe de vîrstă din Africa de Est. Alianţa matrimonială, schimburile de bunuri materiale sau simbolice, manipularea violenţei, a duşmăniilor (*feud*) şi a războaielor, toate acestea pot şi ele să contribuie, în mod parţial sau exclusiv, la definirea relaţiilor de alianţă şi de opoziţie, care stau la baza constituirii structurii sociale.

Faptul că aceste sisteme sociale sînt numite „segmentare" este o pură convenţie, esenţială fiind recunoaşterea proprietăţilor acestora independent de orice perspectivă evoluţionistă (de exemplu, generalizarea societăţilor „nestatale"). Societăţile tribale nord-africane şi beduine sînt bine organizate genealogic, potrivit unui model de ascendenţă segmentară, însă acesta nu ţine seama de logica alianţelor şi a conflictelor care se manifestă prin duşmănii (*feud*) sau cu ocazia exploatării resurselor pastorale (E. Peters). Alianţa (matrimonială şi politică) determină statusuri diferenţiate şi ierarhii sociale care pot să se organizeze în structuri politice complexe. Organizarea segmentară, „egalitară" potrivit unei anumite viziuni indigene, este compatibilă cu profunde inegalităţi sociale şi politice.

P. BONTE

● BARNES J.A., 1962, „African Models in the New Guinea Highlands", în *Man*, 52: 5-9. – DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris – Haga. – DURKHEIM É. (1893) 1978, *De la division du travail social*, PUF, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968). – FORTES M., 1953, „The Structure of Unilineal Descent Groups", în *American Anthropologist*, 55 (1): 17-41. – FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.) (1940), 1958, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sistèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. – HOLY L. (ed.), 1979, *Segmentary Lineage System Reconsidered*, The Queen's University Press, Belfast. – LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highlands Burma. The Study of Kachin Social Structure*, Bell, Londra (trad. fr. *Le système politique des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1968). – MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1970, *Tribes without*

Rulers. Studies in African Segmentary Systems, Routledge & Kegan Paul, Londra. SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", în *American Anthropologist*, 63 (2): 322-345. – SCHEFFLER H.W., 1966, „Ancestor Worship in Anthropology: Or Observations on Descent and Descent-Groups", în *Current Anthropology*, 7 (5): 541-551. – SCHNEIDER D.M., 1965, „Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock – Praeger, Londra – New York. – SMITH M.G., 1956, „On Segmentary Lineage Systems", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86 (2): 39-80.

SELIGMAN Charles Gabriel

Născut în 1873 la Londra, Charles Gabriel Seligman a studiat medicina și s-a angajat într-o carieră de cercetător în domeniul patologiei medicale. În virtutea acestui fapt, a participat la expediția organizată de A.C. Haddon în strîmtoarea Torres, care desparte Australia de Noua Guinee (1898-1899). Aici, el a studiat mai ales reacțiile senzoriale, patologia și practicile medicale indigene. Ca urmare a acestei experiențe, Seligman s-a orientat spre antropologie, continuîndu-și și cercetările de medicină (Royal College of Physicians, 1911). În 1904 s-a întors în Noua Guinee unde a încercat să determine caracteristicile în același timp „rasiale" și culturale ale diferitelor populații de aici. În același an, s-a căsătorit cu Brenda Zara Salaman (1882-1965), cu care va colabora la lucrările sale ulterioare. Anchetele lor etnografice comune s-au concentrat asupra aborigenilor din Ceylon (vedda, 1907-1908) și, mai ales, asupra populațiilor nilotice din Sudanul anglo-egiptean (shilukh, dinka, nuer, bari etc., 1909-1910, 1911-1912 și 1921-1922). Monografiile lui Seligman s-au bucurat de un ecou imediat și i-au asigurat o poziție instituțională centrală. A predat etnologia la London School of Economics din 1910 pînă în 1934 și a fost președinte al Royal Anthropological Institute din 1923 pînă în 1925. A murit în 1940 la Oxford.

Practica de teren a lui Seligman, de tip *ethnographic survey*, i-a permis să strîngă o documentare descriptivă și comparativă considerabilă despre populații pînă atunci puțin cunoscute. În afară de temele de cercetare deja evocate, Seligman s-a consacrat antropologiei fizice și clasificării tipurilor rasiale, istoriei și arheologiei preistorice, precum și studierii culturii materiale. În același timp, cercetările soției sale se concentrau mai ales asupra înrudirii și organizării sociale. Acordînd o importanță deosebită raporturilor dintre antropologie și psihologie, Seligman a studiat visele și psihopatologia primitivilor. Nevoit să îngrijească nevroze traumatice de război în timpul primului război mondial, a descoperit lucrările lui Freud. Va fi unul dintre primii cercetători care își vor pune întrebări în legătură cu aplicațiile potențiale ale psihanalizei în antropologie. El va fi acela care îi va sugera lui B. Malinowski să verifice pe terenul său trobriandez ipotezele freudiene. Opera lui Seligman nu a lăsat o amprentă teoretică determinantă asupra orientărilor antropologiei britanice. Dar influența sa ca îndrumător de cercetări a fost una foarte importantă: cursurile și publicațiile sale au servit ca punct de plecare mai ales pentru lucrările de etnografie intensivă ale lui Malinowski în Oceania și ale lui E.E. Evans-Pritchard în Africa.

B. PULMAN

1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge. 1911, *The Veddas*, Cambridge University Press, Cambridge. 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIV: 13-46. 1930, *Races of Africa*, Thornton Butterworth, Londra (trad. fr. *Les races de l'Afrique*, Payot, Paris, 1935). 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge, Londra; „Anthropological Perspective and Psychological Theory", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXII: 193-228.

FORTES M., 1941, „Charles Gabriel Seligman", în *Man*, XLI: 1-6; 1965, „Brenda Zara Seligman", în *Man*, LXV: 177-181. – FIRTH R., 1975, „Seligman's Contribution to Oceanic Anthropology", în *Oceania*, XLV (4): 272-282.

SEMN

Studierea semnelor ţine de două tradiţii diferite. Numită în Europa „semiologie", ea îşi are originea, pe de o parte, în lucrările de lingvistică ale lui F. de Saussure (1916) şi, pe de altă parte, în lucrările formaliştilor ruşi şi din Europa Centrală (Todorov, 1965); în acest curent se înscriu aspectele semiologice ale structuralismului antropologic al lui Lévi-Strauss (1958) şi mai ales lucrările de teorie literară ale lui R. Barthes (1964). În America de Nord, unde se vorbeşte de „semiotică", studierea semnelor îşi are originea în opera lui Peirce şi a fost ilustrată mai ales de lucrările lui T. Sebeok (în Statele Unite) şi ale lui U. Eco (în Italia).

Semiologia a fost elaborată pornind de la o reacţie împotriva tezei potrivit căreia elaborarea conceptelor „precedă" producerea limbajului, în aşa fel încît cuvintele ar fi, în mod izolat, purtătoare de sens. Pentru semiologi, cuvintele şi semnele nu capătă sens decît prin relaţiile care le asociază unele altora, ele însele întreţinînd relaţii producătoare de sens. Acest punct de vedere, propus de Saussure, se află la baza analizei miturilor întreprinse de Lévi-Strauss: nu este vorba doar de studierea suprafeţei narative a mitului, ci şi de surprinderea organizării sale subiacente plecînd de la o codare a mesajului pe care îl transmite mitul, întrucît „structura" mitului este pusă în evidenţă prin intermediul relaţiilor pe care codările materiei mitice le întreţin între ele. Concepţia lévi-straussiană despre mituri, potrivit căreia acestea nu au sens ca atare, semnificaţia lor ţinînd de o decodare a relaţiei, a condus uneori la o confuzie între abordarea semiologică şi abordarea structurală.

Pentru structuralism, semnul nu are sens, pentru că el nu este un simbol. Dacă altădată antropologii distingeau semnul „relaţional", obiect al semiologiei, de semnul „reprezentativ" (simbolul), purtător al unui sens a cărui reprezentare o furnizează el însuşi, astăzi ei au abandonat logocentrismul (Parkin, 1982), potrivit căruia cuvîntul are un sens intrinsec, obiectul desemnat de el avînd atît o esenţă determinată, cît şi o existenţă concretă.

D. PARKIN

● BARLEY N., 1983, *Symbolic Structures*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – BARTHES R., 1964, *Éléments de sémiologie*, Le Seuil, Paris. – ECO U., 1976, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington – Londra. – LEACH E.R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Athlone, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – PARKIN D (ed.), 1982, *Semantic Anthropology*, Academic Press, Londra – New York. – SAUSSURE F. de, 1916, *Cours de linguistique générale*, editat de Charles Bally *et al.*, Payot, Paris – Geneva. – SEBEOK T.A. (ed.), 1973, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, Mouton, Haga. – TODOROV T. (ed.), 1965, *Théorie de littérature : textes des formalistes russes*, Le Seuil, Paris.

SEXE (DIFERENŢIEREA ~LOR)

Diversitatea societăţilor studiate de către etnologie permite:

– atestarea omniprezenţei categoriei de sex ca dimensiune care organizează instituţiile sociale (alianţă, filiaţie, moştenire, rezidenţă, muncă, simbolism, religie, politică etc.);
– punerea în evidenţă a extremei variabilităţi, de la o societate la alta, a conţinutului caracteristicilor sociale şi psihologice atribuite unuia sau altuia dintre sexe (Mead, 1948). Ideea comună că există *o* diferenţă între sexe nu are deci, din punct de vedere sociologic, decît o valoare descriptivă punctuală şi, în plus, prezintă – în contradicţie cu regulile metodei sociologice enunţate de Durkheim – riscul de a raporta anumite fapte sociale (în acest caz, relaţiile dintre sexe) la anumite caracteristici „naturale", mai ales cînd este vorba despre femei (Mathieu, 1973). Noţiunea de „diferenţiere a sexelor" are o mai mare valoare euristică, fiindcă a diferenţia înseamnă a face să apară diferenţa şi în acelaşi timp a stabili o diferenţă;

- ilustrarea fragilității frontierelor stabilite între sexe și numeroasele mijloace de educație și de represiune pe care ele le implică. Toate societățile elaborează o gramatică sexuală („feminin" și „masculin" sînt impuse în mod cultural bărbatului și femeii), însă această gramatică – ideală și factuală – depășește uneori „evidențele" biologice. De unde și utilitatea noțiunilor de „sex social" sau de „gen" (*gender* în engleză) pentru analizarea formelor și mecanismelor diferențierii sociale a sexelor.

Reprezentarea sexului și a genului

Pe cînd societățile noastre moderne percep dihotomia sexelor ca pe un dat, bazat pe natură sau pe religie („parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut", *Facerea* I, 27), alte mituri ale creației văd în această dihotomie un avatar al umanității. La origine pot să existe cupluri de gemeni androgini (la dogonii din Mali), doi oameni dintre care unul îl lasă pe celălalt însărcinat (la inuiți), o femeie care dă naștere singură unei fete (la irochezi), un singur om (*Facerea* II, 18) etc. Totuși, numeroase mituri reactualizează diferența biologică și socială dintre sexe și „complementaritatea" lor, concepută uneori ca egalitară, cel puțin la nivel simbolic, însă cel mai adesea ca asimetrică. Astfel, inițierile feminine, în general orientate asupra procreației și a căsătoriei, insistă și asupra supunerii datorate soțului. Așadar, nu mai este vorba despre o simplă diferențiere, ci de o ierarhizare a sexelor, cu afirmarea prevalenței celui masculin. Miturile unui matriarhat primitiv, foarte răspîndite, sînt una dintre expresiile acestei ierarhizări: înainte, femeile dețineau puterea și instrumentele ei, dar, pentru că nu se foloseau bine de ea, bărbații au fost nevoiți să o preia.

Însă vechiul vis al omenirii, anularea diferențelor dintre sexe, atinge apogeul, în strînsă legătură cu puterea reală a bărbaților, prin afirmarea omnipotenței masculine, care poate să absoarbă caracteristicile sexului feminin. La populația gimi din Noua Guinee, unde se poate spune că fiziologia este în parte creată, se ajunge la starea ideală de masculinitate totală, atinsă grație riturilor, prin unirea opușilor sexuali, însă sub formă masculină (Gillison, 1980). Această însușire de către bărbați a puterilor biologice feminine vizează chiar și substanțele feminine. Astfel, pentru gimi, sîngele menstrual este sperma bărbatului, „ucisă" și transformată, iar pentru baruya (Godelier, 1982), laptele femeilor se naște din sperma bărbaților. Asemenea concepții despre sexul masculin ca unică sursă și principiu final al oricărei identități sexuale sînt adesea însoțite, în mod logic, de acte homosexuale instituționalizate în riturile de inițiere a băieților, pentru a le încununa masculinitatea. În aceste societăți cu o violentă dominație masculină, anularea simbolică a diferențelor dintre sexe (prin cvasisuprimarea sexului feminin) este însoțită în mod concret de un sistem dihotomic de segregație, în care apartenența socială de gen a unui individ este strict definită prin apartenența sa biologică de sex, la fel ca în majoritatea societăților.

Totuși, anumite societăți admit în mod oficial posibilitatea unei divergențe între sexul biologic și sexul social, cu depășirea frontierei genurilor (*cross-gender*). La indienii din Cîmpii și din Vest (America de Nord), anumiți indivizi, „berdașii", realizau un fel de transgresare a sexului prin gen. Băiat devenit femeie socială sau fată devenită bărbat social (prin travestire și prin adoptarea anumitor sarcini și atitudini ale celuilalt sex), berdașii reprezentau un „al treilea sex" sau un gen mixt și aveau puteri speciale, mai ales șamanice (Désy, 1978; Whitehead, 1981). Berdașii se căsătoreau sau aveau relații sexuale cu persoane de același sex, însă de gen opus; homosexualitatea lor aparentă se înscrie, de fapt, într-o logică heterosocială. O logică analoagă îi face pe transsexualii moderni să respingă homosexualitatea, căci ei vor să-și schimbe sexul biologic pentru a ajunge la o adevărată „heterosexualitate".

Inuiții ilustrează – nu numai în cazul indivizilor izolați, ci chiar în definirea oricărei persoane – atît fragilitatea frontierei dintre sexe, cît și primordialitatea sistemului heterosexual. Aici, ca și în cea mai mare parte a societăților (și spre deosebire de fenomenul berdașilor), sexul biologic determină genul, însă (într-un mod foarte apropiat

de transsexuali) chiar sexul biologic este problematic. În fiecare copil (Saladin d'Anglure, 1986) trăiesc una sau mai multe persoane de la care el primeşte numele (eponimie) şi statutul în termeni de înrudire. Or, numele nu are gen (se aplică în mod indiferent ambelor sexe), însă are un sex, cel al eponimului. Eventuala contradicţie între sexul unui eponim şi cel aparent al nou-născutului poate să ducă uneori la o „transformare" fizică a sexului la naştere, dar mai ales la diverse grade de schimbări de gen: copilul este îmbrăcat şi educat în genul conform cu sexul (sau cu voinţa) eponimului. Transgresarea frontierei îi va recomanda şi pe aceşti indivizi pentru exercitarea şamanismului, însă, spre deosebire de berdaşi, numeroşi copii inuiţi, clasaţi din punct de vedere social ca aparţinînd sexului/genului opus, îşi vor relua la pubertate activităţile primului lor sex, în vederea căsătoriei şi a procreaţiei. Ar trebui să vorbim în cazul inuiţilor de o (dublă) transgresare a genului de către sex?

Construirea socială a diferenţei dintre sexe şi a inegalităţii

În biologie, diferenţierea este dobîndirea de proprietăţi funcţionale diferite de către celule asemănătoare. În acelaşi fel, toate societăţile atribuie celor două sexe funcţii diferite în corpul social, şi aceasta în două cîmpuri fundamentale (reproducerea şi munca), pe lîngă care celelalte aspecte ale diferenţierii (îmbrăcăminte, motricitate, verbalizare, acces diferit la alimentaţie, la resurse în general sau la viaţa politică etc.) apar ca semne sau consecinţe.

Diviziunea sexuală a activităţii de reproducere. În etnologie se admite că „schimbarea femeilor" prin intermediul alianţei asigură bărbaţilor controlul capacităţilor reproductive ale femeii. F. Héritier (1984-1985) – plecînd de la exemplul societăţilor în care unele femei care posedau prerogative în mod obişnuit masculine erau fie, probabil, la menopauză (femei „cu inimă de bărbat" la indienii piegan, „matroane" la irochezi), fie sterile („soţi feminini" la nueri) – conchide: „nu sexul, ci fecunditatea face diferenţa reală dintre masculin şi feminin, iar dominaţia masculină [...] reprezintă în mod fundamental controlul, însuşirea fecundităţii femeii, în momentul în care aceasta este fecundă".

Însă această fecunditate este tratată în mod general ca un dat „natural". Or, P. Tabet (1985) arată că între capacitatea de a procrea şi faptul de a procrea apar intervenţii sociale asupra trupului, sexualităţii şi voinţei femeilor, care merg mai puţin în sensul unei limitări a naşterilor, cît în acela al unei rentabilizări a posibilităţilor biologice. Aceste manipulări sînt permise datorită a două particularităţi ale speciei umane: pe de o parte relativa sa infertilitate (prin urmare trebuie asigurată regularitatea şi frecvenţa raporturilor sexuale, în principal prin căsătorie), iar pe de altă parte disocierea dintre pulsiunea sexuală şi mecanismele hormonale ale procreaţiei (prin urmare organismul psiho-fizic al femeilor trebuie transformat pentru a canaliza dorinţa, care în mod normal e polimorfă, către heterosexualitate şi, în plus, pentru a le specializa în vederea unor scopuri reproductive). Modalităţile concrete ale acestei impuneri a procreaţiei merg de la interiorizarea normelor prin „educaţie" pînă la coerciţie, de la supravegherea evenimentelor fiziologice pînă la „marcarea" simbolică, dar uneori şi fizică (mutilarea), a femeilor ca un corp reproducător, fără echivalent în cazul bărbaţilor (Fainzang, 1985). Constrîngerile reproductive rămîn prioritare pentru femei, chiar în rarele culturi în care lesbianismul este tolerat. Astfel, la swahilii din Mombasa (Kenya), nici o fată nu poate să devină homosexuală înainte de a fi fost căsătorită, spre deosebire de băieţi, care pot să o facă (Shepherd, 1987).

În acest caz, reproducerii organizate social poate să i se aplice analiza marxistă a muncii, controlul asupra sexualităţii femeilor exercitîndu-se prin „raporturi de reproducţie" (gestiunea instrumentelor de producţie, a condiţiilor şi ritmurilor de muncă, a cantităţii şi calităţii produsului etc.) ai căror beneficiari sînt, în general, bărbaţii (Tabet, 1985). Într-adevăr, aici trebuie să vorbim despre diviziunea „sexuală" a muncii.

Thought", în Maccormack C.P., Strathern M. (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge. – GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Paris. – HÉRITIER F., 1984-1985, „Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes", în *Les Cahiers du GRIF*, 29 : 7-21 (versiunea originală „Maschile/femminile", în *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Torino, 1979). – LÉVI-STRAUSS C., 1971, „La famille", în *Annales de l'Université d'Abidjan*, seria F-3, fasc. 3 : 5-29 (ed. originală în H.L. Shapiro, *Man Culture and Society*, Oxford University Press, New York, 1956). – MATHIEU N.-C., 1973, „Homme-culture et femme-nature ?", în *L'Homme*, XIII (3) : 101-113. – MEAD M., 1948, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Gonthier, Paris, 1966). – RUBIN G., 1975, „The Traffic in Women. Notes on the «Political Economy» of Sex", în R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York. – SALADIN D'ANGLURE B., 1986, „Du fœtus au chamane : la construction d'un «troisième sexe» inuit", în *Études/Inuit/Studies*, 10 (1-2) : 25-113. – SHEPHERD G., 1987, „Rank, Gender, and Homosexuality : Mombasa as a Key to Understanding Sexual Options", în P. Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, Londra. – TABET P., 1979, „Les mains, les outils, les armes", în *L'Homme*, XIX (3-4) : *Les catégories de sexe en anthropologie sociale* : 5-61 ; 1985, „Fertilité naturelle, reproduction forcée" în N.-C. Mathieu (coord.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'EHESS, Paris. – WHITEHEAD H., 1981, „The Bow and the Burden Strap : A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", în S.B. Ortner, Whitehead H. (ed.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.

▶ *Feministe (Studiile ~) şi antropologia*

SIB → *Clan*

SIBERIA

Etniile autohtone din Siberia, în număr de treizeci şi patru potrivit ultimului recensămînt, aparţin la trei mari ansambluri lingvistice : uralic (limbi fino-ugrice şi samoeda), altaic (turca, mongola, mandchu-tungusa) şi paleoarctic. Ele nu reprezintă astăzi decît 4,7% din populaţie, care este majoritar rusă. Colonizarea, începută în secolul al XVII-lea, şi-a lăsat amprenta mai ales asupra aglomerărilor întemeiate pe măsura înaintării coloniştilor de-a lungul marilor fluvii şi pe lîngă zăcămintele miniere. Ea a permis realizarea unei abundente documentaţii etnografice care acoperă aproape trei secole. În plus, regimul sovietic a realizat numeroase anchete destinate edificării omului sovietic, potrivit devizei „naţional în formă, socialist în conţinut", care interesează antropologia aplicată.

Imens şi greu de suportat, spaţiul şi-a imprimat marca asupra popoarelor care trăiesc aici. Teritoriul se decupează în fîşii orizontale : în centru, pădurea favorabilă vînătorii de cervide, mărginită de două zone fără arbori, favorabile creşterii animalelor (reni în tundra din nord, bovine, ovine şi cai în stepa din sud). Vînarea păsărilor acvatice şi pescuitul, practicate peste tot, însă cu importanţă variabilă, sînt văzute mai degrabă ca decalcuri minore ale vînării cervidelor. Deşi fiecare vînător întreţine cîţiva reni semidomestici şi fiecare crescător de animale practică în mod ocazional vînătoarea, profilurile lor culturale rămîn distincte, fiindcă au o concepţie diferită despre animal. Pentru vînător, animalul este o fiinţă pentru schimb, pe cînd pentru crescător el este un produs care trebuie păstrat sau transmis. Societăţile de vînători, chiar dacă sînt diferite din punct de vedere etnic, se aseamănă mai mult între ele decît societăţile pastorale, chiar dacă sînt înrudite.

Societăţile pădurii, cu o densitate a populaţiei scăzută şi cu un habitat dispersat, sînt organizate în jumătăţi exogame cu filiaţie patriliniară. Unitatea-tip, constituită din cîte un bărbat avînd ca soţie pe sora unui bărbat din cealaltă jumătate şi ajutîndu-se

Diviziunea socio-sexuală a muncii. În schimb, nimic nu ne îndreptățește să legăm sexul și procreația de diferențierea sarcinilor în funcție de sex/gen, observată în toate societățile, însă în modalități variabile. Sau, mai degrabă, relația ar trebui stabilită în ordinea inversă a ideii comune (diviziunea sarcinilor fiind o consecință a constrîngerilor „obiective" ale procreației feminine). Insistînd asupra artificialității, atît în repartizarea sarcinilor, cît și în organizarea familiei, C. Lévi-Strauss (1971 : 21) vede în diviziunea muncii „un mijloc de a crea între sexe o dependență mutuală, socială și economică [...] determinîndu-le în acest fel să se perpetueze și să formeze o familie". Ducînd mai departe logica acestei analize, G. Rubin (1975) definește diviziunea ca fiind „un tabu al similitudinii dintre bărbați și femei [...] care exacerbează diferențele biologice [...] și prin aceasta *creează* genul". Diferențierea sarcinilor și a funcțiilor sociale, atribut principal al genului, se reproduce chiar și în căsătoriile dintre persoane de același sex și de gen opus (precum căsătoriile dintre bărbați la azande) – ocurențe care atestă faptul că, în cazul căsătoriei, în relația dintre parteneri nu există o limitare la funcția procreativă, ci că ea reprezintă un ansamblu de obligații și de drepturi asupra bunurilor și persoanelor și, în mod foarte general, de drepturi ale sexului/genului „bărbat" asupra sexului/genului „femeie".

Din punct de vedere statistic, modalitățile concrete ale diviziunii socio-sexuale a muncii îmbracă forma unei ierarhizări, în primul rînd din perspectiva valorii, sarcinile și rolurile „masculine" fiind mai valorizate, dar și din perspectiva faptelor, căci dincolo de dificila muncă de reproducere și de cvasitotalitatea muncii „domestice", femeile au asigurat o mare parte din producție în toate tipurile de societate – cu rarele excepții în care primează munca sexuată, precum în unele straturi sociale superioare și/sau în anumite societății: hima din Uganda, hausa din Niger (Echard, Bonte, 1978). Astăzi, potrivit statisticilor ONU, femeile realizează două treimi din totalul orelor de muncă depusă, primind a zecea parte din produsul mondial și posedînd mai puțin de un procent din bunurile materiale existente, disparitate ilustrată printre altele de diferența dintre salariile bărbaților și cele ale femeilor în țările industrializate și accentuată în lumea a treia prin politicile de „dezvoltare" (Bisilliat, Fiéloux, 1983).

Așadar, trebuie depășită ideea unei simple „repartizări" tehnice (și pe bază naturală) a muncii și trebuie luate în considerare raporturile de producție dintre sexe. Dacă nu există activități exclusiv feminine, în schimb, anumite sarcini le sînt interzise femeilor, mai ales în funcție de tehnicitatea utilajelor. O analiză (Tabet, 1979) a instrumentelor de producție repartizate celor două sexe, atît în societățile de vînători-culegători și de agricultori, cît și în societățile industriale moderne, arată că există o distanță tehnologică constantă între bărbați și femei (cu o subechipare feminină) și că bărbații își rezervă monopolul instrumentelor-arme, al muncii constînd în prelucrarea materiilor dure care permit fabricarea lor, precum și al instrumentelor de producție celor mai complexe și mai productive. Bărbații au controlul mijloacelor de producție-cheie (utilaje tehnici, pămînt, capitaluri, mînă de lucru) și al mijloacelor de apărare și de violență – de unde și controlul organizării simbolice și politice.

Ierarhizarea socio-sexuală a muncii – cheia de boltă a diferențierii sexului în genuri – și manipularea socială a diferențelor naturale în procreație ne permit să afirmăm, la fel ca G. Rubin (1975, *op. cit.*), că „la nivelul cel mai general, organizarea socială a sexului se bazează pe gen, heterosexualitate obligatorie și controlul sexualității femeilor". Astfel, se trece în analiză de la ideea a două categorii socotite pînă acum „biosociale" la ideea unei realități în întregime socio-sexuală.

N.-C. MATHIEU

BISILLIAT J., FIÉLOUX M., 1983, *Femmes du Tiers Monde. Travail et quotidien*, Le Sycomore, Paris. – DÉSY P., 1978, „L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)", *Libre*, 3: 57-102. – ECHARD N., BONTE P., 1978, „Anthropologie et sexualité : les inégales", Centre d'Études et de Recherches Marxistes, în *La condition féminine*, Éditions Sociales, Paris. – FAINZANG S., 1985, „Circoncision, exercision et rapports de domination", *Anthropologie et sociétés*, 9 (1) : 117-127. – GILLISON G., 1980, „Images of Nature in Gimi

reciproc la vînătoare, reprezintă tribul în miniatură. Acest fapt dă un suport concret denumirilor totemice ale jumătăţilor, cel mai adesea Vultur şi Corb, pentru că aliaţii alternează la vînătoare rolurile de vînător şi de gonaci pe care le evocă animalul răpitor şi animalul necrofag. În unele dintre aceste societăţi, jumătăţile se ramifică în clanuri care întreţin relaţii duale de acelaşi tip ca şi jumătăţile, fiecare avînd ca vecin pe aliatul său şi vînînd împreună cu acesta. Este un mod de organizare intermediar în raport cu ordinul clanic spre care tind aceste societăţi, pe măsură ce sporeşte proporţia creşterii animalelor în economia lor. El permite articularea colaborării dintre aliaţi, inerentă vieţii de vînătoare, cu regula rezidenţei patrilocale impusă de moştenirea turmelor într-un mediu patriliniar. Tensiunile şi ezitările marchează aceste societăţi care sînt împărţite între două moduri de viaţă; conflictele dintre clanurile rivale se multiplică, iar dacă practica matrimonială rămîne fidelă schimbului restrîns, ideologia optează pentru schimbul generalizat.

Societăţile de vînători văd lumea în funcţie de „mediile hrănitoare" din care trăiesc pădure şi ape). Aceste medii sînt concepute într-un plan orizontal, populat de animale faţa lor naturală) şi de spirite (faţa lor supranaturală). Oamenii sînt în relaţie de schimb atît cu unele, cît şi cu celelalte. Schimbul cu natura cere, pentru a se perpetua adică pentru ca vînatul să reapară), 1) ca vînătorul să „hrănească" spiritele animale secundare, care, în caz contrar, ar dăuna vînătorii şi sănătăţii sale (pune bucăţi de carne în gura statuetelor *ongon*) şi 2) o dată ce şi-a asigurat descendenţa, să meargă să moară în pădure, dîndu-şi propriul trup spiritului pădurii care oferă vînatul. Cît despre schimbul cu „supranatura", raţiunea de a fi a şamanismului, el constă într-o alianţă şi o vînătoare simbolică. Şamanul „se căsătoreşte" cu fiica spiritului pădurii (sau al apei) pentru a „vîna forţa vieţii", substanţa care este pentru sufletul omului ceea ce este carnea vînatului pentru trupul său şi care este concepută ca fiind o „şansă". Statutul femeii-şaman este inferior: chiar dacă poate să „iubească" în „supranatură", ea nu „se căsătoreşte", şi chiar dacă poate să vîneze, ea este, la fel ca pe pămînt, doar gonaci şi nu vînător adevărat, adică o simplă prezicătoare sau ghicitoare.

O dată cu adoptarea creşterii animalelor, lumea se verticalizează şi se ierarhizează, fiind repartizată în aşezări pe care clanurile şi le însuşesc. Societatea concepe „supranatura" ca fiind constituită de fondatorii mitici şi de morţii săi, şi de aceea se simte dependentă de aceştia. În activitatea şamanului scade funcţia de obţinere a forţei vieţii şi creşte funcţia terapeutică. Cura se îndreaptă asupra sufletului omenesc, atît în cazul celor vii (pentru a face să revină în corp sufletul care a fugit), cît şi în cazul celor morţi pentru a regulariza viaţa postumă şi a neutraliza capacitatea lor de a dăuna celor vii). Vulnerabil la influenţa marilor religii, şamanismul se adaptează, asigurînd atît gestionarea aleatoriului, cît şi gestionarea sufletului omenesc (atît succesul la examene, cît şi tratarea tulburărilor psihice), şi serveşte astăzi drept suport al identităţii etnice a minorităţilor siberiene.

Dacă alfabetul rusesc le este de multă vreme familiar, societăţile siberiene au refuzat, în ansamblu, notarea scrisă a tradiţiei lor orale: poveşti şi istorii de vînătoare pentru societăţile de vînători, mituri, epopei şi cîntece şamanice versificate pentru societăţile de crescători de animale. Singurii care scriu (în mongolă) sînt buriaţii transbaikalieni, care au adoptat tipul de pastoralism şi budismul lamaist practicat în Mongolia.

R. HAMAYON

CZAPLICKA M.A., 1914, *Aboriginal Siberia*, Oxford University Press, Oxford. – DIOSZEGI V. (ed.), 1963, *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Mouton, Paris – Haga. – HARVA U., 1959, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Gallimard, Paris (ed. I germană, 1933). – LEVIN M.G., POTAPOV L.P. (ed.), 1964, *The Peoples of Siberia*, Chicago University Press, Chicago (ed. rusă, 1956). – LOT-FALCK E., 1953, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, Paris. – ZELENIN D., 1952, *Le culte des idoles en Sibérie*, Payot, Paris (ed. I rusă, 1936).

SIMBOLISM

Antropologia s-a ocupat mai puţin de definirea simbolismului în general, concentrîndu-se asupra circumscrierii formelor, a activităţii simbolice delimitate din punct de vedere cultural şi propunînd modalităţi de analiză a acestora. Iată de ce etnologii folosesc mai mult adjectivul *simbolic* (uneori substantivizat) decît termenul „simbolism".

Termenul „simbolic" a avut în antropologie o accepţie restrînsă şi un sens larg. În accepţia sa restrînsă sau specializată, el serveşte la denumirea acelor opere de cultură care au caracteristica de a fi înzestrate cu o valoare percepută ca imediat expresivă: mituri, rituri, credinţe etc. Acestea se prezintă, la început, sub forma unei „reorganizări a experienţei sensibile în cadrul unui sistem semantic" (Lévi-Strauss, 1958). Totuşi, aceste elaborări colective nu au monopolul funcţiei simbolice. În aceeaşi măsură ca şi religia sau arta, economia sau înrudirea semnifică ceva. Aşadar, în accepţia sa largă, adjectivul *simbolic* trimite la acest proces constitutiv al stării de cultură care este înzestrarea lumii cu sens. Fiecare societate selectează anumite semnificaţii şi fiecare clasă reuneşte, opune şi ierarhizează obiectele realităţii în funcţie de un mod propriu, care reprezintă atît cadrul de inteligibilitate pe care şi-l construieşte, cît şi condiţia comunicării între membrii săi. Punctele de vedere antropologice referitoare la simbolism variază, în consecinţă, din punctul de vedere al extensiei, după cum se aplică anumitor aspecte particulare ale activităţii simbolice care oferă analizei o relativă omogenitate (de exemplu, miturile) sau, depăşind sfera simbolicului aşa cum este ea definită de către categoriile culturii noastre, atribuie semnificaţiei în general o „calitate simbolică" (Sahlins, 1976). În acest din urmă caz, activitatea simbolică nu ar putea să fie socotită un domeniu particular al cercetării antropologice, fiind tratată de aceasta ca o proprietate intrinsecă a socialului. Orice cultură se prezintă ca o anumită ordine simbolică.

Cu preţul unui anumit schematism, putem să distingem două mari tipuri de abordare antropologică a faptelor care ţin de simbolizare, pentru ilustrarea cărora ar fi destul de potrivită utilizarea opoziţiei tradiţionale dintre sens şi funcţie (Augé, 1979). Într-adevăr, analiza se referă cînd la conţinut, la logică sau la proprietăţile de structură a sistemelor simbolice, cînd la funcţiile lor sociale sau politice. În primul caz, sistemele simbolice sînt examinate în dimensiunea lor expresivă sau intelectuală, raportate la exigenţe de comunicare sau de cunoaştere. În al doilea caz, sistemele simbolice sînt analizate în dimensiunea lor instrumentală şi sînt puse în relaţie cu moduri de organizare sau de dominare.

Problema sensului

Primele lucrări de etnologie care au încercat să degaje caracteristicile *interne* ale sistemelor simbolice nu se înscriu decît în mică măsură în tradiţia reflecţiei asupra formelor simbolice, deosebit de bogată mai ales în Europa, începînd cu perioada romantică (R. Firth). În majoritatea cazurilor se urmărea demonstrarea existenţei în gîndirea primitivă a unei lipse generale de raţionalitate, opunînd logicii eficiente a semnului occidental confuziile şi slăbiciunile simbolului „sălbatic" (Todorov, 1977).

Desigur, antropologia modernă a repudiat această concepţie care definea simbolismul ca fiind „mentalul minus raţionalul" (Sperber, 1974), un apanaj al gîndirii primitive. Astfel, între anii 1930 şi 1950, lucrările lui M. Griaule şi ale colaboratorilor săi referitoare la construcţiile simbolice ale societăţilor vest-africane (mai ales dogon şi bambara), au pus în evidenţă coerenţa internă a reprezentărilor şi caracterul ordonat al cunoaşterii constituite sub forma unui „sistem al lumii".

În acelaşi timp, antropologia a ieşit din măreaţa izolare a predecesorilor. Dezbaterile desfăşurate în cadrul său asupra naturii proceselor implicate în simbolizare datorează mult legăturilor cu ştiinţele înrudite şi în special cu psihanaliza, lingvistica şi psihologia cognitivă. Discutarea tezelor freudiene a ocupat în antropologie un loc limitat în privinţa

volumului, însă decisiv din punctul de vedere al metodei de interpretare a sistemelor simbolice (Leach, 1958; Lévi-Strauss, 1985). A fost contestată, în special, ideea că fiecare simbol este purtătorul unei semnificaţii unice şi că această semnificaţie scapă în întregime arbitrarului cultural, precum şi ideea că orizontul „simbolizărilor" se restrînge la aspectele elementare (pentru psihanalişti) ale vieţii. Bazate pe datele etnografiei, aceste critici erau decisive pentru că se aplicau, într-un mod mai larg, oricărei concepţii exegetice a simbolismului, construind simbolul ca element esenţial al oricărei configuraţii simbolice şi stipulînd că fiecare simbol, luat în mod izolat, are un sens şi poate fi tradus.

Rezultatele lingvisticii lui Saussure (dar şi ale lucrărilor americanului C.S. Peirce, aşa cum a precizat R. Jakobson) au angajat cercetările antropologice într-o direcţie opusă. Potrivit acestei orientări de gîndire, simbolismul este un sistem de semne şi mai puţin un sistem de „simboluri" în sensul uzual al termenului; el nu ar fi diferit de limbaj decît în măsura în care ar asocia semnificanţilor alţi semnificaţi decît cei aşteptaţi. Semnificanţii simbolici nu se definesc prin faptul că întreţin un raport de tip analogic cu un conţinut univoc, ci prin locul pe care îl ocupă într-un sistem organizat de diferenţe. Simbolismul, ca şi limbajul, ţine de o semiologie generală.

Aceasta abordară semiologică a simbolismului îşi găseşte cea mai bună ilustrare în metoda analizei structurale propusă de Lévi-Strauss şi aplicată de-a lungul întregii sale opere. Metoda se bazează pe o concepţie „relativistă" despre simboluri. Nici unul dintre ele, luat în mod izolat, nu poate să aibă o semnificaţie absolută. Dacă sistemele simbolice au un sens, „acesta nu depinde de elementele izolate care intră în componenţa lor, ci de modul în care aceste elemente se combină" (Lévi-Strauss, *op. cit.*). Contează doar raporturile de opoziţie care se stabilesc între aceste elemente în interiorul unui anumit număr de domenii sau de coduri. Ceea ce pune în evidenţă analiza structurală a oricărui corpus simbolic este mai puţin un conţinut semantic, cît un sistem de clasare sau o logică formală a organizării.

Trecînd de la o concepţie realistă la o conceptie relativistă despre simboluri, problema sensului simbolurilor primeşte un răspuns radical diferit. Chiar dacă „a semnifica înseamnă a stabili o relaţie" (Lévi-Strauss, *op. cit.*), o ordonare structurală nu *semnifică* în acelaşi fel (sau în acelaşi sens al verbului „a semnifica") ca mesajul punctual despre care se presupune că ar putea fi transmis printr-o asociere simbolică. În primul caz, semnificaţia poate să fie numită „de referinţă" şi constă în asocierea cu un semnificat şi cu ideea despre lume pe care această asociere o exprimă. În al doilea caz, ţinînd strict de poziţie, „semnificaţia" nu informează decît în legătură cu o formulă de clasificare dintre multele posibile.

Această disponibilitate a simbolurilor de a semnifica dispare în întregime în cadrul ipotezei formulate de D. Sperber (1974), potrivit căreia simbolismul ar fi un dispozitiv cognitiv şi nu unul semiologic. Activitatea simbolică este un fel de auxiliar al activităţii conceptuale cînd aceasta din urmă se vede confruntată cu obiecte de gîndire care scapă principiilor sale de prelucrare sau de memorare.

Problema funcţiei

Fără îndoială, nu există o ruptură absolută între antropologii care şi-au pus problema funcţiei simbolurilor şi cei care şi-au pus întrebări, deşi în termeni foarte diferiţi, în legătură cu semnificaţia lor. Unii cercetători au trecut de la prima abordare la cea de-a doua (de exemplu, V.W. Turner), pe cînd alţii, subliniind necesitatea de a explica eficacitatea simbolismului (M. Augé), au încercat să dea un răspuns unic celor două probleme. Totuşi, istoria antropologiei pune în evidenţă o separare, poate inevitabilă, între aceste două direcţii de cercetare. Diferitelor orientări de cercetare care s-au concentrat asupra a ceea ce sistemele simbolice *spun* – privilegiind în acest fel operele de cultură cele mai bine structurate de intelect (cosmogonii, mituri, taxonomii etc.) – li se opun acelea care au acordat mai multă atenţie modului în care *acţionează* sistemele

simbolice, adică modului în care ele sînt folosite de oameni, studiind mai ales practicile simbolice, dintre care cele mai importante sînt riturile.

Această ultimă tradiţie de analiză a fost creată de É. Durkheim (1912). El a elaborat proiectul unei teorii a formelor simbolice şi al unei antropologii a religiei concepute ca un sistem simbolic. Teoria sa despre formele simbolice, reluată ulterior mai ales de M. Douglas, se bazează pe postulatul potrivit căruia categoriile logice fundamentale (clasa, numărul, spaţiul, timpul etc.) nu sînt înnăscute, ci dobîndite. Aceste categorii şi-ar afla originea în condiţiile de organizare a vieţii în societate. În acelaşi fel, antropologia religiei a lui Durkheim se întemeiază pe ideea că sacrul nu este decît o reprezentare a societăţii. Fie că elaborările simbolice fac posibil „acordul dintre inteligenţe" (Durkheim), atunci cînd îmbracă forma unor principii de clasare, fie că ele servesc ca suport al coexistenţei oamenilor, atunci cînd se încarnează într-o configuraţie religioasă, ele sînt examinate mai mult în dimensiunea lor „structurantă" decît în cea „structurată" (Bourdieu, 1977). Societatea este cea care pune bazele procesului simbolic, spre deosebire de concepţiile ulterioare ale lui Lévi-Strauss, potrivit cărora existenţa simbolicului este o condiţie *a priori* a apariţiei socialului.

Antropologia funcţionalistă va relua cu mai puţine nuanţe acest principiu al întîietăţii ontologice şi explicative a socialului în raport cu simbolicul. Într-adevăr, Durkheim nu a încetat niciodată să afirme că orice fapt social este un „sistem obiectiv de idei", atît organizare, cît şi reprezentare. În simbolism s-ar afirma caracterul „activ" (Bourdieu) al cunoaşterii. Antropologii funcţionalişti au tins să reducă activitatea simbolică la rangul de reflectare instrumentalizată a structurii sociale, reflectare instrumentalizată – întrucît orice sistem simbolic ar fi proiecţia unei ordini sociale care i-ar preexista – în măsura în care, oricare-ar fi conţinutul său specific, semnificaţia sa ar consta în întregime în funcţia de integrare pe care ar îndeplini-o, la fel ca morala sau legea (Radcliffe-Brown, 1952).

Spre deosebire de tradiţia funcţionalistă, care pune în evidenţă rolul jucat de sistemele simbolice în stabilirea şi menţinerea legăturii sociale, antropologia de inspiraţie marxistă privilegiază funcţia lor politică. Contestînd faptul că sistemele în cauză sînt elaborate în mod colectiv şi sînt „însuşite" în mod indiviz, antropologia marxistă le raportează la interesele celor care pot să formeze un corp mai mult sau mai puţin specializat, care le manipulează, şi la grupurile sociale care interiorizează viziunea despre lume ale cărei păstrătoare sînt aceste sisteme. Din această perspectivă, sistemele simbolice sînt înrudite cu ideologiile şi semnificaţia lor tinde să se epuizeze în efectele pe care le induc, de legitimare a ordinii stabilite şi, în general, a dominaţiei.

Aceste două modalităţi de investigare a activităţii simbolice, vizînd sensul şi funcţia ei, separate foarte clar în istoria disciplinei, sînt mai degrabă de natură complementară decît de natură antagonistă. Dacă nu ar permite cunoaşterea şi comunicarea în diferitele forme determinate cultural pe care le îmbracă, activitatea simbolică nu ar putea să exercite vreo funcţie şi să fie eficace din punct de vedere social sau politic. Ea nu este structurantă decît în măsura în care este structurată (P. Bourdieu). Simbolismul nu este nici produsul unui „spirit fără trup" (E.R. Leach), nici un simplu instrument elaborat de un trup fără spirit, ale cărui conţinuturi ar fi, pînă la urmă, contingente.

G. LENCLUD

● AUGÉ M., 1979, *Symbole, fonction, histoire*, Hachette, Paris. – BOURDIEU P., 1977, „Sur le pouvoir symbolique", în *Annales ESC*, XXXII, nr. 3 : 405-411. – DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. – LEACH E.R., 1958, „Magical Hair" (reluat şi tradus în E.R. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980). – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1985, *La potière jalouse*, Plon, Paris. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Stucture et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980). – SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris. – TODOROV T., 1977, *Théories du symbole*, Le Seuil, Paris.

SINCRETISM

Acest termen care, la Plutarh, desemna frontul unit al cetăţilor din Creta, de obicei rivale, angajate împreună în lupta împotriva unui duşman extern, trimite nu la rezultatul unui acord voluntar, ci la amalgamul de elemente mitice, culturale sau organizaţionale, de surse diferite, din cadrul aceleiaşi formaţiuni religioase. Considerat altădată doar un produs hibrid (creştinismul ar fi contaminat de vechi rituri păgîne), sau un compromis al decadenţei care alterează puritatea religioasă originară (acuzaţii formulate de unii protestanţi împotriva lui Melanchthon şi a lui Newman), sincretismul este recunoscut acum ca un proces contra-aculturativ, care implică manipularea miturilor, preluarea riturilor, asocierea simbolurilor, uneori inversiunea semantică şi reinterpretarea mesajului cristic.

În cultul *voodoo* transplantat de pe Coasta Sclavilor (Golful Guineii) în Antile (mai ales în Haiti) şi în Brazilia (*candomblé* din Bahia, *macumba* carioca, *catimbo*, *umbanda*), anumite rituri instituţionalizate, îndeplinite într-un cadru asociativ ierarhizat, permit (printre altele), prin intermediul transelor subiecţilor privilegiaţi, realizarea comunicării dintre comunitatea religioasă şi spirite. În Haiti, unde zeiţa-mamă a populaţiei yoruba se confundă cu Sfînta Ana, cultul *voodoo* are o funcţie de protest împotriva puterii marilor religii şi compensează inegalităţile sociale.

În Brazilia, influenţele precolumbiene sînt notorii în cultele *pagelança* din Amazonia, în care animismul ce viza cursuri de apă şi animalele s-a menţinut, în parte, prin intermediul unor practici şamanice, prin credinţa în transmigraţia sufletelor şi prin utilizarea frecventă a stimulentelor: tutun, alcool, fum. Influenţele creştine pot fi percepute aproape peste tot prin intermediul codului etic, al calendarului liturgic, al cultului sfinţilor, al logicii sacramentale, al organizării în parohii şi confrerii. Marca africană apare mai ales în cultul *orisha* de origine yoruba şi în cultul strămoşilor, comun întregii arii bantu. Cum magia şi telurismul marchează cultele *umbanda* în straturile populare, spiritismul inspirat de Allan Kardec şi ocultismul secolului al XIX-lea european s-au infiltrat în straturile medii ale societăţii, o dată cu anumite metode de control mental de origine asiatică. *Candomblé*, specific pentru nord-estul Braziliei, dispune de un corp sacerdotal mai ales feminin. Lungile şi complexele sale ritualuri de iniţiere, dansurile şi transele, îl fac să apară ca o societate cu atît mai secretă, cu cît a trebuit să se apere de persecuţiile catolice.

În Africa neagră, cultele sincretice s-au dezvoltat în medii în care cultura iniţială a fost răsturnată de o dominaţie exterioară. Inspirat de mesianismul creştin, mai ales de cel protestant, cu care a fost în contact, orice lider cît de cît carismatic se anunţă a fi trimis al lui Dumnezeu pentru a repara nedreptăţile, a răsturna situaţia şi a anunţa o eră de opulenţă şi beatitudine. Limbajul religios are o dimensiune politică puternic contestatară. Credinţe în vrăjitorie şi în posesiune servesc ca suport pentru anumite rituri de exorcizare şi transe, care nu exclud posibilitatea ca rugăciunea în comun (*aladura* „cei care se roagă") să constituie ritul fundamental, la fel ca în religiile universaliste. Distrugător de fetişuri, profetul harrist Albert Atcho, prin confesiunile şi prescripţiile sale terapeutice, accelerează trecerea de la conştiinţa persecutoare a răului, specifică nosografiei africane, la culpabilizarea personală interiorizată, proprie creştinismului. În cultul *deima* din Coasta de Fildeş, profetesa Marie Lalou, care a avut viziunea unui şarpe şi a unei ape miraculoase, ar fi mama lui Isus, revenită pe pămînt pentru a salva popoarele negre care suferă din pricina sclaviei şi a dominaţiei albilor. În cultul *bwiti* din Gabon, strămoşul civilizator Nzame este identificat, simultan, cu Adam cel vinovat şi cu dublul său, mîntuitorul Cristos. În kimbanguism (Zair) ca şi în matswanism (Congo), se amestecă referiri la Biblie şi la cultul strămoşilor; Sfîntul Duh s-ar încarna în Simon Kimbangu.

În Orientul Mijlociu şi apoi în Europa s-a dezvoltat sincretismul *baha'i*, pentru care unitatea rasei umane, egalitatea dintre sexe şi necesitatea educaţiei, socotite principii

fundamentale, se asociază cu considerarea tuturor religiilor ca fiind bune şi echivalente. Moise, Buddha, Isus şi Mahomed sînt veneraţi la fel, importantă fiind învăţarea unei atitudini morale prin meditaţie, post şi rugăciune, precum şi prin refuzarea clasificărilor speciei umane, apărute mai ales în urma activităţii politice. În Laos, G. Condominas a analizat contribuţiile animismului (cultul *phi*) şi hinduismului la budismul popular.

Dacă modul în care sînt dispuse elementele de împrumut variază, la fel ca şi motivele constituirii acestor sincretisme, se pare, totuşi, că adepţii acestora obţin anumite avantaje în urma participării la aceste practici cultuale : sentimentul de a fi protejaţi de un spirit, asistenţa mutuală, reuşita socială sau ameliorarea statutului lor personal.

C. RIVIÈRE

● BASTIDE R., 1958, *Le candomblé de Bahia*, Mouton, Paris – Haga. 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris. – CONDOMINAS G., 1968, „Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao", în *Archives de sociologie des religions*, 25: 111-150. – DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Mouton, Paris – Haga. – DREYFUS H., 1973, *Essai sur le baha'isme, son histoire, sa portée sociale*, Leroux, Paris. – LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei populi oppresi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris, 1962). – MERTAUX A., 1958, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris. – MUHLMANN W., 1968, *Messianismes révolutionnaires du Tiers monde*, Gallimard, Paris. – VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des Orisha et des Vodun*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

SMITH William Robertson

Fiu al unui pastor scoţian, William Robertson Smith s-a născut la Aberdeen în 1846. Şi-a început studiile în psihologie şi în teologie în Germania, apoi s-a arătat interesat de matematică şi de fizică şi şi-a încheiat formaţia la Universitatea din Aberdeen. Candidează pentru o catedră de matematică la Glasgow, fără să ia concursul, apoi se îndreaptă către analiza Bibliei şi devine, în 1870, profesor de limbi orientale şi de exegeză a *Vechiului Testament* la Free Church College din Aberdeen. În timpul anilor care au urmat, a întreprins mai multe călătorii în Orientul Mijlociu şi a scris importantul articol „Sacrificiu" din *Encyclopaedia Britannica*, al cărei responsabil general va deveni cu ocazia ediţiei a noua. În 1883, Robertson Smith a fost numit profesor de arabă la Trinity College, apoi la Christ's College al Universităţii Cambridge, unde va muri în 1894.

După apariţia cărţilor sale *The Old Testament in the Jewish Church* (1881) şi *The Prophets of Israel* (1882), el a publicat două lucrări propriu-zis antropologice : *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) şi, mai ales, *The Religion of the Semites* (1889). Prietenul său J.F. MacLennan – unul dintre precursorii studiilor despre înrudire şi unul dintre inspiratorii teoriei totemismului – a avut, fără îndoială, o influenţă determinantă asupra acestei părţi a operei sale. Dar, de foarte timpuriu, credinţa sa arzătoare i-a dictat obligaţia de a plasa credinţele vechilor evrei în contextul lor istoric, atitudine care, în ciuda intenţiilor sale, avea să îl pună într-o situaţie delicată faţă de Biserica scoţiană căreia îi aparţinea. Fără îndoială, ultimele sale două cărţi suferă din cauza spaţiului excesiv consacrat unui pretins totemism. Dar, în ciuda speculaţiilor, prima dintre aceste cărţi alcătuieşte un tablou şi propune un model al înrudirii beduine care mai poate să dea încă sugestii utile cercetătorilor. Cît despre a doua carte, consacrată mai ales „originilor" sacrificiului, adică analizei „principiilor sale esenţiale", ea subliniază (perspectiva pe care A.M. Hocart şi M. Mauss o vor relua cu mai multă rigoare) un aspect al ritualului sacrificial: posibila identitate dintre victimă şi divinitate. De asemenea, ea subliniază apropierea dintre un domeniu nefast pe care îl mărginesc interdicţiile şi un domeniu fast care este înrudit cu sacrul (*holy*), idee pe care Durkheim şi chiar Freud vor şti să o reia şi să o utilizeze. În ciuda unui evoluţionism astăzi depăşit, Smith a introdus în domeniul studiilor despre înrudire şi despre ritual modele de analiză dintre care cele mai puţin ipotetice sînt conturate cu fineţe şi a furnizat

succesorilor săi problematici şi teme de cercetare care se vor dovedi fructuoase. Această contribuţie îl situează pe o poziţie de graniţă între ezitările de la începutul disciplinei şi antropologia contemporană.

D. CASAJUS

► (1885) 1903, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam & Charles Black, Londra. (1889) 1927, *Lectures on the Religion of the Semites : the Fundamental Institutions*, Adam & Charles Black – Macmillan, Londra – New York.

• BLACK J.S., CHRYSTAL G., 1912, *The Life of William Robertson Smith*, Macmillan, Londra. – FRAZER J.G., 1894, „William Robertson Smith", în *Fornightly Review* 55 : 800-807 ; 1927, „William Robertson Smith" în *The Gorgon's Head and Other Pieces*. – JONES R.A., 1984, „Robertson Smith and Frazer on Religion : Two Traditions in British Social Anthropology", în G. Stocking Jr. (ed.), *Functionalism Historicized*, University of Wisconsin Press, Madison.

SOCIETATE

Ce este o societate ? T. Parsons a scris mult despre acest subiect, însă esenţa răspunsului său este rezumată într-o carte de mici dimensiuni în care el lansează ipoteza că societăţile sînt tot atîtea sisteme închise şi discrete, care pot fi ordonate în funcţie de o perspectivă ierarhică : de la starea primitivă se trece la starea arhaică, iar de la aceasta la starea modernă (Parsons, 1966). Pentru D. Aberle (1950), o societate este alcătuită dintr-un grup de fiinţe umane înzestrat cu capacitatea de a-şi autoreproduce existenţa colectivă în funcţie de un sistem de reguli de acţiune a cărui durată de viaţă o depăşeşte pe cea a fiecăruia dintre indivizii care i se supun. Rezultă de aici că pentru antropologie - acesta fiind unul din crezurile sale – un grup domestic nu ar putea să constituie o societate, datorită universalităţii prohibiţiei incestului dintre fraţi şi surori. Raţionamentul este simplu : dacă bărbaţilor le este interzis să se acupleze cu surorile lor, trebuie să li se caute soţii în altă parte, şi de aici decurg alianţele cu grupurile domestice exogame. Astfel, posibilitatea existenţei unei societăţi durabile şi autosuficiente se bazează pe înrudire. Prin urmare, solidaritatea este, pentru a recurge la un vocabular durkheimian, mai degrabă de tip „mecanic" decît de tip „organic". E.B. Tylor este iniţiatorul acestei viziuni (în jurul anului 1870), reconsiderată recent de M. Godelier (1986). Totuşi, prohibiţia incestului nu este universală. Istoricii sau sociologii ştiu de mai bine de o jumătate de secol că în vechiul Egipt, vreme de mai multe milenii, se întîmpla destul de frecvent ca simplii ţărani să se căsătorească cu surorile lor (Murray 1934, Hopkins 1980). Prin urmare, această problemă se impune a fi reluată şi trebuie să ne întrebăm ce principii, în afara înrudirii şi a alianţei, sînt la originea legăturii sociale.

Aptitudinea limbajului este una dintre diferenţele fundamentale dintre specia umană şi celelalte specii. Oamenii nu încetează să inventeze noi limbaje, de neînţeles pentru cineva străin în raport cu comunitatea al cărei ansamblu de membri au conştiinţa că îi aparţin şi care spun „noi" vorbind despre ei înşişi.

Multe dintre aceste comunităţi de „noi" sînt efemere, însă, teoretic, toate pot să devină societăţi în sensul pe care Aberle îl dă acestui termen. Este puţin util să cercetăm în ce fel s-a format din punct de vedere istoric cutare sau cutare societate, însă un lucru este sigur : fiecare individ se naşte într-o societate care îi preexistă şi învaţă limba acesteia de la cei mai vîrstnici decît el. Această învăţare îi va permite să dobîndească cultura respectivei societăţi, adică să împărtăşească ideile, obiceiurile şi tehnicile care le permit bărbaţilor şi femeilor să exercite un control asupra mediului lor natural şi unii asupra altora.

Adesea, antropologii au clasat societăţile pe baza unor criterii culturale, în funcţie de principalele mijloace de subzistenţă utilizate de acestea. De asemenea, se vorbeşte şi de societăţi de vînători-culegători, păstori nomazi, horticultori, sau de societăţi industrializate. Problema care apare este aceea că numeroase societăţi nu sînt uşor de

incluse în categorii de acest tip şi, în plus, nici nu au capacitatea de a persista într-o stare stabilă.

O altă idee preconcepută este cea a existenţei a două tipuri de societăţi radical diferite, societăţile primitive şi societăţile dezvoltate. Societăţile „primitive" se bazează pe înrudire şi se perpetuează cu regularitatea unui ceasornic în plan economic, religios şi politic; ele ar constitui obiectul privilegiat al cercetării antropologice. În societăţile „dezvoltate" relaţiile de clasă ar fi mai importante decît cele de rudenie, iar ele ar fi prinse în mişcarea istoriei. Al doilea tip de societate poate fi împărţit, la rîndul său, în societăţi arhaice şi societăţi moderne. Societăţile „dezvoltate" ar ţine mai mult de sociologie decît de antropologie. Totuşi, societăţile reale nu sînt niciodată entităţi închise în ele însele şi, „primitive" sau „moderne", nu sînt izolate unele de altele, fiind angajate în procese de schimb care depăşesc barierele culturale.

Orice sistem social evoluează în timp, uneori chiar cu rapiditate. Ierarhiile de clasă şi reţelele de înrudire nu se exclud reciproc. De exemplu, specializarea artizanală nu este monopolul societăţilor „dezvoltate". Cel care se îndoieşte de acest fapt trebuie să se întrebe care este momentul precis al istoriei în care societatea japoneză îşi abandonează înfăţişarea „primitivă" specifică, pentru a deveni chintesenţa modernităţii. Nu e o întîmplare că Parsons nu îşi pune niciodată acest tip de întrebare.

Antropologii sînt interesaţi, înainte de toate, de interdependenţa funcţională dintre ansamblurile instituţionale. Din această cauză, ei elaborează descrieri ideal-tipice ale societăţilor, socotite a fi nişte „organisme" închise care se autoreproduc în echilibru stabil. Însă, în spatele acestui model, realitatea nu este niciodată atît de statică.

Desigur, societăţile variază foarte mult din punctul de vedere al gradului lor de complexitate, însă nu există nici un indicator în funcţionarea lor socială sau în structura lor care să poată să arate pe unde trece frontiera dintre simplu şi complex. Unii antropologi asociază simplitatea, primitivitatea şi absenţa scrierii, considerînd că astfel ar putea fi delimitat domeniul rezervat antropologiei. Însă în Asia, ca şi în America, au apărut imperii imense în care rolul scrierii era practic nul. În schimb, anumite societăţi cu scriere, antice sau moderne, oferă materiale potrivite pentru analiza antropologică. Doi autori clasici ai literaturii etnografice franceze, J.-F. Lafitau (1724) şi Fustel de Coulanges (1864), au recurs la compararea directă a instituţiilor societăţilor „primitive" şi a celor din Grecia antică şi Roma. Cel puţin doi antropologi francezi contemporani au dreptul la titlul de autori „clasici". Pe cînd unul dintre ei, Lévi-Strauss (în Charbonnier, 1961), susţine că antropologii trebuie să se ocupe de ceea ce cunosc cel mai bine, adică de societăţile „primitive", celălalt, L. Dumont (1964), afirmă că este de competenţa antropologului să compare şi să pună în antiteză civilizaţii considerate în totalitatea lor, de exemplu India şi Europa.

E.R. LEACH

● ABERLE D.F., 1950, „The Functional Prerequisites of a Society", în *Ethics* 60: 100-111. – CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris. – FUSTEL DE COULANGES N.-D. (1864) 1948, *La cité antique*, Hachette, Paris. – DUMONT L., 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Armand Colin, Paris. – GODELIER Maurice, 1986, *Generation and Comprehension of Human Social Relationships and the Evolution of Society*, The Herbert Spencer Lecture, Oxford. – HOPKINS K., 1980, „Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", în *Comparative Studies in Society and History* 22: 305-354. – LAFITAU J.F., 1724, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Saugrain et Hochereau, Paris. – MURRAY M.A., 1934, *Marriage in Ancient Egypt*, Royal Anthropological Institute, Londra. – PARSONS T., 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

SOCIETATE SECRETĂ → *Asociaţie*

SOCIOBIOLOGIE

Sociobiologia este o teorie despre bazele genetice ale comportamentului social al animalelor şi al oamenilor din punctul de vedere al selecţiei naturale. Deşi ea aparţine curentului mai vechi al darwinismului social, disciplina a fost întemeiată recent, sub impulsul biologului E.O. Wilson (1975), ca reacţie la teza, dominantă în etologia animală clasică, potrivit căreia unitatea genetică de adaptare este populaţia organismelor care formează o comunitate de reproducere. Pentru sociobiologie, dimpotrivă, adaptarea este întotdeauna individuală şi constă într-o maximizare a avantajului reproductiv al unui subiect pe seama congenerilor săi. Aflate, aparent, în contradicţie cu această teză, comportamentele „altruiste" observate în societăţile animale sînt explicate prin teoria selecţiei înrudirii: sacrificîndu-se voluntar pentru a salva grupul, individul asigură supravieţuirea unor gene identice deţinute de către aceia dintre consangvinii săi pe care actul său îi protejează. Aşadar, altruismul aparent s-ar rezuma la un „egoism" genetic, determinat la rîndul său de o cunoaştere intimă a legilor eredităţii.

S-au făcut anumite încercări de a extinde la societăţile omeneşti aceste interpretări genetice ale comportamentului faţă de consangvini: evitarea incestului, principiile filiaţiei, poliginia, regulile matrimoniale ar fi tot atîtea modalităţi de a optimiza capacitatea de reproducere a grupului. Însă majoritatea acestor interpretări sînt considerate foarte speculative, pentru că se bazează pe ipoteze biologice neverificabile şi, în plus, presupun o confuzie între legăturile instituite de înrudirea umană şi coeficienţii legăturii genetice. Ori, înrudirea nu este doar un fapt biologic, ea este un sistem de codificare socială ale cărui categorii nu sînt aliniate, în mod necesar, în funcţie de distanţa dintre consangvini. Descrisă de M. Sahlins ca un „totemism ştiinţific" (1980), sociobiologia apare mai puţin ca o disciplină care s-ar afla la baza ştiinţelor sociale, fiind, mai degrabă, o transpunere în biologie a teoriei *behavioriste* a acţiunii pe o piaţă concurenţială.

P. DESCOLA

● ALEXANDER R.D., 1979, *Darwinism and Human Affairs*, University of Washington Press, Seattle. – ALEXANDER R.D., TINKLE D.W. (ed.), 1981, *Natural Selection and Social Behavior*, Chiron Press, New York. – CHAGNON N.A., IRONS W. (ed.), 1979, *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, North Scituate, Massachusetts. – LUMSDEN C., WILSON E.O., 1984, *Le feu de Prométhée; réflections sur l'origine de l'esprit*, Mazarine, Paris. – SAHLINS M., 1976, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. : *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980). – TORT P. (coord.), 1985, *Misère de la sociobiologie*, PUF, Paris. – WILSON E.O., 1975, *Sociobiology : The New Synthesis*, Belknap Press – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1978, *On Human Nature* (trad. fr. *L'humaine nature : essai de sociobiologie*, Stock, Paris, 1979).

SORORAT → *Căsătorie*

SPANIA. Antropologia spaniolă

Spania celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea este scena dezvoltării în concurenţă a unui discurs antropologic propriu-zis şi a unui discurs folclorist, care vor evolua într-o manieră relativ independentă unul faţă de celălalt pînă în momentul Războiului Civil din 1936-1939. Primul ia naştere în mediile liberale şi republicane din Madrid, Andaluzia şi Canare; iniţiatorii săi sînt naturalişti şi medici care se reclamă din darwinism şi din curentele evoluţioniste ale antropologiilor britanică şi franceză. Cel de-al doilea apare în cadrul curentelor regionaliste şi naţionaliste; ataşat studiului particularismelor, acesta se inspiră din gîndirea germană aşa cum s-a constituit ea cu Herder şi continuatorii săi. Acest discurs conservator, care fundamentează diversitatea prezentului pe tradiţie şi înrădăcinare, este dezvoltat de oameni de litere şi politicieni

regionalişti, dar şi de preoţi, mai cu seamă în Catalonia, în Galiţia şi în regiunea bască. A. Machado y Alvarez (1846-1893) la Sevilla şi J. Costa (1846-1911) la Madrid au încercat să concilieze cele două discursuri.

Victoria militară a lui Franco îi constrînge însă la exil sau îi expune represiunii pe reprezentanţii cei mai notorii ai antropologiei şi folclorismului, pe primii datorită ideilor lor evoluţioniste şi antidogmatismului lor, iar pe ceilalţi deoarece erau bănuiţi că încurajează separatismele regionale. În penuria intelectuală ce urmează războiului civil, interesul pentru ştiinţele sociale este inexistent; este de remarcat totuşi redeschiderea muzeului Museo Nacional de Etnologia din Madrid (1940), întemeierea unui Museo de Industrias y Artes Populares del Pueblo Español la Barcelona (1942), crearea publicaţiilor *Revista de dialectologia y tradiciones populares* (Madrid, 1944) şi *Revista Tagoro* (Santa Cruz de Tenerife, 1944). În esenţă, etnologia este concepută ca o ştiinţă auxiliară a preistoriei.

Această situaţie se schimbă din anii '50. Un anumit număr de antropologi străini sînt interesaţi de Spania, începînd cu americanul G.G. Foster (*Report on the Ethnological Reconnaissance of Spain*, 1951) şi britanicul J. Pitt-Rivers, care publică în 1954 *The People of the Sierra*. Lucrările acestor pionieri vor deschide calea cercetărilor de teren efectuate de tineri antropologi anglo-saxoni, care vor privilegia studiile monografice asupra comunităţilor rurale. În acelaşi timp, o încercare de deschidere a regimului antrenează întoarcerea din exil a unor cercetători precum J.M. de Barandiaran, fondator al etnologiei basce împreună cu T. de Aranzadi (1860 -1945) şi C. Esteva, format în Mexic ca antropolog cultural.

În 1965, Esteva creează la Madrid Escuelo de Estudios Antropologicos, centru de răspîndire a concepţiilor şi metodelor antropologiei culturale americane unde vor fi formaţi în număr mic antropologi profesionişti care vor preda după aceea la Madrid, Sevilla şi Barcelona. Începînd din 1968, Esteva ţine cursuri la Barcelona unde, în 1970, devine titularul primei catedre de antropologie culturală spaniolă; în 1971 fondează revista *Ethnica*. În aceeaşi perioadă, C. Lisón Tolosana, format în antropologia socială britanică, şi R. Valdes de Toro, care studiase în Germania, iniţiază un curs de antropologie la Universitatea Complutense din Madrid, respectiv la Universitatea din Oviedo, în timp ce la Sevilla, apoi la Madrid, J. Alcina provoacă o resuscitare a cercetării americaniste.

În 1973, la Sevilla, prima „reuniune" a antropologilor spanioli adună, cu excepţia lui J. Caro Baroja, cvasitotalitatea specialiştilor în antropologie socială şi culturală; în conformitate cu concepţia asupra antropologiei ce domină epoca respectivă, sînt de asemenea prezenţi atît reprezentanţi ai antropologiei biologice, cît şi un anumit număr de istorici, etnoistorici şi arheologi americanişti. Primul Congreso de Antropologos Españoles (Barcelona, 1977) este ultima manifestare a acestei antropologii unitare: congresele ulterioare nu vor mai reuni de acum înainte decît specialişti în antropologie socială şi culturală. De-a lungul anilor 1965-1977, studiile cercetătorilor spanioli se organizează în principal în jurul a trei teme: lumea rurală, studiată pe baza unor monografii ale comunităţilor şi pe seama căreia se dezvoltă analizele schimbării sociale; populaţiile sau straturile sociale „marginale", ca de exemplu ţiganii sau ciobanii ce-şi duc vara turmele la munte; ţărănimea latino-americană, cercetările de teren asupra acesteia luînd amploare. Lucrările amintite adoptă în general fie punctul de vedere al culturalismului american, fie pe cel al funcţionalismului structural de origine engleză, demersul de ansamblu rămînînd cel al unei etnografii empiriste, străină istoriei.

De la sfîrşitul anilor '70, înmulţirea catedrelor şi departamentelor de antropologie (Barcelona, Tarragon, Lerida, Madrid, Sevilla, Tenerife, Santiago de Compostella; San Sebastian, Valencia, Salamanca, Murcia) dă un nou avînt disciplinei şi îi permite să-şi dobîndească autonomia în raport cu alte ştiinţe sociale. În acelaşi timp cu instituţionalizarea universitară, se dezvoltă tendinţa de grupare a cercetătorilor în cadrul unor organisme specializate sau al unor asociaţii, care iau fiinţă la iniţiativa reprezentanţilor unei noi generaţii de antropologi formaţi în Spania. Amintim: L'Institut Català de

Antropologia (1978), Asociation Madrilena de Antropología (1979), Instituto Aragonés de Antropología, urmate, în anii '80, de instituţii asemănătoare în Canare, Extremadura, Andaluzia etc. Această mişcare este însoţită de apariţia a numeroase reviste: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (1980), *Alcaveras* (1982), *Arxiu d'etnografia de Catalunya* (1982) *Gazeta de antropología* (1982), *Temas de antropología aragonesa* (1983) şi, mai recent, de reapariţia revistei *Antropológica* (1987) şi de întemeierea revistelor *Boletin de historia de la antropologia* (1988) şi *Eres, serie de antropología* (1989).

La sfîrşitul anilor '70, formele de investigaţie care prevalează în cursul deceniilor precedente încep să fie combătute. Li se reproşează faptul de a fi adoptat un punct de vedere „primitivist" şi de a fi privilegiat studiul unităţilor sociale marginale, izolate faţă de contextul societăţii globale. În timp ce Spania încetează a mai fi un stat centralizat, devenind un „stat al autonomiilor", această criză a modelului antropologic clasic duce la delimitarea de noi cîmpuri de cercetare, printre care se numără la loc de cinste studiul faptelor de identitate şi antropologia urbană. Problema identităţii a suscitat apariţia de lucrări asupra istoriei tradiţiilor folclorice, asupra culturii sau culturilor populare, asupra sărbătorilor ca manifestări rituale generatoare ale conştiinţei colective a identităţii, în sfîrşit asupra formelor pe care le îmbracă etnicitatea şi „naţionalismul" în Spania multinaţională de astăzi. Antropologia urbană s-a consacrat mai ales studierii minorităţilor etnice, a fenomenelor legate de emigraţia rurală, a apariţiei universurilor suburbane, dar şi a diferitelor forme de marginalizare proprii contextelor urbane industrializate (bătrîneţe, tinereţe, toxicomanie etc). În fapt, antropologii spanioli contemporani îşi definesc obiectele şi strategiile de cercetare în principal în funcţie de nevoia de înţelegere a propriei lor societăţi.

J. PRAT Y CARÓS

● COMAS D'ARGEMIR D., 1984, „Alguns elements sobre teoria i praxi antropològica a Espanya", în Escandell, Terradas (ed.), *Història i antropologia a la memòria d'Angel Palerm*, Publicaţie a Abaţiei din Montserrat. – COMAS D'ARGEMIR D., PUJADAS J.J., 1980, „Antropologia en crisis y sociedad tradicional", în *Actas do II Coloquio de Antropoloxia*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostella. – COMELLES J.M., 1984, „Antropologia sin colonialismo. La profesión de antropólogo y el desarrollo del estado en la España contemporánea", în *III Congreso de Antropologia*, San-Sebastian. – CONTRERAS J., 1984, „La teoría de la „modernización" y su concepto de cultura campesina: reflexiones criticas", în Sevilla Guzmán (ed.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociología Rural de España*, Servicio de Publicaciones Agrarias, Madrid. – ESTEVA C., 1982, „Autobiografía intelectual de Claudio Esteva Fabregat", în *Anthropos, Boletin de Información y Documentación*, 10. FRIGOLE J., 1980, „El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en Anthropologia. Critica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica", în *Quaderns de l'ICA*, 2: 163-182. – JIMENEZ NUÑES A. (ed.), 1975, „Primera reunión de Antropólogos Españoles", în *Actas, communcaciones, documentación*, Universidad de Sevilla, Sevilla. – KENNY M., 1971, „El rol de la antropología social dentro de las Ciencias Sociales en España", în *Ethnica*, 1: 91-105. – LISÓN TOLOSANA C., 1968, „Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la Antropología Social en España)", în *Revista Española de la Opinión Pública*, 12: 83-151. – LUQUE E., 1981, „Perspectivas antropológicas sobre Andalucía", în *Papers*, 16: 12-49. – MORENO I., 1984, „La doble colonizació de l'antropologia andalusa i les perspectives de futur", în *Quaderns de l'ICA*, 5: 69-84. – PINO F. del, 1978, „Antropólogos en el exilio", în Abellán J.L. (ed.), *El exilio español de 1939*, Taurus, Madrid. – PRAT J., 1987, „El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: Un ensayo de caracterización", în *IV Congreso de Antropología*, Alicante. – PRAT J. *et al.*, 1985-1986, „Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya", în *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nr. 4-5. – PUIG-SAMPER M.A., GALERA A., 1983, *La antropología española del siglo XIX*, Instituto Arnau de Vilanova, CSIC, Madrid. – PUJADAS J.J., 1988, „Presente y futuro de la antropología urbana en España", în II *Jornadas de Antropología de Madrid*, Madrid. – SAN ROMAN T., 1984, „Sobre l'objecte i el mètode de l'antropologia", în *Quaderns de l'ICA*, 5: 122-133. – SERRAN G., 1980, „La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema. Replanteamientos del primer estudio de antropología social en España", în *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 9: 81-115.

SPAŢIU

O societate „îşi construieşte" spaţiul pe care îl ocupă ; în funcţie de diverse determin pornind de la criterii de folosinţă pînă la sistemul propriu de reprezentare a lu acesta îl exploatează, îl transformă, îl modelează. Orice societate îşi lasă ampre asupra spaţiului şi, în schimb, spaţiul apare ca un mod de manifestare sau de exprim a societăţii : „Relaţia cu spaţiul reprezintă [...] o garanţie universală a particularit identităţilor" (Lévy, Segaud, 1983 : 30). Se poate deci vorbi de o antropologie a spaţi în sensul că spaţiul, întinderea, teritoriul depind de o semantică ce revelează social este în acelaşi timp relevată de către acesta. Sub influenţa lui E.T. Hall se vorbeşt proxemică pentru a desemna ansamblul analizelor referitoare la ocuparea, folosire reprezentarea spaţiului.

Acţiunea asupra spaţiului se exprimă în primul rînd prin modalitatea de ocupa acestuia (habitatul) şi de exploatare a resurselor sale. Organizarea – economic socială – spaţiului este adesea exprimată din perspectiva relaţiilor dintre un „centr unic sau multiplu – şi una sau mai multe periferii : în unele zone se trece de la spa la regiunea rurală provincială, formă locală a teritoriului. Indienii amazonieni of exemplul unei centrări în jurul „marii colibe" colective (Descola, 1986, referindu-se indienii archuar din zona Ecuatorului). Legătura dintre comunitatea sătească şi spa acesteia este atestată pe larg în societăţile rurale (printre nenumăratele exem europene, africane, asiatice, *cf.* pentru Châtillonnais, în Franţa : Pingaud, 1974 Zonabend, 1980) şi admite deci variante multiple : multicentrare în cătunuri, s izolate, „cartiere" (Balfet şi Bromberger, 1976, referindu-se la relaţia dintre vecinăt şi percepţie în munţii Cévennes din Franţa), organizare a teritoriului în funcţie diversele tipuri de cultură, situaţii specifice zonelor de munte, spaţiilor litorale perifluviale etc.

Problemelor de delimitare şi desemnare a terenurilor şi teritoriilor li se adaugă a modalităţilor de orientare în spaţiu, graţie cărora omul se poate deplasa. Sisten celor patru puncte cardinale nu este deloc universal, în ciuda cunoaşterii direcţiei es vest, definită în funcţie de traseul zilnic al soarelui. În Bali, celor patru direcţii cardin li se adaugă referirea la centru : axa nord – sud se confundă cu cea care uneşte „coa muntelui" cu „ţărmul mării", fiecare din aceste două determinări geografice putînd, funcţie de loc, să coincidă cu una sau alta din direcţiile geodezice (Lévy, Segaud, *op. ci* Indienii achuar, menţionaţi mai sus, se orientează după cursurile de apă care le t versează teritoriul şi după alte repere bine identificate : arbori uşor de remarc adăposturile porcilor sălbatici, un depozit de argilă etc. Toate societăţile de vînăto -culegători oferă exemplul unei asemenea demarcări a spaţiului natural.

Spaţiul pe care îl ocupă o societate nu este niciodată omogen : posibilitatea utiliză sale ţine de principii precise de diferenţiere. Eschimoşii sau inuiţii (Mauss, 1904-19 îşi schimbă felul şi mediul de viaţă în funcţie de împărţirea anului arctic într-o perioa de vară şi una de iarnă. Vara – anotimpul pescuitului în apă dulce şi al vînătorii – trăiesc în mici unităţi familiale separate unele de altele, fiecare din ele acoperind teritoriu vast, în căutarea locurilor celor mai bogate în peşte sau vînat. Iarna se adu din nou, practică din nou vînătoarea de foci în copcile din gheaţă şi reactivează via socială şi spirituală. S-ar mai putea cita multe alte exemple de asemenea alternanţe anotimp destinat activităţilor de subzistenţă şi dispersiei, urmat de anotimpul acti tăţilor socio-religioase şi al regrupării.

Unul şi acelaşi teritoriu nu rămîne identic cu sine în timp : modul de delimitare desemnare a acestuia, resursele sale, identitatea locuitorilor pot varia considerabil la o epocă la alta. În Franţa, regiunea Camargue (Picon, 1978), cîmpie aluviona de deltă, lipsită de orice formă de relief, a fost o zonă de policultură pînă în secol al XIX-lea, apoi a devenit o regiune de saline şi de riziculturǎ, înainte de a fi destina turismului şi conservării florei şi faunei.

Modalitățile de ocupare a spațiului și de exploatare a surselor sale nu pot fi separate de un codaj simbolic. Pigmeii mbuti din Zair (Turnbull, 1961) trăiesc în și din pădure, în timp ce vecinii lor bantu nici măcar nu se aventurează în pădure și duc o luptă perpetuă împotriva acesteia, lărgind poienile. Spațiul „civilizat" se opune astfel spațiului „sălbatic": în Atena, un spațiu necultivat din centrul orașului îi era consacrat Foamei (Vernant, 1981). Instituția marchează spațiul. Populația ochollo din sud-estul Etiopiei califică drept „înalt" locul unde se ține adunarea reprezentanților comunității, chiar dacă amplasarea acestuia variază în funcție de natura dezbaterilor și nu este neapărat cel mai ridicat spațiu public (Abélès, 1983). Antropologii și sociologii urbani arată că spațiul orașului, chiar dacă este artificial, nu scapă diverselor forme de marcare evocate aici.

A. CADORET

● ABÉLÈS M., 1983, *Le lieu du politique*, Société d'Ethnographie, Paris. – BALFET H., BROMBERGER C., 1976, „Dimensions de l'espace et formes d'entraide : le quartier cévenol", în *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés européenes*, Éditions du CNRS, Paris. – DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel*, Fayard, Paris. – GRAFMEYER Y., JOSEP I., 1979, *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Éditions du Champ Urbain, Paris. – HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, Garden City, New York (trad fr. *La dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971). – MAUSS M., 1904-1905, „Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale", în *L'Année Sociologique*, IX. – PAUL-LÉVY F., SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris. – PICON B., 1978, *L'espace et le temps en Camargue (essai d'écologie sociale)*, Éditions Actes Sud, Le Paradou. – PINGAUD M.-C., 1971, „Terres et familles dans un village du Châtillonais", în *Études rurales*, 42 : 52-104. – TURNBULL C., 1961, *The Forest People*, New York. – VERNANT J.-P., 1981, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris. – ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue, temps et histoires au village*, PUF, Paris.

▶ *Teritoriu*

STAT

Problema statului este una din cele mai vechi pe care și le-a pus antropologia. Aceasta este moștenitoarea unei lungi tradiții filosofice, activă cu deosebire în secolul Luminilor : spirite diferite precum Locke, Diderot, Rousseau au încercat să imagineze geneza unei organizări politice structurate și centralizate pornind de la un stat natural, de la un ansamblu de indivizi independenți, buni sau răi, inocenți sau pricepuți, în funcție de considerațiile predominante la fiecare din acești autori. Din aceste reconstrucții speculative se conturează idea unui contract primitiv care ar instaura societatea. Fără a ne opri prea mult asupra avatarurilor noțiunilor de „contract" și de „suveranitate", trebuie totuși subliniată prevalența paradigmei juridice în aceste concepții ale statului. Această paradigmă va fi din nou pusă în discuție în studiile cu fundament istoric, pe care le întreprind la sfîrșitul secolului al XIX-lea L.H. Morgan (1877) și H.S. Maine (1861) asupra societății și, respectiv, asupra dreptului „arhaic".

Este remarcabil că acești doi mari deschizători de drumuri, a căror operă va influența puternic abordările ulterioare ale faptului politic, se preocupă de sublinierea distincției existente între cele două mari moduri de organizare, a căror succesiune rezumă evoluția omenirii : primul întemeiat pe gintă, comună și trib, al doilea pe teritoriu și proprietate. Se observă aici o delimitare de ideea unui stat natural căruia i s-ar substitui statul politic, prin voința oamenilor legați de un contract. În ultimă instanță este vorba de o opoziție între două „stări ale societății", una primitivă în care predomină legăturile de sînge, cealaltă instaurată de stat : apariția proprietății și predominanța teritorialității marchează trecerea de la un mod de organizare la altul.

Înlocuirea unei explicații care vizează lămurirea condițiilor obiective și materiale ale apariției statului cu ipoteza unui act subiectiv și concertat nu afectează deloc

premisa filosofică a unei veritabile dihotomii între două universuri. Ea lasă să subziste interogația inerentă acestei premise și care privește *originea* statului. Astfel ia formă un vast proiect antropologic: admițînd că există o diferență esențială între stat și orice altă formă de organizare politică, trebuie identificată natura acestei diferențe și cauzele apariției unui sistem politic de tip nou.

Bazîndu-se pe datele prezentate de Morgan, Engels (1884) vede în apariția statului efectul diviziunii societății în clase antagoniste. Statul este definit drept instrumentul clasei dominante, care îi permite în mod simultan să mențină ordinea și pacea, asigurînd securitatea societății întregi, dar și perpetuarea influenței sale asupra claselor dominate. Această viziune a unui aparat coercitiv care pretinde a se afla „deasupra societății" în conștiința mistificată a dominaților, asigurînd în același timp înmulțirea fenomenelor de exploatare și opresiune în profitul unui grup, este în acord cu observarea empirică a unei corespondențe între dezvoltarea proprietății private și existența formelor statale: exemplul grec, german, roman sînt invocate de către Engels pentru a susține ideea unei înlănțuiri cauzale care reunește succesiv proprietatea privată, inegalitatea, opresiunea economică, hegemonia politică. Subiacentă acestei concepții a genezei statului este teza primatului infrastructurii economice, atît de dragă materialismului istoric. Morgan și Engels au constituit obiectul a două feluri de critici: unele vizînd mai ales caracterul universal al ipotezei cauzale, celelalte recuzînd ipoteza evoluționistă a unei cercetări privind originea statului. Acestea corespund la două abordări foarte distincte ale fenomenului statal în antropologie.

Abordarea neo-evoluționistă este ilustrată îndeosebi de către J.H. Steward (1955), care a încercat să reconstituie diversele stadii care conduc de la cetele de vînători-culegători la constituirea statului: accentul este pus aici pe rolul irigării, care permite o concentrare foarte intensă a populației și induce necesitatea unei organizări teritoriale elaborate, dar care pretinde mai ales punerea în funcțiune a unei diviziuni a muncii inedite și a unei structuri a puterii mai dezvoltată. Pentru Steward, ca și pentru istoricul K. Wittfogel (1957), dezvoltarea economiei hidraulice ar fi fost un factor determinant în inventarea statului. Reluînd argumentele lui Marx privind existența unui „mod de producție asiatic", Wittfogel arată că absența proprietății private în societăți organizate în comunități țărănești este în întregime compatibilă cu dezvoltarea unui aparat politic și administrativ important. M. Fried (1967) distinge patru stadii succesive: societăți egalitare, societăți pe ranguri, societăți stratificate și societăți statale. El vede în accesul inegal la resursele de bază, asociat în principal cu o presiune demografică ridicată în limitele unui teritoriu dat, un factor decisiv pentru a explica trecerea la societățile stratificate și la aparitia statului.

Aprofundarea cunoștințelor noastre despre statele tradiționale demonstrează caracterul relativ al acestor diverse tipuri de explicații: de fapt, nu putem reduce la o cauză unică procesul care conduce la formarea unui aparat centralizat și ierarhizat, întinzîndu-și dominația asupra ansamblului unui teritoriu. Pe lîngă factorii ecologici, economici, tehnologici și sociologici, este important să se explice ponderea determinărilor suprastructurale, religioase și ideologice, în instaurarea unei dominații trăite în mod spontan de către toți ca fiind legitimă. M. Godelier (1984) arată cum formarea statului presupune consimțămîntul prealabil al dominaților, care acceptă supunerea lor în schimbul protecției celor ce controlează supranaturalul. Apariția statului este astfel gîndită nu ca produsul pur și simplu al unei situații de inegalitate și al unui raport de exploatare, ci ca o consecință unică și coerentă a mai multor procese distincte. Ipoteza evoluționistă unilineară este serios clătinată de această concepție, în același timp reapărînd ideea unui schimb primitiv între dominanți și dominați, fără ca asimetria partenerilor să interzică reciprocitatea. Această oscilație ciudată între o teorie mecanicistă a apariției statului și o tematică vizînd înțelegerea fenomenului în complexitatea sa și care ajunge să reînvie concepția filosofică a contractului social, este revelatoare în ceea ce privește limitele unei reflecții antropologice care să privilegieze problema originilor.

Numeroasele cercetări făcute de mai bine de o jumătate de secol de către etnologi atît în Africa şi în Oceania, cît şi în Asia de Sud-Est, în India şi în societăţile amerindiene au modificat considerabil termenii discuţiei. Problema formelor şi funcţionării statului în societăţi aparent foarte diferite îi interesează pe cercetători mult mai mult decît problema formării statului. Utilizarea conceptului modern de „stat” este oare pertinentă în universuri care se diferenţiază foarte clar prin organizarea lor socială şi culturală de cele familiare nouă şi cărora li se aplică de obicei acest concept? După S.F. Nadel (1942) statul se poate defini ca un tip de sistem politic ce rezultă din conjugarea a trei factori: o unitate politică fondată pe suveranitatea teritorială, un aparat guvernamental specializat care deţine monopolul violenţei legitime şi un grup conducător ce se distinge prin formarea şi selectarea sa, precum şi prin statutul său faţă de restul populaţiei şi care monopolizează aparatul controlului politic. În acest sens este posibil să fie considerate state formele de guvernare care sînt departe de a avea gradul de complexitate şi multitudinea ramificaţiilor ierarhice proprii societăţilor moderne, opunîndu-li-se, cum au făcut-o E.E. Evans-Pritchard şi M. Fortes (1940), alte variante de sisteme politice care nu prezintă nici autoritate centralizată, nici instituţii judiciare specializate, nici diferenţe de rang şi de statut şi unde grupurile de rudenie reprezintă suportul rolurilor politice.

Astfel formulată, această definiţie a statului rămîne oarecum abstractă. După cum arată H.J. Claessen şi P. Skalnik (1978), statul tradiţional (*early state*) pe care îl studiază antropologii posedă anumite caracteristici care ţin de societăţile nestatale: politicul şi legăturile de rudenie se împletesc adeseori, relaţiile de reciprocitate şi redistribuire rămîn încă predominante. A. Southall propune chiar noţiunea de „stat segmentar” pentru a califica formaţiunile ce îmbină puterea centralizată şi opoziţia între segmentele genealogice. Opoziţia clasică dintre teritoriu şi rudenie mai este oare valabilă în statul tradiţional? Cum au arătat-o lucrările lui C. Tardits asupra populaţiei bamum din Camerun (1980), organizarea teritoriului se poate întemeia pe extinderea în spaţiu a unui sistem de relaţii între grupurile înrudite provenind din acelaşi ansamblu genealogic. Legăturile de sînge intervin de asemenea într-un mod determinant în alegerea guvernanţilor: puterea este miza unei competiţii în interiorul genealogiei regale şi relaţiile dintre monahul desemnat şi ceilalţi prinţi nu vor fi niciodată lipsite de tensiune. Strategia regelui urmăreşte în general să limiteze influenţa prinţilor, îndepărtîndu-i de aparatul administrativ unde numeşte nobili care nu aparţin liniei sale genealogice şi oameni recrutaţi din straturile inferioare, servitori sau chiar sclavi.

Pe lîngă modalitatea de alegere a elitei conducătoare, o altă trăsătură a statelor tradiţionale este complexitatea ritualurilor şi rolul conferit elementului simbolic şi ideologic. Procesul de sacralizare a suveranităţii, la care se face apel în contexte foarte diferite (Imperiul Inca, regatele africane ale populaţiilor swazi, jukun, shilluk, rukuba, moundang etc.) a dat naştere unor controverse asupra originii şi extinderii fenomenului: ritualurile de încoronare, interdicţiile vizînd persoana regală, reprezentările relative la „incestul regal”, tradiţia regicidului ritual atestată în unele societăţi evocă legătura strînsă dintre puterea politică şi practici ce demonstrează raportul privilegiat pe care suveranul îl întreţine cu ordinea cosmică şi cu puterile supranaturale, participînd la reproducerea acestei ordini. Mai mult decît o religie de stat intervenind ca mod de legitimare a unui raport de forţă politică preexistent, acest ansamblu de credinţe şi ritualuri trebuie conceput ca parte integrantă a acestui dispozitiv al puterii pe care îl numim stat.

Numărul mare al cercetărilor privind organizarea politică, ramificaţiile genealogice şi reprezentările asociate suveranităţii dovedeşte specificitatea unui tip de stat pe care calificativele „moştenit”, „tributar”, „arhaic” sînt departe de a-l epuiza, simplificînd doar o realitate ale cărei contururi se pot întrezări mult mai bine astăzi, mai ales datorită unor investigaţii etnografice şi istorice aprofundate (Izard, 1985; Terray, 1984; Perrot, 1982). De asemenea, ne aflăm în posesia unor date foarte precise, nu numai despre instituţii, dar şi despre procesele de decizie de care uzează în cadrul statal

suveranul şi consilierii săi. Eficacitatea metodelor antropologiei ne incită la a ne pune întrebarea dacă aplicarea lor în societăţile noastre nu ar fi de natură să ne reînnoiască atitudinea faţă de statul modern: în felul acesta au luat avînt investigaţiile privind centralizarea şi configuraţia teritorială a statelor occidentale, reţelele de relaţii care traversează instituţiile şi aparatele, ritualurile şi simbolurile asociate puterii. Asemenea extinderi demonstrează universalitatea problematicii antropologice a statului eliberată de obsesia căutării originilor.

MARC ABÉLÈS

• CLAESSEN H.J., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State*, Mouton, Haga – Paris. – ENGELS F., 1969 (1984), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, M. Verl. Marxistische Blätter, Frankfurt (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Éditions Sociales, Paris, 1954). – EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). – FRIED M.H., 1967, *The Evolution of Political Society*, Random House, New York. – GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel*, Fayard, Paris. – IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – MAINE H.J.S. (1861) 1931, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, Londra. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – NADEL S.F., 1942, *A Black Byzantium*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Byzance Noire*, Maspero, Paris, 1971). – PERROT C.-H., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir au XVIII^e et au XIX^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris. – SOUTHALL A., 1968, „A Critique of the Typology of States and Political Systems", in M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*, Tavistock, Londra: 113-140. – STEWARD J., 1955, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana. – TARDITS C., 1980, *Le royaume Abron du Gyaman*, thèse de l'Université Paris V – René Descartes, Paris. – WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Éditions de Minuit, Paris, 1964).

STEWARD Julian Haynes

Născut la Washington în 1902, Julian Haynes Steward a fost, pînă la moartea sa, în 1972, o figură marcantă a antropologiei nord-americane: fondator al ecologiei culturale, teoretician al neo-evoluţionismului şi al fenomenelor de schimbare culturală, iniţiator al primelor studii despre ariile culturale şi pionier al istoriei culturale a indienilor sud-americani (1946-1950), el a ştiut să formeze numeroşi discipoli care continuă pînă în prezent să exploreze aceste diferite direcţii de cercetare. După o iniţiere în ştiinţele naturii, studiază antropologia la Universitatea din Berkeley, unde este influenţat de R.H. Lowie şi mai ales de A.L. Kroeber (îşi va susţine doctoratul în 1936). La început profesor la Universitatea din Michigan (1928-1930), apoi la cea din Utah (1930-1933), el întreprinde cercetări asupra preistoriei Marele Bazin şi a populaţiilor pueblos, realizînd o mare anchetă etnografică la indienii shoshone (1936). După o scurtă trecere pe la Berkeley, lucrează la Washington la Smithsonian Institution şi la Bureau of American Ethnology (1935-1946). Mai tîrziu devine profesor la Universitatea Columbia din New York (1946-1952), unde întreprinde o cercetare interdisciplinară despre Porto Rico (1956) şi îşi termină cariera la Universitatea Illinois.

Originalitatea lui Steward constă în încercarea sa de a concilia explicaţiile diacronice şi sincronice ale proceselor culturale. „Evoluţionismul său multiliniar" (1955) este o metodă de a determina regularităţile recurente ale formelor şi funcţiilor în societăţi care aparţin unor arii culturale distincte, însă care sînt supuse unor condiţii ecologice omoloage. Acestea influenţează organizarea muncii şi activităţile economice, dînd naştere unor forme comparabile de organizare socială („nucleele culturale"). Schimbarea culturală este rezultatul unei complexităţi crescînde a modurilor de adaptare la medii înconjurătoare diversificate, ritmate de reorganizări succesive ale dispozitivelor

socio-culturale („nivelele de integrare"). Fiecare „tip cultural" din lume (de exemplu, banda patriliniară) reprezintă un stadiu dintr-o secvenţă evolutivă caracterizată prin combinarea dintre o formă de adaptare ecologică şi un nivel de integrare socio-cultural.

P. DESCOLA

▶ 1936, „The Economic and Social Basis of Primitive Bands", în *Essays in Honor of A.L. Kroeber*, University of California Press, Berkeley. 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin nº 120, Government Printing Office, Washington DC. 1946-1950, *Handbook of South American Indians*, H.J. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin nº 143, 7 vol. 1950, *Area Research : Theory and Practice*, Social Science Research Council, Bulletin nº 63, The Council, New York. 1955, *Theory of Culture Change : The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana. 1956, *The People of Porto Rico : A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana. 1959 (coaut. L.C. Faron), *Native Peoples of South America*, McGraw-Hill, New York.

STIMULENTE

Stimulentele sau excitanţii sînt substanţe care duc la creşterea sau modificarea funcţionării normale a inimii şi a anumitor sisteme fiziologice (nervos, muscular, respirator, digestiv). Majoritatea stimulentelor sînt de origine vegetală şi conţin alcaloizi (Hocking, 1955). Stimulentele cele mai răspîndite folosite în mod tradiţional sînt : betel, cacao, cafea, coca, kola, mate, tutun şi ceai. Numeroase alte vegetale sînt folosite ca stimulente : *kat* (*Catha edulis* Forsk) în Etiopia şi în Yemen (Radt, 1969), *pituri* (*Duboisia hopwoodi* F. Murell) şi patru varietăţi de *Nicotiana* la aborigenii australieni (Peeters, 1968).

Drogurile stimulente au şi efecte euforizante. Obişnuinţa şi toxicitatea variază în funcţie de speciile vegetale şi de dozele utilizate. Principalele moduri de absorbţie ale stimulentelor sînt : infuzia sau decoctul (cafea, cacao, ceai, mate, uneori coca), inhalarea fumului (tutunul, originar din America şi răspîndit apoi în întreaga lume), mestecarea (betel, tutun, nuca de kola, coca). Tutunul de betel, utilizat din India pînă în Melanezia, este alcătuit din frunze de betel (*Piper betle* L.), nucă de arec (*Areca catechu* L.) şi var sau cenuşă vegetală care eliberează alcaloizii conţinuţi de arec şi colorează saliva în roşu. I se adaugă adesea, mai ales în India, diverse substanţe aromatice (vanilie, cuişoare, *Elettaria*, ghimbir etc.), pentru a parfuma respiraţia. Frunzele de coca sînt mestecate cu var sau cu cenuşă de *Chenopodium* în întreaga arie andină. Dintre toate stimulentele de origine vegetală, coca are cele mai nocive efecte asupra sănătăţii. Multe populaţii amerindiene mestecă tutun, cel mai adesea adăugîndu-i var ca să elibereze alcaloizii (Safford, 1917 ; Cooper, 1963 ; Peeters, Barrau, 1969). Nuca de kola (*Cola nitida*, Schott şi Endl ; *Cola acuminata*, Schott şi Endl) este utilizată în toată Africa. Banalizate la maximum la ora actuală, aceste stimulente erau rezervate pe vremuri unor personaje sau unor circumstanţe speciale. Coca era rezervată pentru Inca, pentru familia sa şi pentru preoţi, tutunul şi coca sînt utilizate în numeroase grupuri amerindiene cu ocazia curelor şamanice şi terapeutice (Tschopick, 1963), iar în India ofrandele de tutun de betel fac parte din ceremoniile legate de căsătorie (Gowda, 1951), însă joacă un rol important şi în relaţiile interpersonale cotidiene, aşa cum se întîmplă la populaţia hanunoo din Filipine (Conklin, 1958). Utilizările terapeutice ale acestor diferite stimulente sînt numeroase şi larg răspîndite. Proprietăţile lor le-au făcut să intre, începînd cu secolul al XVII-lea, în farmacopeele savante occidentale. Numeroase obiecte, adesea preţioase, sînt legate de utilizarea unor stimulente precum tutunul de betel, coca sau tutunul (cutii, cupe pentru nuci, vase pentru var, spatule, scuipători, pipe etc.). O întreaga artă a preparării şi prezentării băuturilor stimulente s-a dezvoltat în China, în Mexic (cacao), ca şi în întregul Occident.

A. PEETERS

• CONKLIN H.C., 1958, „Betel Chewing among the Hanunoo", în *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress*, paper 56, National Research Council of the Philippines, University of the Philippines, Special Reprint, Quezon City. – COOPER J.M., 1963, „Stimulants and Narcotics", în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 5 : 525-558, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. – GOWDA M., 1951, „The Story of Pan Chewing in India", în *Botanical Museum Leaflets Harvard University*, 4 (8): 181-214. – HOCKING G.M., 1955, *A Dictionary of Terms in Pharmacognosy and Other Divisons of Economic Botany*, Charles C. Thomas, Springfield, Illinois. – PEETERS A., 1968, „Les plantes masticatoires d'Australie", în *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée*, 35 (4, 5, 6) : 157-171. – PEETERS A., BARRAU J., 1969, „Chaux et plantes masticatoires", în *Proceedings of the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokio – Kyoto, 1968, 3 : 29-32. – RADT C., 1969, „Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante : le kat au Yemen (note préliminaire)", în *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique Appliquée*, 26 : 215-243. – SAFFORD W.E., 1917, „Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americans", în *Annual Report for 1916*, Smithsonian Institution, Washington DC : 387-424. – TSCHOPIK H. Jr., 1963, „The Aymara" în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, t. II : 556-572, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. – WISSLER C., 1937, *The American Indians*, Peter Smith, Gloucester, Massachusetts.

STRATIFICARE SOCIALĂ

Criteriile care permit delimitarea formelor de stratificare socială au fost multă vreme definite plecînd de la o schemă de inspirație evoluționistă. S-a încercat punerea lor în corespondență cu tipuri de formațiuni sociale, accentul căzînd pe opoziția dintre societățile segmentare (sau de ascendență) și societățile moderne, statale, în care ierarhia claselor sociale se bazează pe locul ocupat de fiecare dintre ele în procesul de producție.

Societățile „nestatale", în care predomină relațiile de rudenie și de alianță, sînt caracterizate prin „forme elementare de stratificare socială" (R. Bastide) : inegalitățile „naturale" de vîrstă și de sex induc privilegii și obligații, nu doar între persoane, ci și între grupurile sociale (Balandier, 1969). În Polinezia, la populația tikopia studiată de R. Firth (1936), șefii celor patru clanuri și cei ai neamurilor importante aveau o preeminență sancționată în plan ritual. De asemenea, la nueri, Evans-Pritchard distinge neamurile „aristocratice", definite prin anterioritatea stabilirii lor și prin exercitarea anumitor funcții rituale, de neamurile oamenilor de rînd, adesea de origine dinka. Asemenea ierarhii de rang între neamuri, clanuri sau triburi – legitimate de distincții ceremoniale, funcționale sau politice – se regăsesc în multe dintre societățile studiate de către antropologi și se bazează pe apropierea genealogică în raport cu cei vii sau cu cei morți (ancestralitate), sau pe un principiu de „senioritate" („oasele" societăților turco-mongole din stepele asiatice).

Mai complexe sînt ierarhiile înscrise într-o separare a funcțiilor – rituale, militare, productive, politice – îndeplinite de clasele de vîrstă care se succedă în timp, cele determinate de ritualuri – inițieri –, legate uneori de distincții funcționale (de exemplu, vînătorii) și, în sfîrșit, cele instaurate de ordinea inegalitară care guvernează schimburile ritualizate (*potlach*) sau succesiunea la anumite titluri... Aceste ierarhii deschid, în cadrul unei societăți, posibilități diferite pentru inițiativele individuale sau pentru strategiile colective.

Multă vreme, antropologii au opus aceste forme „elementare" de stratificare unor forme mai complexe asociate constituirii statului, chiar dacă erau siliți să recunoască existența unor forme intermediare (societățile organizate în „șefii"). Totuși, începînd cu anii '60, se vor face mai puține încercări de a defini ordini globale sau „sisteme", atenția cercetătorilor concentrîndu-se asupra reexaminării criteriilor de stratificare și a elaborării unor noțiuni apte să explice și să stabilească noi cadre teoretice. Astfel, anumiți reprezentanți ai antropologiei economice marxiste, definind raporturile sociale prin funcția pe care acestea o ocupă în sfera reproducerii și mai puțin în cea a producției

(Meillassoux, 1977), critică distincţia dintre forme simple şi forme complexe de stratificare socială, identificînd antagonisme de clasă între „fraţii mai mari", pe de o parte, şi „mezini", femei şi dependenţi, pe de altă parte.

Deplasarea interesului către reproducere, în special către reproducerea demografică, a pus accentul pe durată: cicluri agricole, timp viager, transmitere între generaţii. Privilegiul acordat acestui tip de analiză aduce în discuţie distincţia, moştenită de la H.S. Maine şi H. Spencer, dintre societăţile în care raporturile sociale se stabilesc în funcţie de statutul persoanelor şi societăţile în care domină raporturile contractuale, închizînd aici şi societăţile moderne cu clase, aşa cum au arătat-o, de exemplu, lucrările istoricilor despre constituirea proletariatului în cadrul diferitelor naţiuni europene.

Deplasări comparabile se observă în analiza formelor de stratificare socială „complexă": ordine, caste şi clase sociale.

Mai ales istoricii au analizat ierarhiile „ordinelor" sau „stărilor" (în germană *Stände*) în lumea antică şi medievală. După o lungă eclipsă, schema trifuncţională pusă în evidenţă de G. Dumézil în cele mai vechi reprezentări ale societăţilor indo-europene, care împarte societatea în trei ordine – cei care se roagă (*oratores*), cei care luptă (*bellatores*) şi cei care lucrează (*laboratores*) –, reapare în nordul Franţei în secolele al XI-lea – al XII-lea (Duby, 1978) şi va constitui un cadru potrivit de clasificare pentru explicarea raporturilor socio-economice tradiţionale din Europa. În al său *Traité des ordres et simples dignités* apărut în 1610, magistratul Charles Loyseau a generalizat această repartiţie juridico-legală a drepturilor, privilegiilor şi obligaţiilor fiecăruia dintre „ordine" şi ale subdiviziunilor lor, stările (*estats*). Această ierarhie a ordinelor se regăseşte în India în sistemul statutar al celor patru *varṇa*: vechile texte sacre, precum tratatele despre dispoziţia naturală a lucrurilor" disting funcţiile sacerdotale ale brahmanilor, cele de autoritate şi de putere ale războinicilor (*kṣatriya*), cele ale crescătorilor-culegătorilor şi negustorilor (*vaiśya*) şi, în sfîrşit, cele ale slujitorilor (*śūdra*). A.M. Hocart şi G. Dumézil au încercat să arate că această ierarhie nu se înscrie pe o axă liniară, ci este rezultatul unor serii de dihotomii şi de asamblări succesive (Dumont, 1966). Asemenea sisteme de distincţii statutare – între aristocraţi şi oameni obişnuiţi, între oameni liberi şi sclavi, între preoţi şi războinici etc. – se observă în societăţi extrem de diferite, precum cele ale kaşinilor din Birmania (E.R. Leach), ale maurilor şi tuaregilor din Sahara sau ale populaţiilor hausa şi wolof din Africa de Vest.

În ciuda reprezentării pe care o au despre ele însele, societăţile organizate în caste, cunoscute mai ales în India, sînt departe de a constitui sisteme ierarhice la fel de coerente ca sistemele bazate pe ordine. Termenul „castă", de origine portugheză, poate să trimită atît la rasă, cît şi la specie; în general, el traduce ceea ce hinduşii numesc *jati*, termen care se aplică şi tuturor tipurilor de specii vegetale sau animale. Totuşi, în general, trei criterii sînt folosite pentru a defini acest tip de grupare socială (C. Bouglé, preluat de Dumont, 1966): endogamia matrimonială, ierarhizarea şi diviziunea socială a muncii. Unii antropologi au propus analizarea în aceşti termeni a anumitor societăţi africane, de exemplu tuculerii (Y. Wane, 1969) sau wolofii (A.B. Diop, 1981), însă cei mai mulţi preferă să rezerve termenul de „castă" pentru descrierea, în cadrul acestor societăţi, a grupurilor de artizani specializaţi sau de artişti ambulanţi.

Clasele sociale au fost studiate mai ales de sociologi, aceştia inspirîndu-se din două tradiţii a căror origine se află în opera lui Marx şi a lui Max Weber. Doar antropologii marxişti au încercat să identifice, în funcţie de repartizarea inegală a mijloacelor de producţie, raporturile de clasă dintre grupurile de vîrstă sau de sex sau cele din cadrul societăţilor bazate pe ordine (Godelier, 1984). Aceste analize le-au permis să înţeleagă mai bine transformările contemporane ale acestor societăţi, însă, dacă ele pun în evidenţă raporturile de exploatare, ele recunosc de asemenea că cel mai adesea aceste distincţii statutare sînt supuse altor forme de legitimare (religioasă, politică) decît distincţiile dintre clase.

Studierea proceselor de schimbare a identităţii statutare şi etnice în anumite societăţi africane, de exemplu populaţia mossi din Burkina Fasso (Izard, 1985), readuce, însă, în discuţie problema etanşeităţii grupurilor statutare şi a rigidităţii ierarhiilor.

Tot astfel, istoricii care au studiat „venalitatea” slujbelor care permiteau intrarea în rîndul nobilimii în secolele al XVII-lea – al XVIII-lea au demonstrat împrospătarea constantă a acestui ordin, care a afirmat totuşi întotdeauna privilegiile naşterii şi ale purităţii sîngelui.

Aceste lucrări contribuie la nuanţarea opoziţiei, moştenită de la evoluţionism, dintre formele simple şi cele complexe de stratificare, la fel ca acele lucrări care investighează în prezent raporturile dintre înrudire şi politică. O genealogie poate să reprezinte locul în care este înscrisă o ordine ierarhică în acelaşi fel ca şi o taxonomie provenită din reprezentările diviziunii muncii – aşa cum stau lucrurile într-un sistem cu caste –, sau ca una rezultată în urma reprezentării unui ansamblu de funcţii sociale legate organic între ele – aşa cum se întîmplă în cazul unei ierarhii a ordinelor. Aceste ultime forme, „complexe”, au fost adesea codificate prin corpuri sau colegii specializate – preoţi, jurişti etc. – pentru a le fi legitimată preeminenţa. Aşadar, este vorba despre discursuri cuprinzînd enunţuri performative care permit clasarea „ideologică” (Dumézil) sau „în imaginar” (G. Duby) a membrilor societăţii. Ele pun la dispoziţia cercetătorilor scheme de inteligibilitate pe care aceştia nu ar putea să le ocolească, avînd iluzia că pot să acceadă direct la realităţile obiective subiacente.

J. SCHMITZ

● BALANDIER G., 1969, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. – DIOP A.B., 1981, *La société Wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris. – DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris. – DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris. – FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia*, Allen & Unwin, Londra. – IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – MEILLASSOUX C., 1977, *Terrains et théories*, Anthropos, Paris. – NICOLET C., 1966, *L'ordre équestre à l'époque républicaine, définition juridique et structures sociales*, Paris. – SMITH M.G., 1960, *Government in Zazzau: A Study of Zaria in Northern Nigeria, from 1800 to 1950*, Oxford University Press, Londra. – WANE Y., 1969, *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénegal). Stratification sociale et structure familiale*, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar.

STRĂMOŞI

Moartea nu-l transformă automat în strămoş pe cel care a decedat. În numeroase societăţi, această transformare se produce în urma unei treceri ritualizate, care poate să se desfăşoare în doi timpi, aşa cum arată practica foarte răspîndită a dublelor înmormîntări (Hertz, 1906-1907): prima înmormîntare este consacrată tratării cadavrului şi marchează începutul unei perioade nefaste – în timpul căreia spiritul mortului este răuvoitor, pe cînd cea de-a doua transformă acest spirit în strămoş, oferind ocazia unei reafirmări a coeziunii grupului. Victimele unor morţi tragice (indivizi decedaţi de moarte violentă, femei moarte la naştere etc.) nu au acces la a doua trecere rituală (şi, de altfel, chiar şi prima trecere îmbracă, în general, un caracter specific, pe măsura pericolului care trebuie îndepărtat) şi rămîn pentru totdeauna spirite rătăcitoare, periculoase pentru cei vii.

Pentru grup şi pentru individul din interiorul grupului, strămoşul este o fiinţă la care trebuie să te raportezi şi pe care trebuie să o onorezi prin intermediul unor ritualuri potrivite, atît pentru a-l ţine la distanţă de treburile celor vii, cît şi pentru a-i solicita intervenţia. Poziţia unui strămoş poate fi definită fie printr-o relaţie genealogică reală cu descendenţii săi, fie printr-o genealogie mai mult sau mai puţin fictivă. În primul caz, e vorba de strămoşi „apropiaţi”, al căror cult priveşte doar o mică unitate socială, de la grupul de descendenţă apropiat pînă la unitatea domestică; în al doilea caz, e vorba despre strămoşi mitici, fondatori de clan, de trib, de grup etnic. Strămoşii mitici sînt, în cea mai mare parte a cazurilor, figuri transcendente, fie că sînt identificaţi cu animale

„totemice" (triburile australiene, indienii din America de Nord), fie că sînt identificaţi cu eroi al căror caracter de strămoşi eminenţi şi îndepărtaţi le conferă o natură apropiată de cea a zeilor. Ruptura între strămoşii apropiaţi şi strămoşii mitici poate să nu fie radicală: se trecea adesea de la unii la ceilalţi pe baza unei continuităţi genealogice al cărei fundament ţine cont de istoria recentă a grupului, legitimîndu-i existenţa printr-o raportare la circumstanţele întemeierii sale. Dacă strămoşii îndepărtaţi sînt garanţii normelor şi ai valorilor societăţii, în schimb de la strămoşii apropiaţi provin modalităţile de transmitere: drepturi, privilegii, bunuri etc. Un strămoş transmite întotdeauna ceva descendenţilor săi care, în schimb, îl cinstesc; de fapt, descendenţii sînt cei care îl fac pe strămoş, în aşa fel încît, la moarte, existenţa unei descendenţe este cea care permite, într-o situaţie normală, transformarea defunctului în strămoş. Accesul la statutul de strămoş poate să depindă de locul defunctului în unitatea de descendenţă şi, precum în China clasică, poate să nu excludă femeile.

Societăţile din Africa neagră, din China şi Japonia au instituit ancestralitatea şi sistemul de filiaţie şi de transmitere care îi este asociat ca fundament al ordinii sociale şi al reproducerii sale. În China, un altar familial poate să adăpostească pietrele strămoşilor patriliniari care se întind pe un număr important de generaţii, mergînd, uneori, pînă la douăzeci şi cinci; obligaţiile morale şi sociale ale celor vii au la bază pietatea faţă de morţi. Pentru Africa neagră, M. Fortes (1959), pornind de la lucrările sale despre populaţia tallensi din Ghana, a arătat relaţia fundamentală care există între cultul strămoşilor şi instituţiile juridice care reglementează faptele legate de transmiterea drepturilor sau bunurilor. Această legătură dintre vii şi morţi, pusă în evidenţă prin riturile funerare şi inseparabilă de o relaţie a societăţii cu pămîntul, a fost analizată şi de J. Goody (1962).

În legătură cu cele spuse mai sus, trebuie să distingem cultul strămoşilor de cultul morţilor. De exemplu, Occidentul creştin îi cinsteşte pe morţii săi şi unii dintre ei, sfinţi sau eroi laici, devin obiectul unui „cult", însă defuncţii nu joacă nici un rol (în afara unei raportări spirituale) în treburile celor vii. În schimb, în societăţile care cunosc cultul strămoşilor, aceştia sînt figuri de autoritate şi, prin urmare, ei nu sînt binevoitori decît atîta vreme cît cei vii nu transgresează ordinea lucrurilor; în caz contrar, ei îşi judecă descendenţii şi îi pedepsesc.

G. KRAUSKOPFF

● AUGÉ M., 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris. – BLOCH M., 1971, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation in Madagascar*, Seminar Press, Londra – New York. – BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge. – FORTES M., 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, Paris, 1974). – GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford University Press, Stanford. – HERTZ R., 1970 (1906-1907), *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris. – SMITH R.J., 1974, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford. – VERNANT J.-P., GNOLE G., 1982, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – WOLF A.P. (ed.), 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.

► *Clan. Descendenţă. Persoană. Politeism*

STRUCTURALISM

Sub pretextul surprinderii aceleiaşi intenţii „teoretice" în unele opere aproape contemporane (cele ale lui L. Althusser, R. Barthes, M. Foucault, J. Lacan şi C. Lévi-Strauss), o istorie a ideilor scrisă în grabă a pretins să descopere, în anii '60, elementele unei doctrine, adică ale unei ideologii, presupusă a fi dominantă în discipline extrem de diverse precum lingvistica, analiza textelor literare, antropologia, psihanaliza şi filosofia. S-a crezut că [illegible] şi în Statele Unite existenţa unui structuralism

generalizat, faţă de care Lévi-Strauss, cel care a introdus acest termen în antropologie s-a elimitat încă de la început. Structuralismul *în antropologie* este un ansamblu de cercetări care şi-ar găsi unitatea, chiar potrivit lui Lévi-Strauss, în aplicarea la anumite ordine de fapte bine delimitate şi în funcţie de anumite modalităţi strict definite ale unei metode de cunoaştere, analiza structurală. Pentru unii antropologi (Sperber, 1968) această unitate ar consta în exprimarea unui punct de vedere teoretic asupra naturii socialului şi, implicit, asupra obiectului antropologiei. Astăzi, în opera lui Lévi-Strauss prescripţiile analizei structurale par dificil de separat de concepţiile despre social care se exprimă prin intermediul acestora şi care întemeiază legitimitatea metodei. Dar dacă vrem cu orice preţ să considerăm structuralismul o doctrină antropologică propunînd un model teoretic, după modelul celor cărora le-a fost opus, trebuie să ne amintim că nu există nici un acord în ştiinţele sociale în legătură cu ceea ce este cu adevărat o teorie putînd fi întîlnite mai multe categorii de modele, de la cele care pretind că propun o explicaţie totalizantă a faptelor sociale, pînă la cele care nu sînt construite decît pentru a orienta cercetarea înspre inventarea unor procedee operatorii destinate să permită generalizări care să fie, la început, „locale". Dacă este un model teoretic, structuralismul lui Lévi-Strauss ţine de această a doua categorie de modele, a căror funcţie este, în principal, euristică. Distincţia dintre metodă şi teorie, dintre analiză structurală şi structuralism apare în acest fel ca extrem de artificială.

La început, Lévi-Strauss preia anumite principii de metodă din lingvistica structurală, mai ales din fonologie, pentru a introduce în studierea faptelor sociale o rigoare comparabilă cu cea care predomină în investigarea faptelor de limbaj. Aplicarea acestor principii urmăreşte, în primul rînd, delimitarea obiectelor care trebuie supuse analizei şi identificarea „planului de referinţă" pertinent. Se pune problema de a circumscrie categoriile de fenomene pe care activitatea inconştientă a spiritului le organizează în ansambluri semnificative omogene şi al căror caracter de sistem trebuie pus în evidenţă. Aceste ansambluri sînt examinate din punctul de vedere al relaţiilor – de ordin paradigmatic şi sintagmatic – care asociază între ele elemente minimale, reale sau virtuale, dotate cu valoare poziţională. Demersul care trebuie adoptat constă în construirea tabelului posibilelor permutări între aceste elemente şi în socotirea acestui tabel ca fiind singurul obiect veritabil al analizei pentru degajarea regulilor de combinare ale acestuia. Obiectivul care trebuie atins este descoperirea unor relaţii necesare (Lévi-Strauss, 1962).

Totuşi, dorinţa lui Lévi-Strauss de a socoti lingvistica drept un model ştiinţific de referinţă nu se explică doar prin constatarea progreselor semnificative pe care le-a permis adoptarea metodei structurale în analizarea faptelor de limbaj, constatare care le-ar impune celorlalte ştiinte sociale să urmeze exemplul lingvisticii (Lévi-Strauss 1958). Într-adevăr, dacă o disciplină recurge la metodologia altei discipline, aceasta implică cu necesitate ipoteza unei analogii de structură între fenomenele studiate, ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba despre o identitate de natură. Dacă Lévi-Strauss, departe de a opera un simplu transfer de metodă, a conceput un model antropologic structural care este în raport cu antropologia ceea ce modelul lingvistic structural este în raport cu lingvistica, aceasta se întîmplă în funcţie de anumite ipoteze (dacă vrem, cu caracter „teoretic") cu privire la natura faptelor sociale şi, prin aceasta, cu privire la vocaţia ştiinţei antropologice. Dacă ne gîndim la opţiunile care predominau pînă în acel moment în cîmpul disciplinei, caracterizate de folosirea excesivă a determinărilor cauzale (istorice sau funcţionale), întrevedem importanţa „răsturnării de metodă" (L. de Heusch) operate de Lévi-Strauss. Aceste intuiţii care au căpătat formă de-a lungul întregii sale opere fără ca orizontul analizei să rămînă rigid şi nesupus unor revizuiri notabile, fac corp comun cu metoda structurală şi constituie împreună cu ea structuralismul antropologic.

Nu am putea să enumerăm aici toate ideile directoare care definesc, la fel ca şi principiile metodei, acest structuralism. Totuşi, trebuie să evocăm încă de la începu postulatul care guvernează analiza sistemelor de înrudire şi de alianţă, potrivit căruia

viaţa socială, în diversele sale forme, este alcătuită din sisteme ale circulaţiei semnelor care îi conferă societăţii caracterul unei imense reţele de schimburi simbolice. Acest postulat este inseparabil de ipoteza care se află la baza analizei miturilor şi a gîndirii simbolice în general, aceea că structura sistemelor simbolice trimite, în ultimă instanţă, la aptitudini umane universale, ele însele legate de legile activităţii inconştiente a spiritului. Rezultă că, pentru Lévi-Strauss, scopul ultim al antropologiei nu ar putea fi alcătuirea unui catalog al variaţiilor culturale pe care le ordonează prin intermediul comparaţiilor, ci, mai degrabă, contribuţia la o „mai bună cunoaştere a gîndirii obiective şi a mecanismelor sale" sau elaborarea unui „inventar al incintelor mentale". Am putea să menţionăm şi alte ipoteze majore, de exemplu cea care face din spirit „un produs şi o parte a lumii", astfel încît, în mişcarea de intelecţie, „spiritul îndeplineşte anumite operaţii care nu diferă, în natura lor, de cele care se derulează în lume de la începutul timpului" (Lévi-Strauss, 1983). Pentru cititorul lui Lévi-Strauss, dificultatea nu constă în reperarea ideilor directoare ale operei acestuia, adică în reunirea lor într-un corpus de propoziţii generale, ci în descoperirea legăturilor, în mod sigur profunde, dintre metoda de analiză şi ipotezele generale care justifică întrebuinţarea acesteia sau, pentru a recurge la limbajul său, dintre „concluziile etnologice" la care ajunge şi „mijloacele" folosite pentru a ajunge la ele. Totuşi, putem să nuanţăm această întrebare implicită, amintindu-ne că Lévi-Strauss nu a pretins niciodată că domeniile care ţin de analiza structurală ar constitui împreună întregul cîmp al antropologiei şi nici că demersul structuralist ar avea vocaţia de a explica totalitatea faptelor sociale şi culturale.

Astfel, pare imposibil ca structuralismului antropologic să-i fie asigurat un statut epistemologic precis. Într-adevăr, oricui îi este îngăduit să utilizeze opera lui Lévi-Strauss, uneori chiar în ciuda punerilor în gardă ale autorului, atît din punctul de vedere al filosofiei şi al esteteticii, cît şi din punctul de vedere al moralei. Din această combinaţie extraordinară dintre o metodă, care s-a dovedit extrem de fecundă în domeniul înrudirii, şi idei de factură generală despre om, societate şi natură, putem să reconstituim istoria intelectuală a lui Lévi-Strauss : el a evocat adesea figurile celor care i-au hrănit inspiraţia, de la Montaigne la Granet şi Jakobson, trecînd prin Rousseau, Marx, Morgan, Boas, Durkheim, Saussure şi Mauss. Ar fi mai puţin simplu (fără îndoială, din pricina lipsei de distanţă) să ne pronunţăm asupra influenţei exercitate de această operă asupra dezvoltării studiilor antropologice. Puţini antropologi şi-au manifestat adeziunea la structuralism, dacă înţelegem prin aceasta adoptarea unor poziţii metodologice şi a unor concepţii generale subiacente structuralismului. Dacă, dimpotrivă, am lua în considerare utilizarea analizei structurale, am putea să arătăm că audienţa operei a fost considerabilă mai ales în cîmpul cercetărilor în care această metoda s-a ilustrat prin lucrări de prim-plan, care au schimbat în întregime perspectiva asupra acestor domenii (înrudire, mit).

E.R. Leach (1970) a spus despre Lévi-Strauss că reuşeşte să-şi convingă cititorul datorită seducţiei pe care o exercită asupra sa. Această observaţie a părut severă în epocă, însă ea nu mai pare la fel şi astăzi, dacă termenului de „seducţie" i se acordă întregul său sens. Mai mult decît o teorie globală, din care unii au dorit să facă, în mod conjunctural, o teorie dominatoare, structuralismul lui Lévi-Strauss poate fi considerat expresia unei întreprinderi radicale singulare, la care trebuie să se raporteze orice proiect antropologic. Iată paradoxul unei opere care, deşi „atipică" (Sperber) în contextul disciplinei, serveşte, totuşi, ca model de referinţă. Dacă aşa stau lucrurile, aceasta se întîmplă pentru că, spre deosebire de „teoriile" de odinioară, dintre care unele au viaţă grea în prezent, structuralismul a dorit să reconcilieze, potrivit spuselor lui Lévi-Strauss, „sensibilul şi inteligibilul, arta şi logica".

M. IZARD, G. LENCLUD

● BELLOUR R., 1979, „Entretien avec Claude Lévi-Strauss", în *Claude Lévi-Strauss* (texte de şi despre el adunate de R. Bellour şi C. Clément), Gallimard, Paris. – DOSSE F., 1991, *Histoire du structuralisme*; t. I, *Le champ du signe, 1945-1966*, La Découverte, Paris. –

DUCROT O. *et al.*, 1968, *Qu'est que le structuralisme ?*, Le Seuil, Paris. – LEACH E.R., 1970, *Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970). – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris. 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris. – SPERBER D., 1968, *Qu'est que le structuralisme ?* ; t. III, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, Paris. 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris. – „Structuralism", în *French Yale Studies*, 1966, 36-37.

STRUCTURĂ

Numeroasele lucrări consacrate noţiunii de „structură" concordă în privinţa recunoaşterii importanţei acesteia pentru dezvoltarea ştiinţelor sociale. Totuşi, identitatea acestei noţiuni pare dificil de surprins datorită varietăţii sensurilor sale. R. Boudon (1968) a arătat că definiţiile date structurii diferă foarte mult, în funcţie de rolul care îi este atribuit acestui termen, descriptiv – dacă serveşte doar la sublinierea caracterului sistematic al unui obiect al realităţii sociale – sau euristic – dacă folosirea sa implică formularea unei ipoteze care să explice acest caracter sistematic. În primul caz, noţiunea de „structură" ţine de o definiţie inductivă şi se aplică realităţii empirice, pe cînd în cel de-al doilea, ea ţine de o definiţie „efectivă" (Boudon) şi se raportează la modelele construite în funcţie de realitatea empirică.

În cadrul diferitelor definiţii inductive ale acestei noţiuni, „structura este ceea ce dezvăluie analiza internă a unei totalităţi" (Pouillon, 1966): prezenţa a cel puţin două elemente constitutive, existenţa unor relaţii constante între aceste elemente, ordonarea într-un sistem a acestor relaţii. Această ultimă proprietate impune o dublă regulă metodologică, potrivit căreia, pe de o parte, nici un element care aparţine unui ansamblu structurat (unei totalităţi) nu poate fi luat în considerare în mod izolat şi, pe de altă parte, un ansamblu structurat nu poate fi redus la suma elementelor sale. Folosirea termenului de „structură" vizează evidenţierea conceptuală a dispunerii ordonate a părţilor unui întreg şi permanenţa raporturilor care întemeiază această dispunere. Structura este văzută ca un atribut intern al realităţii examinate. În acest caz, noţiunea de „structură" este utilizată ca un echivalent al celei de „sistem" sau de „organizare", în ciuda diverselor încercări de a delimita sensul acestor termeni.

Principalul cîmp de aplicare al noţiunii de „structură", înţeleasă în această accepţie realistă, este studierea societăţii (a relaţiilor sociale), concepută, începînd de la Spencer, după modelul analog al organismului. Fiind utilizat de antropologia britanică, conceptul de „structură" va căpăta un loc central în vocabularul etnologic, în asemenea măsură încît s-a putut vorbi, în cazul lui Radcliffe-Brown şi al discipolilor săi, despre „structuro-funcţionalism" sau chiar despre o „şcoală structurală" (M. Fortes). Această şcoală înlocuia tendinţele individualizante ale explicaţiei istorice aplicate instituţiilor sociale cu idei generalizante, capabile să ducă la „înţelegerea teoretică" (Radcliffe-Brown). Noţiunea de „structură" se află chiar în centrul acestui proiect. La Radcliffe-Brown (1952), în ciuda cîtorva variaţii apărute în concepţia sa, structura socială desemnează reţeaua continuă de relaţii sociale care există în mod concret între indivizii care ocupă anumite poziţii definite. Aşadar, ea este o aranjare reală a unor elemente reale din rîndul cărora nici unul nu are existenţă decît ca element al reţelei structurale. Astfel, pentru etnologul britanic, structura de înrudire a unei societăţi oarecare constă într-un număr nedeterminat de relaţii diadice care unesc o persoană cu alta. În acest caz, trebuie făcut un inventar al structurilor înrudirii, izolînd trăsăturile caracteristice ale fiecăreia dintre ele, permiţînd clasarea unora în raport cu celelalte şi, în sfîrşit, aducînd, prin comparaţie, diversitatea acestor structuri la o anumită ordine bazată pe acţiunea principiilor structurale recurente (Lévi-Strauss, 1958). Compararea structurilor, adică aranjarea relaţiilor specifice fiecăreia dintre ele, conduce la stabilirea unei tipologii în funcţie de asemănările dintre aceste structuri.

Aceste concepţii despre structura socială vor fi amendate în diferite sensuri de către M. Fortes, R. Firth sau S.F. Nadel, fără ca modificările propuse (încorporarea dimensiunii

temporale în structură, luarea în considerare a tensiunilor şi conflictelor, acordarea unui rol mai important opţiunilor individuale şi variaţiilor de formă care decurg din aceasta, recunoaşterea pluralităţii structurilor etc.) să producă o ruptură în raport cu accepţia empirică a noţiunii. Lucrările lui Evans-Pritchard, mai ales cea despre nueri (1940), au marcat din acest punct de vedere o semnificativă nuanţare a discuţiilor, aşa cum arăta L. Dumont. Deşi Evans-Pritchard înţelege prin structură socială orice relaţie între grupuri, cu condiţia ca ea să fie înzestrată cu un grad ridicat de coerenţă şi de stabilitate, arătînd, în cazul nuerilor, că identitatea fiecărui grup constă în raporturile sale, de fuziune sau fisiune, cu alte grupuri, el introduce opoziţia, element constitutiv al oricărei structuri şi contradicţia, calitate inerentă structurii (D. Pocock). Grupurile sînt relativizate în favoarea relaţiilor (de fapt sau reprezentate) pe care le întreţin între ele, structura tinzînd să alunece din zona trăirii într-o zonă conceptuală, dovedind astfel „trecerea de la funcţie la semnificaţie" (*ibid.*).

Lui Lévi-Strauss îi revine meritul de a fi introdus în antropologie o concepţie despre structură care se delimitează de tradiţia ce o proiecta în legătură cu o definiţie inductivă (1958). Puternic marcat de achiziţiile fonologiei structurale, el va înlocui analogia biologică specifică structuro-funcţionalismului britanic cu modelul logic al limbajului, pentru a analiza faptele care ţin de orizontul înrudirii, trecînd apoi la studierea miturilor şi a funcţiei simbolice în general. În analiza structurală, principiul fundamental este acela că „noţiunea de «structură» nu se raportează la realitatea empirică, ci la modelele construite în funcţie de aceasta" (*ibid.*). Ea este un sistem, însă un sistem care rămîne identic de-a lungul transformărilor. Aşadar, ea încetează să fie o aranjare reală pentru degajarea căreia ar fi suficientă observaţia şi devine o proprietate a organizării interne, supuse la început analizei prin intermediul *unui* ansamblu cultural sau social dat. Structura este extrinsecă fenomenelor studiate pentru că ea este „sintaxa transformărilor" (J. Pouillon) care permit trecerea de la un ansamblu organizat la un altul, un ansamblu fiind conceput ca variantă a celuilalt, iar suma ansamblurilor fiind socotită rezultatul unei analize combinatorii. Structura este această configuraţie de elemente diferenţiale, aranjate în funcţie de unele formule precise ale unor opoziţii corelative, prezentă în mod efectiv într-o realizare socială sau simbolică particulară (un sistem de înrudire, un mit), însă doar în măsura în care face din această realizare o variantă dintre multele posibile. Structura nu are semnificaţie decît în raport cu evantaiul acestor posibilităţi. Spre deosebire de comparativismul antropologilor anglo-saxoni, comparaţia de inspiraţie structuralistă se referă la diferenţele care trebuie ordonate.

Dumont a demonstrat utilitatea acestei noţiuni de „structură" – înţeleasă în accepţia sa structuralistă – pentru analiza antropologică a ideologiei specifice unei mari civilizaţii (1966). În lucrările sale, el a propus o distincţie între două forme de opoziţie din interiorul unei structuri: cea echistatutară sau simetrică (în care cei doi termeni au acelaşi statut, după modelul opoziţiei distinctive din fonologie) şi cea ierahică sau asimetrică (în care inversiunea este semnificativă).

G. LENCLUD

● BOUDON R., 1968, *A quoi sert la notion de structure ?*, Gallimard, Paris. – DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968). – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. – POUILLON J., 1966, „Présentation: un essai de définition", în *Les temps modernes*, 246, *Problèmes du structuralisme*: 769-790. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Stucture et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968).

SUBARCTICA (INDIENI DIN ~)

Imensa arie subarctică a Americii de Nord se întinde din Alaska, la vest, pînă în Labrador, la vest, corespunzînd celei mai mari părţi a teritoriului canadian situat la sud de banda litorală arctică. În această zonă modul de viaţă este determinat în foarte mare măsură de condiţiile de mediu: tundra de tip *open woodland* şi zona karibuului, la nord, pădurea boreală şi zona cerbului şi a elanului, la sud. Pot fi distinse patru mari regiuni ale Subarcticii: 1) versantul meridional al lanţului muntos al Alaskăi; 2) podişul Alaska (Yukon-Kuskokwin-Tanana); 3) Cordilierii Subarctici, prelungire septentrională a Munţilor Stîncoşi; 4) scutul subarctic (Labrador, zonele din jurul golfului Hudson) şi zonele joase care îi urmează către vest.

H. Driver (1961) distinge trei zone ale Subarcticii: Subarctica de Est (teritoriul algonkinilor de nord), Mackenzie şi Yukon (populat de athapaskani sau dene, de est şi de vest); adesea, Mackenzie şi Yukon sînt grupate sub denumirea de Subarctica de Vest.

Algonkinii cuprind, în principal, două mari subgrupe de populaţii. Prima este alcătuită din muntenii naskapi din Labrador şi din Québec şi din populaţia cree de pe litoralul meridional al golfului Hudson (*east cree*, *west main cree*) şi din pădurea boreală (*western woods cree*), iar cea de-a doua este alcătuită din ojibwa de nord (Ontario-Manitoba) – distincţi de chippewa-ojibwa din vestul regiunii Marilor Lacuri – şi din saulteaux din zona lacului Winnipeg.

Athapaskanii de est ocupă zonele joase din teritoriile de nord-vest şi din Yukon; unul dintre principalele lor grupuri, chipewyanii, s-a stabilit între golful Hudson şi marele Lac al Sclavilor. Athapaskanii de vest ocupă regiunile muntoase din interiorul Alaskăi şi din Columbia Britanică. Dintre aceştia, tlingiţii din interior sînt înrudiţi cu tlingiţii de pe coastă; în sud, populaţiile carrier şi chilcotin se apropie din punct de vedere cultural de societăţile din zona podişului Alaska. Au fost puse în evidenţă influenţele reciproce dintre athapaskanii de vest şi inuiţi (de exemplu, cazul ingalikilor), pe de o parte, şi indienii de pe Coasta de nord-vest, pe de altă parte (asemănările dintre ceremoniile funerare ale populaţiilor din interiorul Columbiei Britanice şi *potlatch*-urile din zona de coastă). În grupul athapaskanilor de est, chipewyanii prezintă afinităţi atît cu vecinii lor inuiţii septentrionali, eschimoşii karibu, cît şi cu vecinii lor meridionali, populaţia cree.

Algonkinii şi athapaskanii sînt vînători-culegători care practică vînătoarea cu capcane a animalelor cu blană. Ei aveau în comun o organizare socială şi teritorială bazată pe existenţa „bandelor" (*bands*) care reuneau mai multe zeci de indivizi (foarte rar ajungîndu-se la cîteva sute), formate din familii de talie restrînsă, mai mult sau mai puţin înrudite între ele, fiecare bandă dispunînd de un teritoriu de vînătoare asupra căruia avea drepturi exclusive. Mai ritualizată la athapaskanii de vest decît la ceilalţi indieni din Subarctica, religia acestor vînători este de inspiraţie şamanică. La fel, organizarea socială a athapaskanilor de vest – multă vreme rămaşi departe de lumea albă – îmbracă aspecte mai marcate (caracter matriliniar şi matrilocal, jumătăţi exogame sau nu) decît la vecinii lor orientali, athapaskani sau algonkini. La aceştia din urmă, slăbirea caracterului „patri-centrat" al bandei a fost interpretată ca o consecinţă a angajării indienilor, ca vînători, în comerţul cu blănuri al francezilor şi englezilor. Totuşi, căutarea unei ipotetice forme iniţiale (adică anterioare contactului cu europenii) de organizare socială se izbeşte de obstacole insurmontabile, din pricina marilor schimbări care au afectat aceste societăţi, dependente din punct de vedere economic de agenţiile comerciale şi foarte vulnerabile din punct de vedere epidemiologic: în 1781-1782, variola a ucis o mare parte din populaţia Estului şi marea majoritate a chipewyanilor. Noţiunea de bandă „compozită", elaborată plecînd de la modelul bandei patrilocale, permite explicarea marii flexibilităţi a normelor de filiaţie, de rezidenţă şi a celor care reglementează accesul la resursele cinegetice în cazul vînătorilor-culegători care au început să-şi abandoneze modul tradiţional de viaţă în urmă cu patru secole.

Comerţul francez cu blănuri a început să fie organizat încă de la mijlocul secolului al XVI-lea. În 1670, englezii au creat Compania Golfului Hudson; fortul Churchill, în ţinutul chipewyan, a fost întemeiat în 1714. În 1741, ruşii pun piciorul în Alaska, iar către jumătatea secolului al XIX-lea, Compania Golfului Hudson îşi extinde activităţile în direcţia Nord-Vestului extrem, ai cărui locuitori nu vor fi afectaţi de asalturile istoriei euro-americane decît din momentul începerii goanei după aur (1896-1906).

La începutul anilor '70, indienii din Subartica „înregistraţi" erau în număr de 151.000, dintre care 29.000 în est şi 122.000 în vest.

M. IZARD

● BIRKET-SMITH K., 1930, *Contributions to Chipewyan Ethnology*, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. – BISHOP Ch. A., 1974, *The Northern Ojibwa and the Fur Trade*, Holt, Toronto. COX B. (ed.), 1978, *Cultural Ecology. Readings on the Canada Indians and Eskimos*, The Macmillan Company of Canada, Toronto. – HELM J. (ed.), 1981, *Handbook of North American Indians*; t. VI, *Subarctic*, Smithsonian Institution, Washington DC. – HELM J., LEACOCK E.B., 1971, „The Hunting Tribes of Subarctic Canada", în E.B. Leacock, N.O. Lurie (ed.), *North American Indians in Historical Perspective*, Random House, New York. – LEACOCK E.B., 1954, *The Montagnais „Hunting Territory" and Fur Trade*, American Anthropological Association, Memoir nº 78. – SPECK F.G., 1977, *Naskapi*, University of Oklahoma Press, Norman.

SUD-EST (INDIENII DIN ~)

Aria culturală a Sud-Estului Statelor Unite cuprinde zonele joase care se întind de o parte şi de cealaltă a văii fluviului Mississipi, în aval de confluenţa acestuia cu Ohio, şi regiunea Munţilor Apalaşi.

În regiunea litorală trăiesc triburi de vînători-culegători (de limbă hokan-coahuiltecan) foarte puţin cunoscute. Tot în vestul văii fluviului Mississipi s-au stabilit populaţiile caddo, agricultori înrudiţi din punct de vedere lingvistic cu grupurile din Cîmpii. În regiunea gurii fluviului Mississipi şi la est de valea acestuia trăiau grupuri de agricultori, urmaşi ai populaţiilor moundbuilder şi mississipien, care vorbeau o seamă de limbi din familia numită a „limbilor Golfului": atapaka, chitimacha, natchez, taensa, tunica, choctaw, chickasaw, creek, timucua, seminola. Aceste societăţi cunoşteau olăritul şi ţesăturile din fibre vegetale, erau matriliniare (şi în majoritate matrilocale), aveau o stratificare socială bine diferenţiată şi cu funcţii politico-religioase specializate.

Deşi au dispărut ca societate autonomă încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, natchezii se numără printre indienii de Sud-Est cei mai cunoscuţi (dar nu şi cel mai bine cunoscuţi). În număr de cîteva mii, ei trăiau în aşezări permanente, în general fortificate, practicînd o agricultură foarte diversificată (porumb, mei, floarea-soarelui, pepene, tutun, dovleac). Organizarea socio-politică a natchezilor era foarte elaborată: o ierarhie a statusurilor sociale care făcea distincţie între aristocraţi şi oamenii obişnuiţi, un şef suprem care purta titlul de „Mare Soare", o putere de tip teocratic, un sistem matrimonial care asigura reproducerea sistemului ierarhic graţie integrării unor străini asimilaţi, o religie solară cu un cler instituţionalizat. Natchezii par să fi practicat sacrificiile omeneşti (atestate la populaţia pawnee skeedee de limbă caddo). Unele dintre trăsăturile culturii natchez se regăsesc în mai multe societăţi din Sud-Est, la chitimacha de pe litoral, care aveau un sistem de caste endogame, sau la powhatan, vorbitori de limbă algonkin de pe litoralul Virginiei.

Grupurile care constituiau confederaţia creek locuiau în mari aglomerări corespunzătoare „şefiilor"; religia lor combina practici şamanice şi rituri agrare. Ei practicau un joc cu mingea (*lacrosse*), poate de origine mezoamericană, care opunea satele „albe" satelor „roşii". Ca şi natchezii, indienii de limbă muskogean (familia Golfului) – choctaw, chickasaw, creek etc. – valorizau războiul, exaltau curajul în luptă şi practicau torturarea rituală a prizonierilor. Seminolii sînt indieni creek refugiaţi în Florida pentru a scăpa de presiunea anglo-americană. Culturii din zona de sud-est îi aparţin şi cherokee,

agricultori din Munţii Apalaşi de limbă irocheză, shawnee de limbă algonkin, originari de pe malul drept al fluviului Ohio, legaţi de Nord-Est mai ales prin istoria lor colonială, tutelo şi yuchi de limbă siuan-yuchi.

Zona de sud-est a fost una din primele zone de contact cu europenii. Spaniolul Juan Ponce de Leon a vizitat Florida în 1513 şi 1521, compatriotul său Hernando de Soto a făcut o recunoaştere în regiunea cursului inferior al lui Mississipi în 1539-1542, iar în 1528 spaniolii au pătruns în sudul Texasului. Primii francezi au ajuns în Louisiana în 1669. În întreg secolul al XVIII-lea, indienii din Sud-Est au fost direct implicaţi în conflictele inter-europene, choctaw fiind pro-francezi, iar duşmanii lor, chickasaw, creek şi cherokee fiind pro-englezi. Ei vor fi implicaţi şi în războaiele de independenţă, pro-englezii rămînînd în general loialişti, ca de exemplu în Nord-Est.

În anii 1790, cherokee au ales adoptarea culturii anglo-americane. În 1826 ei s-au convertit la prezbiterianism, ocupîndu-se de creşterea animalelor, adoptînd plugul, vîrtelniţa şi uneltele pentru ţesut şi avînd mori, forje, joagăre. Şi-au făcut un alfabet, o constituţie, un ziar, au construit biserici şi şcoli. La fel ca şi fermierii americani, ei au avut sclavi negri, 1.200 la 20.000 de indieni în 1830. *Removal Act* din 1830 va pune capăt în mod brutal acestei experienţe de sincretism rural, unică în istoria indienilor din America de Nord. Cherokee şi vecinii lor occidentali au trebuit să-şi abandoneze pămînturile şi să se instaleze în „Teritoriul indian" (Oklahoma). Cîteva sute de cherokee s-au resemnat cu plecarea, iar ceilalţi au fost constrînşi de armată să apuce „calea lacrimilor", lungă de 1.500 de km, 4.000 dintre ei murind în timpul acestui marş forţat.

Indienii din Sud-Est erau în număr de 80.000 în 1970 (Texas, Oklahoma, Louisiana, Mississippi, Carolina de Nord, Florida); în Oklahoma, fostele „cinci triburi civilizate" (cherokee, chickasaw, choctaw, creek, seminole) numără 64.700 de indieni.

M. IZARD

● CORKRAN D.H., 1962, *The Cherokee Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman. 1967, *The Creek Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman. – FOREMAN G., 1934, *The Five Civilized Tribes*, University of Oklahoma Press, Norman. – GILBERT W.H. Jr., 1943, *The Eastern Cherokee*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – GULICK J., 1960, *Cherokee at the Crossroads*, University of North Carolina, Institute of Research in Social Science, Chapel Hill. – HUDSON C.M., 1976, *The Southeastern Indians*, University of Tennessee Press, Knoxville. – KUPFERER H.J., 1966, *The „Principal People". A Study of Cultural and Social Groups of the Eastern Cherokee*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – LITTLEFIELD D.F. Jr, 1977, *Africans and Seminoles*, Greenwood Press, Westport, Connecticut. – SWANTON J.R., 1911, *Indians of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1922, *Early History of the Creek Indians and Their Neighbours*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1928, *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1931, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – WARDELL M.L., 1938, *A Political History of the Cherokee Nation 1837-1907*, University of Oklahoma Press, Norman. – WILKINS T., 1970, *Cherokee Tragedy*, Macmillan, New York. – WOOD P.H., WASLKOV G.A., HATLEY M.T. (ed.), 1989, *Powhatan's Mantle. Indian of the Colonial South-East*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra.

SUD-VEST (INDIENII DIN ~)

Arie culturală ale cărei limite au fost multă vreme subiect de controverse academice, zona de sud-vest a Americii de Nord se întinde pe suprafaţa actualelor state Arizona, New Mexico, Sonora, Chihuahua şi periferia sa meridională. Compusă dintr-un amestec de ecosisteme care aparţin zonei aride şi semiaride, ea adăposteşte populaţii provenind din „tradiţia deşertului" (anterioară anului 10.000 î.Cr.), care, după începerea cultivării porumbului (pe la anul 3000 î.Cr.), va duce la apariţia a trei culturi distincte din punct

vedere geografic: mogollon, hohokam și anasazi. Unitatea istorică a Sud-Vestului e …torată coexistenței, adică întrepătrunderii acestor două tradiții de agricultori și de …nători-culegători. Navajo și apașii, de origine athapaskan, au precedat cu o sută de …i venirea spaniolilor, de la care au adoptat păstoritul. De la populațiile pueblos …dentare, stabilite în sate compacte, ei au împrumutat tehnicile agricole, combinînd …ferite modalități de exploatare a mediului înconjurător. Morfologia socială a acestor …rupuri nu corespunde afilierii lor lingvistice. Zona pueblo reunește sate de limbă …resan și tanoan (tewa, tiwa, towa) și sate de limbă hopi, idiom care aparține familiei …to-aztece, de care țin și limbile tarahumara și tepehuan, precum și cele ale vînăto…lor-culegatorilor piman. Familia yuman, care are reprezentanți și în California, este …prezentată de-a lungul cursului inferior al lui Rio Colorado, precum și la populațiile …alapais, yavapais și havasupais. Seri prezintă cazul unei limbi izolate.

Colonizarea Sud-Vestului a început în secolul al XVII-lea, sprijinindu-se pe misiunile …mplasate de franciscani în partea septentrională și de iezuiți în partea de sud. Grație …voltei din 1680, hopi vor scăpa definitiv de amenințarea religiei catolice. Alte grupuri …e exemplu, yaquis) vor adopta atitudini derutante de înfruntare a puterii coloniale …au de adaptare la aceasta. Plasate în contact unele cu altele și integrate în schema …isionară, populațiile din Sud-Vest vor fi din nou divizate de avansarea colonizării …mericane și de implantarea sectelor protestante. Acestea vor determina apariția unor …işcări de renaștere ca *Ghost Dance* în cazul populației walapais sau cultul *peyotl* în …ative American Church (navajo). În secolul al XX-lea, frontiera internațională va …epara în și mai mare măsură populațiile instalate în rezervațiile de pe teritoriul …merican de cele, defavorizate din punct de vedere economic, stabilite în Mexic în *ejidos* …proprietăți cedate de stat).

Populația Sud-Vestului e caracterizată de sisteme sociale dintre cele mai diverse: …rganizații dualiste solid structurate (pueblos de est) sau reziduale (pima), societăți cu …lanuri fără jumătăți (hopi), societăți cu jumătăți fără clanuri (tanoan) sau care asociază …ceste două forme (keresan). În ansamblu, filiația este de tip bilateral, cu excepția …istemelor matriliniare ale populațiilor pueblos de est (hopi, zuñi) și athapaskan. …istemele cu sarcini politice și religioase, apărute în urma colonizării spaniole, rămîn …uternic implantate la populațiile tarahumara, yaqui, mayo și pueblos de est. La …umani, organizațiile rituale sînt elementare, fiind centrate pe patologia individuală și …ăutarea unei „viziuni" pentru a ajunge la putere prin interpretarea viselor. La agricul…orii pueblos, activitatea societăților ceremoniale, conduse de „specialiști" în domeniul …eligiei, prezintă o orientare accentuată spre asigurarea bunăstării și controlul ele…mentelor atmosferice. Pentru navajo, esența activității rituale se exprimă în limbajul …erapeutic al „cînturilor". Diferitele grupuri apașe acordă un loc important ritualurilor …ubertății feminine, un exemplu în acest sens fiind populația papago. În plus, aceștia …in urmă asociază într-un ritual unic activitatea terapeutică, chemarea ploii și cele…rarea vînătorii. În toate societățile din Sud-Vest, noțiunea de „secret" joacă un rol …onsiderabil, căci controlarea secretului conferă acces la puterea șamanică.

Cosmologia pueblos și navajo se caracterizează prin importanța raportării la o axă …erticală în funcție de care se etajează lumile subterane, prin locul eminent ocupat de …imbolismul direcțional și de culori, precum și prin noțiunea de „centru". Spre deosebire …e aceasta, viziunile despre lume ale populației yuman par cu mult mai puțin elabo…rate, la fel ca și cele ale pimanilor, care plasează în centrul reprezentărilor lor despre …univers figura eroică a lui Montezuma, personaj a cărui prezență e atestată și în …mitologia pueblos.

La începutul anilor '70, populația rezervațiilor din Sud-Vest număra în jur de 190.000 de indieni, dintre care mai mult de 120.000 de navajo, 14.000 de apași, 16.000 de papago și pima și 32.000 de pueblos.

G. COLIN, J. GALINIER

în *Anthropologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967). 1949, „Selected Writings of", în *Language, Culture and Personality*, ed. de D. Mandelbaum, University of California, Berkeley. – TUBIANA M.-J., 1964, *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*, Institut d'Ethnologie, Paris. – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris). – WESTERMARCK E., 1933, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 1935).

SURPLUS → *Big Man. Economic (Sistem ~).* Potlach

● CUSHING F., 1896, „Outlines of Zuñi Creation Myths", în *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1861-1892*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. – EGGAN F., 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago. – LUMHOLTZ K., 1902, *Unknown Mexico : A Record of Five Years Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre ; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco ; and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vol., Scribner & Sons, New York. – OPLER M. (ed.), 1969, *Apache Odyssey : A Journey between Two Worlds*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – ORTIZ A., 1969, *The Tewa World : Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, University of Chicago Press, Chicago. – ORTIZ A. (ed.), 1979, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. IX, Smithsonian Institution, Washington DC. 1983, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. X, Smithsonian Institution, Washington DC. – PARSONS E., 1939, *Pueblo Indian Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago. – REICHARDS G., 1939, *Navaho Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago. – SPICER E., 1962, *Cycles of Conquest : The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1530*, The University of Arizona Press, Tucson.

SUPRAVIEŢUIRE

Termenul de „supravieţuire" a fost introdus în vocabularul antropologiei de E.B. Tylor (1871), într-o accepţie în mare parte preluată din domeniul ştiinţelor vieţii. După modelul biologilor, care încercau să reconstituie evoluţia organică pornind de la organe devenite vestigii, Tylor propunea ca antropologii să considere anumite obiceiuri şi credinţe ca un fel de mărturii fosilizate ale vechilor instituţii. Astfel stăteau lucrurile pentru el şi în privinţa sacrificiului, a cărui semnificaţie trebuia căutată dincolo de manifestările istorice observabile, prin raportarea la stadiul primitiv al religiei, animismul. Dintr-o perspectivă evoluţionistă, trecerea de la o formă de societate la alta face posibilă conservarea unor trăsături sociale şi culturale care furnizează indicaţii asupra stărilor anterioare. Reprezentanţii funcţionalismului în latura sa cea mai radicală au refuzat această poziţie în numele unei concepţii a societăţii văzute ca ansamblu în interiorul căruia toate elementele de organizare şi de reprezentare au o pertinenţă egală. Etnologia trebuie să facă inventarul acestora în afara oricărei cercetări istorice. Critica noţiunii de „vestigiu" făcută de B. Malinowski (1944) a vizat, în această privinţă, atît evoluţionismul, cît şi difuzionismul, contestînd posibilitatea de a izola „trăsături". Durkheim şi, pe urmele sale, Radcliffe-Brown au admis, totuşi, existenţa unor rămăşiţe, adică a unor „fapte care şi-au pierdut orice utilitate, continuînd să existe prin forţa obişnuinţei" (Durkheim, 1895). El adaugă că „există chiar mai multe vestigii în societate decît în organism". Antropologii culturalişti americani au utilizat pe larg noţiunile de „vestigiu" şi de „arhaism", printre aceştia numărîndu-se E. Sapir (1916, 1949) sau R. Linton (1936), care vorbeşte de „vestigii marginale". R.H. Lowie (1936) pune în legătură termenii de „rămăşiţă" şi „conservatism". Lévi-Strauss (1958), vorbind despre termenul de „primitiv", reia noţiunea de „arhaism" – şi afirmaţiile sale pot să fie valabile şi pentru termenul de „vestigiu" – încercînd să explice, în cazul unei societăţi date, opoziţia dintre „coincidenţe externe" şi „discordanţe interne". În ciuda caracterului său greu de definit, noţiunea de „rămăşiţă" nu a încetat să fie utilizată în antropologie şi criticile care au vizat-o se adresează mai puţin ideii relativ simple la care se referă, fiind orientate mai mult către posibilele sale întrebuinţări cu caracter explicativ.

EDITORII

● LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). – SAPIR E., 1916, „Time Perspective in Aboriginal American Culture : A Study in Method", în *Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series n° 13*, Government Printing Bureau, Ottawa (trad. fr. „Ethnologie et histoire : question de méthode",

Ș

ŞAMANISM

Termenul „şamanism” apare în secolul al XVIII-lea. El a fost creat pornind de la cuvîntul „şaman”, preluat de la tungusii din Siberia, care îl desemnau în acest fel pe „specialistul” lor religios. În acelaşi timp preot, vrăjitor, magician şi ghicitor, şamanul îndeplineşte rolul unui intermediar între oameni şi spirite. El întreţine o relaţie privilegiată cu natura şi cu animalele sălbatice, ale căror simboluri îi împodobesc adesea costumul. Cel mai adesea, interpretările practicilor magico-religioase numite şamanice, care se regăsesc pretutindeni în lume, sînt elaborate pornind de la descrierea personajului care le realizează. Din această abordare rezultă faptul că definiţiile şamanismului au fost modificate în funcţie de trăsăturile reţinute pentru a descrie actele şamanului.

În Siberia, viitorul şaman se distinge de oamenii obişnuiţi datorită faptului că un spirit, de multe ori cu trăsături feminine, îl va alege din pricina dragostei pe care i-o poartă. Această alegere este trăită ca un blestem de către personaj, care nu poate să o refuze decît cu riscul de a muri, şi se manifestă printr-o criză cu simptome stereotipe: refuzul sau incapacitatea de a mînca şi de a vorbi, fuga în pădure, stare de transă necontrolată, leşin. În timpul acestor absenţe ale corpului sau ale spiritului, adesea asimilate cu o moarte, viitorul şaman dobîndeşte, pe lîngă instanţele supranaturale, ştiinţa din care se vor hrăni puterile sale rituale. Această ucenicie este concepută ca o teribilă punere la încercare, în timpul căreia neofitul se confruntă cu spirite umane şi animale periculoase, pe care trebuie să ajungă să le supună înainte de a face din ele ajutoarele sale. În America de Sud, unde vocaţia şamanică ia forma unei căutări voluntare, viitorul şaman nu e mai puţin pus la încercare, mai ales prin consumarea unor droguri halucinogene, de care se va folosi mai puţin după intrarea sa în funcţie. În literatura etnologică, această criză, în cursul căreia viitorul şaman este marginalizat din punct de vedere social şi extenuat din punct de vedere fizic, dar din care iese investit cu puterea de a întreţine vitalitatea comunităţii sale, a fost numită „boală iniţiatică”.

După modelul lui Mircea Eliade, care şi-a bazat analiza pe cazul buriaţilor din Siberia, se reţine adesea urcarea neofitului în vîrful unui arbore ca act ritual tipic care marchează accesul şamanului la funcţia sa. Autorul a interpretat acest ritual ca o „ascensiune mistică” pe „axa lumii”. Această analiză, asociată cu cea a transei, defineşte şamanismul ca „o tehnică a extazului” care îi permite omului să intre în contact direct cu spiritele, experienţă religioasă primordială care se află la originea tuturor religiilor. Totuşi, această interpretare lasă în umbră alegerea şamanului de către spiritul feminin. Alegerea afectivă care a declanşat procesul formării neofitului se dezvoltă cu ocazia investirii sale printr-o căsătorie între şaman şi soţia sa spirituală (Sternberg, 1925). Aceasta este reprezentată cînd prin arborele pe care şamanul trebuie să se urce, cînd prin accesoriul său principal, toba.

Dintre diferitele activităţi ale şamanului, cea de vindecător a fost analizată cel mai adesea. Boala unei persoane poate să fie pusă fie pe seama introducerii în corpul său a

● CROCKER C., 1985, *Vital Souls*, Arizona University Press, Tucson. – DELABY L., 1976, *Chamar toungouses. Études mongoles et sibériennes*, 7. – DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC. – ELIADE M., 1951, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris. – FINDEISEN H., 1957, *Shamanentum dargestellt am Beispiel des Besessenheitspriester nordeurasiatischer Volker*, Urban Bücher, Stuttgart. – HARNER M., 1990, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, Harper & Row, New York. – HATTO A.T., 1970, *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, University of London, Londra. – HOPPAL M. (ed.), 1984, *Shamanism in Eurasia*, Herodot, Gottingen. – LEWIS I.M., 1971, *Ecstatic Religion*, Penguin Books, Baltimore, Schapera. – NOLL R., 1985, „Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism", în *Current Anthropology*, 26: 443-461. – NORDENSKIÖLD E., 1928, *A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, Oxford University Press, Göteborg – Erlander – Londra. – ROGERS S.L., 1982, *The Shaman. His Symbols and His Healing Power*, Charles Thomas, Springfield, Illinois. – ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris. – STERNBERG L.J., 1925, „Divine Election in Primitive Religion", în *Congrès International des Américanistes*, XX^{e} session, 2^{e} partie, Göteborg: 472-512. – „Voyages chamaniques", 2, în *L'Ethnographie*, 1982, 87-88 – WATKINS M., 1986, *Invisible Guests : The Development of Imaginal Dialogues*, The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey.

ŞEFIE (fr. *chefferie*; engl. *chiefdom*)

Termenul „şefie" are două sensuri în literatura etnologică franceză. El desemnează o funcţie, electivă sau ereditară, al cărei deţinător este investit cu autoritate politică asupra unui grup dat şi, prin extensie, el desemnează însuşi grupul, care este, în general, de mărime redusă, ceea ce îl distinge de un regat. Această noţiune, apărută tîrziu în tipologiile antropologiei politice americane sub numele de *chiefdom*, a fost propulsată la rang de concept de M. Sahlins (1961) şi E. Service (1962), într-o perspectivă neo-evoluţionistă. Din punct de vedere sincronic, acest concept explică existenţa unor formaţiuni sociale care nu sînt nici triburi, nici state, însă care s-ar afla, din punct de vedere diacronic, într-un stadiu intermediar între cele două, evoluţia omenirii fiind imaginată ca succesiunea a patru stadii fundamentale: bandele, triburile, „şefiile" şi statele. Totuşi, cum spune Service (1975), „sîntem siliţi să facem speculaţii asupra apariţiei „şefiilor" şi a formelor lor ierarhice de guvernămînt", căci atestările istorice lipsesc. Dacă, dimpotrivă, putem să retrasăm istoric apariţia statului pornind de la „şefii", lipsa documentaţiei privind trecerea de la trib la „şefie" ne permite să emitem o cu totul altă ipoteză: „şefiile" ar putea să fie formaţiuni sociale *sui generis* constituite potrivit unei logici specifice. Diferenţa dintre „şefie" şi stat constă, pentru neo-evoluţionişti, în posibilitatea pe care o are statul de a impune folosirea forţei ca funcţie instituţionalizată a aparatului de stat, „şefia" fiind mai mult o formă de congregaţie religioasă ce gravitează în jurul unui rege-preot, controlat de către supuşii săi, care îl împiedică să utilizeze coerciţia pentru a-şi impune propria voinţă. Puterile acestor regi-preoţi ţin mai mult de domeniul religiosului decît de cel al politicului în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Dar aceste puteri sînt importante şi rezidă adesea chiar în „trupul" sau „persoana" suveranului, care aduce ploaia, obţine recolte bune şi împiedică producerea catastrofelor. Funcţionaliştii au văzut în aceste puteri un complement secundar non-necesar al puterii politice, care ar servi la glorificarea maiestăţii suveranului. Studiile recente asupra „şefiei" par să dovedească exact contrariul: aceste puteri sînt cele esenţiale şi ele permit apariţia puterii politice a suveranilor statelor primitive, care păstrează într-o mare măsură puteri magico-religioase. O altă problemă pe care o propun studiile recente îşi are originea în ipotezele lui P. Clastres (1974): dacă „şefiile" sînt o formă de organizare socio-politică *sui generis* care poate să ducă la apariţia statului, fără însă ca aceasta să fie o regulă generală, putem să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre ele se străduiesc să creeze instituţii doar cu scopul de a împiedica apariţia statului în cadrul lor. Exemplele şefiilor amerindiene la care se

referă Clastres, precum şi alte cazuri africane sau asiatice arată că se poate apela la unele mecanisme instituţionale pentru a împiedica dezvoltarea puterii personale a suveranului. Consensul este necesar pentru existenţa „şefiei", însă poate că el nu este suficient pentru a o proteja de despotism şi de arbitrar.

J.-C. MULLER

● CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris. – DRENNAN R.D., C.A. URIBE (ed.), 1987, *Chiefdoms in the Americas*, University Press of America, Laham New York – Londra. – MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1958, *Triber without Rulers. Studies in African Segmentay Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion", în *American Anthropologist*, 63 (2): 332-345. – SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York. 1975, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, Norton, New York.

► *Segmentar (Sistem ~)*

unei substanţe străine pe care şamanul trebuie să o extragă, adesea prin sugere, fie, dimpotrivă, pe seama plecării sufletului acesteia. În acest al doilea caz, se poate crede că sufletul a părăsit de bunăvoie corpul „proprietarului" său (de exemplu, în urma unei emoţii puternice) sau că a fost furat de către un spirit nemulţumit. Absenţa prelungită a sufletului ar aduce cu sine moartea bolnavului. Rolul şamanului constă în a călători în lumea spiritelor, a căuta acolo sufletul şi a-l aduce înapoi „proprietarului" său. În această aventură nesigură, şamanul este sprijinit de ajutoarele sale pentru a înfrunta spiritele periculoase. Transa, care comportă două faze, manifestă esenţialul acestei acţiuni : o gesticulaţie violentă, salturi impresionante, un comportament sălbatic care dovedeşte întîlnirea şamanului cu spiritele pe care le-a invocat ; această furie este brusc întreruptă de căderea şamanului la pămînt, ca fulgerat, unde rămîne de parcă ar fi neînsufleţit, inerţia sa semnalînd şederea în lumea spiritelor. La trezire, şamanul povesteşte peripeţiile călătoriei sale în lumea cealaltă, care, deşi imaginară, este precis descrisă, adică localizată geografic. Această putere de a călători în alte lumi arată că şamanul este cel care are iniţiativa relaţiei cu spiritele pe care le invocă la începutul şedinţei. Criteriul „călătoriei" ne permite să distingem transa şamanului de cea a posedatului, căruia i se lasă doar rolul pasiv de „animal de încălecat al zeilor".

Accentul pus, în definirea şamanismului, pe funcţia terapeutică ţine de un ansamblu de interpretări psiho-patologice apărute în secolul al XIX-lea, pe care s-au grefat apoi perspectivele psihanalitice. Constatînd că grupurile tradiţionale îşi datorează integritatea psihică şamanului, mai ales în situaţiile de criză, psihologia este tentată să vadă în acest personaj un om ameninţat de nebunie în timpul bolii sale iniţiatice, însă care este în măsură să-i vindece pe ceilalţi din moment ce a reuşit el însuşi să depăşească criza (Shirokogoroff, 1935). Acest punct de vedere permite explicarea frecvenţei practicilor şamanice la periferia marilor religii, fie că este vorba de budism în Mongolia, Coreea sau în Asia de Sud-Est, de hinduism în India sau în Himalaya, ori de taoism în China. Şamanismul ar sluji la repararea dezordinilor acolo unde religiile ar impune o ordine. Şamanismul se prezintă şi ca un sistem unic de gîndire, în care oamenii îi cer şamanului mai puţin să îi vindece, cît să îi slăbească pe duşmanii lor, să prezică viitorul sau, pentru a reveni la siberieni, să le asigure succesul la vînătoare.

În căutarea sistemului simbolic care asigură condiţiile necesare pentru apariţia acestui tip particular de „specialist" religios, R. Hamayon propune o anumită concepţie despre schimb, care îi asociază pe oameni cu ansamblul format de natura ce furnizează vînatul, dublată de o lume supranaturală, populată de spirite şi dătătoare de viaţă (de suflet). La vînători, această relaţie este concepută după un model analog celui care guvernează circulaţia femeilor. Schimbul se referă la trupul şi sufletul (forţa de viaţă) oamenilor şi animalelor. Vînătorul care ia carnea animalelor va abandona, la moartea sa, propriul său trup naturii, pe cînd şamanul face să reintre sufletele rătăcite în trupuri în schimbul energiei vitale pe care o consumă în cursul transei în folosul soţiei sale spirituale. În societăţile de crescători de animale, această logică a alianţei care la vînători domina schimbul dintre lumea oamenilor, pe de o parte, şi lumea spiritelor şi natură, pe de altă parte, se transformă într-o logică a filiaţiei. Oamenii nu mai sînt în relaţie de schimb cu aliaţii lor animali din lumile supranaturale. Supravieţuirea lor depinde de strămoşii lor umani. Funcţia şamanică tinde să devină ereditară, iar candidaţii nu mai sînt supuşi alegerii unei fiinţe supranaturale. Şamanul se specializează în vindecarea bolilor care nu mai sînt concepute ca fiind opusul vînatului, ci ca accidente în ciclul reîncarnărilor. În sfîrşit, centralizarea politică, impunerea unei religii cu tradiţie scrisă şi efectele unei economii organizate marginalizează practicile şamanice.

Ţinînd seama de societăţile în care s-a dezvoltat şamanismul, antropologia propune studierea acestuia dintr-o perspectivă nouă – mai convenabilă decît cea a primelor analize fenomenologice –, care îl proiectează într-un sistem simbolic global. Acesta ar asuma astfel toate funcţiile unei religii, de care nu se distinge decît prin absenţa unei doctrine scrise şi deci a fundamentului istoric.

A. DE SALES

T

TABU

Cuvîntul „tabu” continuă să vehiculeze un dublu sens, unul specific culturilor din care provine, celalalt general şi comparativ, exprimînd interdicţia. Această dualitate de sens este veche de două secole.

Prima apariţie a cuvîntului *tabu* în limbile occidentale a fost înregistrată în relatarea celei de a treia călătorii a căpitanului Cook. În 1777, Cook s-a întîlnit cu şefii insulei Tongatabu, în Tonga, care nu puteau nici să se aşeze, nici să mănînce, pentru că erau *tabu*, „termen înzestrat cu un sens foarte larg, dar care însemna, în mod general, că ceva este interzis”. Mai tîrziu, Cook a regăsit acelaşi termen în Tahiti, unde era extrem de utilizat în forma sa polineziană, *tapu*. Pe la 1791, termenul întrebuinţat frecvent sub formă de participiu trecut (*taboed*) intrase definitiv în limba engleză. Jurnalul lui Walter Scott din 1826 menţionează: „conversaţia între oficiali este rareori eficientă. Unii subiecţi sînt ceea ce tahitienii numesc *taboo*”.

Pornind de la aceste prime menţionări ale termenului, introducerea sa în studiile despre religiile primitive a căpătat două forme diferite: pe de o parte, studierea comparativă a conceptului de *tapu* în religia şi societatea oceaniană şi, pe de altă parte, studierea comparativă a diferitelor sisteme de interdicţie din întreaga lume, reunite sub eticheta generală a termenului polinezian. Un bun rezumat al dezbaterilor din secolul al XIX-lea în legătură cu această problemă poate fi găsit în lucrările lui R.E. Smith, J.G. Frazer, R.R. Marett, L. Lévy-Bruhl sau A. Van Gennep. Această transformare a termenului polinezian într-o categorie comparativă nu era lipsită de riscuri. În conferinţa sa despre Frazer din 1939, Radcliffe-Brown distingea cuvintele *tabu* (în ortografie şi pronunţie englezească, *taboo*), în sensul în care îl folosesc antropologii, şi *tapu* (în ortografie şi pronunţie polineziană), cu referire specială la Polinezia. Vom avea în vedere, în primul rînd, conceptul polinezian, pentru ca apoi să ne ocupăm de termenul utilizat în limbajul antropologic. Trebuie să spunem că acest cuvînt (*tabu/tapu*) nu este întîlnit doar în limbile polineziene, ci figurează şi în multe limbi melaneziene. Conceptul melanezian nefiind, în general, asociat sacrului sau puterii politice a şefilor ereditari, folosirea termenului corespondent ne va ajuta să clarificăm sensul pe care acesta îl dobîndeşte în Polinezia.

Încă de la primele lor analize, observatorii europeni au încercat să rezolve contradicţia apărută în urma asocierii, în acelaşi concept, a unor conotaţii aparent negative, legate de interdicţie, şi a unor conotaţii aparent pozitive, legate de sacru, problemă pe care F. Steiner (1956) a tratat-o pe larg. Antropologii contemporani, care consacră simbolismului o analiză mai elaborată decît predecesorii lor, merg mai departe decît Steiner şi văd în acest cîmp semantic o unitate reală. Potrivit lui Marett (1914), dificultăţile întîmpinate de cercetătorii englezi în interpretarea cuvîntului *tabu* ţin de faptul că folosirea acestui cuvînt, în engleză, insistă asupra caracterului „sacru” sau sacralizat al interdicţiei, ceea ce nu se întîmplă în franceză. Astfel, Durkheim observă că interdicţiile se împart în două categorii: cele care nu refară la [illegible]

A. & C. Black, Edinburgh. – HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bishop Museum, Honolulu, Bulletin n° 34. – LEACH E.R., 1964, „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", în Lenneberg E. (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MARANDA P. & MARANDA E., 1970, „Le Crâne et l'Utérus: Deux Théorèmes Nord-Malaitains" în P. Maranda, J. Pouillon (coord.), *Échanges et Communications*, Mouton, Paris – Haga. – MARETT R.R., 1914, *The Threshold of Religion*, Methuen, Londra. – MEAD M., 1937, „Tabu", în *Ecyclopedia of the Social Sciences*, t. VII, Macmillan, New York. – NEEDHAM R., 1979, *Symbolic Classification*, Goodyear Publishing Company, Santa Monica, California. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo" în *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. în *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 1968). – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980). – STEINER F., 1956, *Taboo*, Cohen & West, Londra. – WEBSTER H., 1942, *Taboo: A Sociological Study*, Stanford University Press (trad. fr. *Le tabou. Étude sociologique*, Payot, Paris, 1952).

TEHNIC (SISTEM ~)

O tehnică este o acţiune socializată îndreptată asupra materiei, uzînd de legile lumii fizice. A tăia un copac cu o secure este un act tehnic, dar a pronunţa o formulă despre care se presupune că va duce la prăbuşirea copacului este un act ritual. În primul caz, se cunoaşte acţiunea fizică a tăişului instrumentului asupra fibrelor lemnoase, pe cînd în al doilea caz se constată doar că au fost rostite anumite cuvinte, al căror efect asupra copacului este nul, cel puţin din punctul de vedere al observatorului. De cînd Mauss a arătat că cele mai „naturale" dintre comportamentele noastre tehnice (a merge, a duce, a naşte) variază de la o cultură la alta, se ştie că orice tehnică este un produs al societăţii. Din acest motiv, şi nu doar pentru că tehnicile exercită efecte asupra societăţilor, acest tip de comportament aparţine etnologiei.

O tehnică uzează întotdeauna de patru elemente: materia asupra căreia acţionează, obiectele (unelte, mijloace de muncă, artefacte), gesturile sau sursele de energie (apă curgătoare, vîntul, forţa animală etc.) care pun în mişcare obiectele şi reprezentările particulare dindărătul anumitor gesturi. În cazul tehnicilor corporale, corpul este atît un mijloc de a acţiona, cît şi o parte a materiei asupra căreia se acţionează. Aceste patru elemente formează întotdeauna un sistem, orice modificare a unuia dintre ele provocînd şi modificarea celorlalte trei. Dar şi ansamblul tehnicilor prezente într-o societate formează un sistem (Gille, 1978). Pe de o parte, mai multe tehnici au în comun faptul că utilizează aceleaşi materii, instrumente, gesturi sau reprezentari. Pe de altă parte, constatarea că tehnicile unui grup dat constituie un sistem este o consecinţă a faptului că materia primă a unei tehnici este adesea rezultatul unei alte acţiuni asupra materiei.

O caracteristică tehnică oarecare (mersul, aratul pămîntului, modelatul vaselor de lut) comportă, cel mai adesea, două dimensiuni strîns unite: un aspect fizic, legat de modul în care contribuie la o acţiune asupra materiei, şi un aspect informativ. Se consideră, în general, că primul se referă la „funcţia" unei caracteristici tehnice, pe cînd celălalt se referă la „stilul" său (fără a uita că şi stilul are o funcţie).

Mediul înconjurător şi sistemul tehnic al unei societăţi oferă soluţii tehnice potenţiale, a căror adoptare sau respingere ţine de o „alegere": societatea reţine o caracteristică tehnică în locul alteia care îi este la fel de accesibilă. Problema este aceea de a şti ce determină acest tip de alegere, de a-i surprinde logica şi de a-i aprecia ponderea în transformarea sistemelor tehnice şi a societăţilor.

În ciuda dimensiunii sale materiale, nici o tehnică nu este numai gîndire obiectivată, adoptarea sau respingerea sa depinzînd de acele reprezentări particulare care sînt „cunoştinţele" tehnice. În măsura în care putem să le înţelegem, aceste cunoştinţe comportă atît scheme inconştiente care determină perceperea calităţilor materiei, a

oferă la profan, prima categorie împărţindu-se în alte două subcategorii, în funcţie de raportarea la sacrul pur sau la sacrul impur". Exemplară pentru greşelile făcute în interpretarea conceptelor indigene este utilizarea cuvîntului *tabu*, în insulele occidentale din Melanezia, pentru a desemna Sfînta Scriptură.

În multe limbi din această parte a Melaneziei, Biblia a primit numele de *Buka Tabu*, sintagmă care ar fi trebuit să însemne *Holy Book* („Cartea Sfîntă"). În fapt, în unele limbi melaneziene, respectiva alăturare de termeni nu înseamnă că acea carte este sacră, ci că un anumit număr de oameni nu au dreptul să o citească. Acesta este efectul ocultării şi deformării conceptualizărilor indigene din cauza convenţiilor creştine şi biblice.

Conceptul de *noa*, care denotă în numeroase limbi polineziene o stare care nu este marcată de *tapu*, a fost tradus adesea prin cuvîntul „profan", înţeles în sensul durkheimian al termenului. P. şi E. Maranda (1970) au propus ca alternativă la traducerea opoziţiei dintre *tapu* şi *noa* cuplul „marcat"/„nemarcat".

S-a încercat, adesea, asocierea termenului de *tapu* cu cel de *mana*, datorită faptului că acestea fac parte din acelaşi sistem conceptual. Atît noile analize ale ultimului concept, cît şi aria sa de circulaţie reprezintă argumente împotriva oricărei conexiuni fundamentale între cîmpul conceptual al lui *tapu* (universal în Polinezia, utilizat pe larg în contexte politico-religioase) şi cel al lui *mana*. Ambele au o repartiţie teritorială şi domenii de aplicare foarte diferite. Generalizarea cuvîntului *tabu* ca termen comparativ pentru desemnarea interdicţiei nu a fost lipsită de probleme, mai ales după încercarea lui Frazer de a defini tabuul ca „magie negativă". Pînă unde se poate merge cu întrebuinţarea sensului polinezian al termenului? Cuvîntul *tabu* trebuie să se aplice în metalimbajul nostru comparativ la toate interdicţiile cutumiare care vehiculează o obligaţie morală? Sau, dimpotrivă, aşa cum propune M. Mead (1937), sensul termenului trebuie restrîns la „descrierea interdicţiilor de participare la anumite situaţii periculoase prin ele însele în asemenea măsură, încît doar simplul fapt de a participa la ele se întoarce împotriva celui care violează tabuul"? Aceasta ar însemna să excludem din domeniul tabuului interdicţiile a căror violare se presupune că ar atrage o pedeapsă din partea zeilor, a spiritelor sau a agenţilor umani.

După ce antropologii din secolul al XIX-lea (de pildă Frazer) au încercat să alcătuiască un catalog al diferitelor tipuri de tabuuri din lume, antropologii din secolul al XX-lea s-au îndreptat, într-o perspectivă comparatistă, către teoretizarea înţelegerii termenului de „tabu". Dincolo de analizele despre „valoarea rituală" ale lui Radcliffe-Brown, inutile şi tautologice, analizele sistematice cu încercări de categorizare ale lui Lévi-Strauss (1962), E. R. Leach (1964) şi M. Douglas (1966) au contribuit la clarificarea locului pe care îl ocupă tabuurile în sistemele conceptuale. Totuşi, interpretarea tabuului (Leach, 1964) ca anomalie categorială rămîne parţială şi problematică. Potrivit lui R. Needham (1979), „nimic nu ne permite să afirmăm că aprecierea conceptuală a limitelor (tabuurilor) şi reacţia psihologică provocată de existenţa lor sînt constante ale clasificării simbolice, în afară de faptul că ele se referă la ideea unui pericol". Atîta timp cît proliferarea tabuurilor va rezista reducţionismelor vulgare, atît materialiste (ca în scrierile lui M. Harris şi ale discipolilor săi) cît şi psihologiste, rămîne de dorit o înţelegere globală a interdicţiei în analiza sistemelor conceptuale/cognitive, care ar presupune reconcilierea raţională dintre reprezentanţii orientărilor simbolismului cultural, cu concursul indirect al „raţiunii practice" (Sahlins, 1976), şi apropierea, aşteptată de atîta vreme, dintre antropologie şi psihologia abisală.

R. KEESING

● COOK J., KING J., 1784, *A Voyage to the Pacific Ocean*, 3 vol. (t. I şi II, Cook ; t. III, King), Londra. – DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1952, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971). – DURKHEIM É., 1906, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. – ELLIS W., 1829, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly 8 Years in the Society and Sandwich Islands*, 2 vol., Fisher & Jackson, Londra. – FRAZER J.G., 1888, „Taboo", în *Encyclopaedia Britannica*, ed. a 9-a, t. XXIII,

comportamentului nostru motor, a cunoştinţelor teoretice şi a abilităţilor practice referitoare la legile fizice ale acţiunii asupra materiei, cît şi reprezentări ale acestei acţiuni care nu răspund nici unei necesităţi a lumii materiale: anumite clasificări ale materialelor, ale instrumentelor sau ale rolurilor actorilor; cutare societate va respinge utilizarea unui anume material pentru că genul care îi este atribuit acestuia (masculin sau feminin) este incompatibil cu posibila sa întrebuinţare sau va îndepărta o anumită categorie de indivizi de la exercitarea unei sarcini, toate acestea cu consecinţe diverse asupra diviziunii muncii şi a productivităţii sale.

După ce au fost descrise, analizate şi înţelese, lanţurile de operaţii în care se descompune orice acţiune asupra materiei pot fi comparate prin clasificarea unor caracteristici tehnice în funcţie de anumite criterii funcţionale (Haudricourt, 1968). A. Leroi-Gourhan (1943, 1945) a pus bazele metodologice şi teoretice ale unei analize a tehnicilor permiţînd stabilirea felului în care două moduri de acţiune asupra materiei diferă: prin intermediul principiilor fizice pe care le pun în practică sau prin intermediul aspectelor purtătoare de informaţie.

Etnologia a considerat multă vreme că doar detaliile stilistice – cele care nu servesc la nimic în acţiunea asupra materiei – sînt purtătoare de informaţie (împodobirea obiectelor, a costumelor, a construcţiilor), reducînd abordarea tehnicilor cu o dimensiune fizică importantă (agricultură, pescuit, vînătoare, metalurgie, domesticirea animalelor etc.) la studierea efectelor lor asupra societăţilor. Or, adoptarea sau respingerea anumitor caracteristici tehnice eficiente din punct de vedere fizic poate să rezulte în urma unor opţiuni tehnice, adică materiale, arbitrare, şi aşa stau lucrurile în toate culturile.

Etnologia sistemelor tehnice ia în prezent în considerare efectele tehnicilor asupra celorlalte fenomene sociale şi invers. Prin studierea reprezentărilor particulare care sînt utilizate în acţiunea asupra materiei, ea poate să explice atît funcţionarea fizică şi eficacitatea tehnicilor, cît şi locul acestora într-un sistem cu sens.

P. LEMONNIER

● BROMBERGER C., 1979, „Technologie et analyse sémantique des objets: pour une sémiotechnologie", în *L'Homme*, XIX (1): 105-140. – DIGARD J.-P., 1979, „La technologie en anthropologie: fin de parcours on nouveau souffle", în *L'Homme*, XIX (1): 73-104. – GILLE B. (ed.), 1978, *Histoire des techniques*, Gallimard, Paris. – HAUDRICOURT A.G., 1968, „La technologie culturelle: essai de méthodologie" în J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris. 1987, *La technologie, science humaine*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1943, *Évolution et techniques. L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris. 1945, *Évolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. – MAUSS M., 1968, „Les techniques du corps", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

TEHNOLOGIE

Tehnologia reprezintă studierea activităţilor desfăşurate de către oameni pentru a-şi însuşi şi a transforma elementele organice şi anorganice ale lumii naturale. Aceste activităţi presupun cunoştinţe şi deprinderi, precum şi gesturi sau instrumente, aranjîndu-se în raporturi care sînt, simultan, tehnice şi sociale.

Totuşi, trebuie să distingem între obiect şi studierea discursurilor, a reprezentărilor sau a teoriilor elaborate în legătură cu acest obiect. Din punct de vedere analitic, activităţile tehnice pot fi dispuse pe trei niveluri: la un prim nivel se situează materiile prime, uneltele, gesturile şi cunoştinţele sau cunoştinţele practice; unui al doilea nivel, de mai mare complexitate, îi corespund procesele, lanţurile de operaţii şi raporturile sociale care le sînt asociate; la un al treilea nivel se găseşte reunit ansamblul activităţilor tehnice ale unui grup social dat, care se combină în ceea ce B. Gille (1978) numeşte un „sistem tehnic". Termenul de „tehnologie" ar desemna abordarea disciplinară care se ocupă atît cu formele pe care le îmbracă elementele primelor două niveluri, cît şi cu permutările la care sînt acestea supuse într-un sistem tehnic dat. Totuşi ar fi preferabil

funcţionarea socială îşi exercită influenţa asupra acestei dezvoltări. O perioadă de transformare şi de restructurare a societăţii – perioadă în care constrîngerile sociale tind să se relaxeze – inaugurează, adesea, o fază de intensă dezvoltare tehnică (invenţii endogene, receptivitate la invenţiile exogene), în care nivelul general al tehnicilor practicate trece la o etapă superioară (să notăm că mişcarea poate fi şi inversă destructurare socială, sărăcire tehnică etc.). Urmează apoi o perioadă de consolidare a structurilor sociale, de creştere considerabilă a constrîngerilor, iar tehnicile, care la începutul perioadei îşi dezvoltau potenţialităţile într-un mod aproape autonom în limita cunoştinţelor practice existente, suportă tot mai mult greutatea constrîngerilor sociale, care sfîrşesc prin a constitui cadre incompatibile cu evoluţia tehnică.

Activităţile tehnice ale oamenilor pot fi împărţite în patru categorii: tehnici de achiziţie, de fabricare, de asamblare şi de consum, categorii determinate de acţiunea tehnică şi nu de scopurile urmărite. Tehnicile de achiziţie îi permit omului să-şi însuşească elementele lumii naturale, să le controleze dezvoltarea sau să le modeleze forma, în aşa fel încît produsele create astfel să servească drept materii prime în tehnicile de fabricare şi de consum. Vînătoarea şi culesul, agricultura, creşterea animalelor, extragerea minereurilor sînt principalele tehnici de achiziţie. Produsele agriculturii, ale culesului, ale creşterii animalelor şi ale vînătorii trec apoi direct în sfera consumului sau servesc ca materii prime în tehnicile de fabricare înainte de a fi consumate.

Tehnicile de fabricare sînt clasate în funcţie de o tipologie a materiilor prime, solide sau fluide. Utilizarea unui produs poate fi directă (aliment, unealtă, obiect sculptat etc.) sau indirectă, adică prin asamblarea elementelor deja fabricate sau transformate (mîncare gătită, îmbrăcăminte, locuinţă etc.). Cît despre destinaţia finală a acestor produse, care duce la apariţia tehnicilor de utilizare, este vorba despre un domeniu în care primează simbolurile sociale, atît în denumirea obiectului, cît şi în folosirea sa.

Această schemă redusă duce la trei concluzii. În primul rînd, dezvoltarea şi expansiunea fiecăruia dintre aceste tipuri, prin intermediul descrierii tehnicilor din ce în ce mai minuţioase, duc la apariţia unor lanţuri de operaţii, adică a unor structuri tehnice. În al doilea rînd, pe măsură ce trecem de la tehnicile de producţie, de achiziţie, de fabricare şi de asamblare la tehnicile de consum şi de utilizare, legăturile dintre raporturile tehnice şi raporturile sociale se schimbă. În tehnicile de producţie există relaţii de influenţă mutuală între activităţile tehnice şi fenomenele sociale. Cînd sînt avute în vedere tehnicile de consum şi de utilizare, raporturile tehnice exprimă raporturi sociale: locuinţa, hainele, alimentaţia apar ca nişte domenii în care se reflectă datele culturale şi sociale ale unei societăţi, dar nu sînt nişte domenii în care o transformare să se repercuteze asupra raporturilor sociale fundamentale ale unui grup. În al treilea rînd, e interesant să observăm că atunci cînd examinăm relaţiile exprimate prin termenii *şi/sau* sau *dacă... atunci*, constrîngerile sau libertăţile care se manifestă în privinţa alegerii unei soluţii la o problemă tehnică sînt *tehnice* în domeniul producţiei şi *culturale* în cel al consumului şi al utilizării.

În tehnologie, metodologia anchetei şi a analizei cuprinde două secţiuni principale: stabilirea frontierelor dintre sistemele tehnice şi descrierea lanţurilor de operaţii. Fără îndoială, problema frontierelor ţine mai mult de o problematică decît de o metodologie, însă ea apare aici pentru că este una dintre problemele majore care trebuie rezolvate pentru a explica realizarea sistemelor tehnice şi transformarea lor. E important să ştim în ce moment un obiect sau un proces tehnic devine *altceva*. Dacă luăm, de exemplu, o arie geografică care se întinde între Maroc şi China şi analizăm tipurile de fierărie din această arie, nimeni nu va pune la îndoială faptul că fierăria marocană nu seamănă deloc cu cea chineză. În acest caz, trebuie să stabilim în ce fel s-a trecut, prin etape succesive, de la fierăria marocană la cea chineză prin intermediul fierăriilor care nu ţin de nici unul dintre aceste tipuri.

Lanţul de operaţii este o metodă de structurare a actelor tehnice care permite urmărirea fabricării sau transformării unui element natural într-un produs finit. El este alcătuit dintr-un anumit număr de etape care combină agenţi, cunoştinţe, unelte,

maşini şi materii prime. Descrierea pe care o fac etnologii poate fi completată prin alte două tipuri de comentarii: unul vine din partea inginerilor, botaniştilor, agronomilor, specialiştilor în zootehnie, fizicienilor, biologilor, chimiştilor, iar celălalt îi aparţine însuşi fabricantului, care, pus în situaţia de a descrie o operaţie tehnică fără să o efectueze, va sublinia aspectele socotite a fi importante pentru grupul căruia îi aparţine.

Se face apel uneori la tehnologia culturală în programele de dezvoltare, pentru a evalua consecinţele, benefice sau nefaste, ale unui transfer de tehnici. Tendinţa actuală este aceea de a restrînge această intervenţie în cazul transferului unor tehnici considerate simple. Din păcate, nu se ţine întotdeauna seama de toţi factorii care ar trebui luaţi în considerare: raporturile sociale locale implicate în tehnicile care urmează să fie transformate, sistemul social global al ţării „receptoare", sistemul social şi motivaţiile economice ale ţării „donatoare".

R. CRESSWELL

● DAUMAS M. *et al.*, 1962-1970, *Histoire générale des techniques*, PUF, Paris. – GIEDION S., 1948, *Mechanization Takes Command*, Oxford University Press, New York. – GILLE B., 1978, *Histoire des techniques, technique et civilisations, technique et sciences*, Gallimard, Paris. – HAUDRICOURT A.G., 1987, *La technologie, science humaine, recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – LEROI-GOURHAN A., 1943, *Évolution et techniques, l'homme et la matière*, Albin Michel, Paris. 1945, *Évolution et techniques, milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. 1964, *Le geste et la parole, technique et langage*, Albin Michel, Paris. 1965, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. – MUMFORD L., 1934, *Technics and Civilization*, Harcourt – Brace, New York (trad. fr. *Technique et civilisation*, Le Seuil, Paris, 1950). – NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge.

TERAPEUTICĂ

Studiată în prezent de antropologie, terapeutica indigenă a fost, la început, observată de către misionarii şi călătorii secolului al XIX-lea, care credeau că aceasta ţine de o „medicină primitivă" de o orientare opusă celei a medicinei europene. Primii antropologi care au cules date etnografice despre terapeutică, în relaţie cu organizarea socială, şi au studiat sistemele medicale ca instituţii au fost W.H.R. Rivers (1924) şi F. Clements (1932). Pe urmele lor, E.H. Ackerknecht (1946) a studiat medicina „tradiţională", comparînd-o cu medicina occidentală şi afirmînd că ambele integrează atît elemente magice, cît şi elemente ştiinţifice. Ackerknecht propune o reflecţie asupra aspectului „raţional" şi empiric al terapeuticii în relaţie cu cauzalitatea naturală a bolilor, spre deosebire de unii antropologi (de exemplu, Evans-Pritchard) care au privilegiat dimensiunea „supranaturală" a bolii şi a tratamentelor sale. Aşadar, studierea practicilor terapeutice nu poate fi realizată independent de teoriile referitoare la cauzalitatea bolilor. Interpretarea originii răului, făcută de ghicitor, determină natura tratamentului de ansamblu, chiar dacă multe boli sînt tratate, la început, cu ajutorul unor „medicamente" obişnuite. De exemplu, pătrunderea unui element sau a unui spirit intrus în trupul bolnavului impune recurgerea la exorcizare, pe cînd pierderea sufletului îl determină pe subiect să ceară intervenţia şamanului, iar violarea unei interdicţii necesită o mărturisire publică sau o reparaţie prin intermediul unei ofrande sau al unui sacrificiu sîngeros; o boală provocată de acte de vrăjitorie îl obligă pe bolnav să efectueze practici de contra-vrăjitorie etc. Dar, aşa cum scrie F. Laplantine (1986), „pornind de la una şi aceeaşi determinare etiologică, pot fi imaginate mai multe tipuri de răspuns terapeutic". Modelele terapeutice care se referă la etiologii non-„persecutorii", potrivit expresiei lui A. Zempléni (1982), sau la o concepţie „umorală" despre boală, aşa cum întîlnim în America de Sud, sînt construite într-o relaţie puternic univocă cu teoriile cauzale. Principiul de bază al concepţiei umorale este credinţa în faptul că „sănătatea poate fi pierdută sau regăsită ca urmare a efectelor unor calităţi ale «caldului» sau «recelui» asupra corpului omenesc"

două principii fundamentale: cel al „evitării extremelor" în timpul perioadelor de sănătate și cel al „utilizării selecționate a contrariilor" după constatarea bolii. Terapia constă în consumarea unor alimente, în apelul la remedii sau la alți agenți terapeutici de o calitate simbolică opusă celei despre care se crede că predomină în interiorul corpului bolnavului. Prin urmare, acest model corespunde unui model alopatic, descris de Laplantine (1986) ca „medicină a opuselor", spre deosebire de homeopatie, „medicina asemănărilor" (de exemplu, vaccinarea sau „ritualurile simpatice" descrise de Mauss 1950) și întîlnite atît în Africa neagră, cît și în America de Sud).

Distincția dintre boala „naturală" și boala „supranaturală" propusă de Ackerknecht a fost reluată de G.M. Foster (1976) prin opoziția dintre sistemele medicale *naturalistic* și *personalistic*, adică dintre bolile provocate de un element natural (umiditate, exces alimentar) și bolile provocate de un agent uman sau supranatural (vrăjitor, strămoș, spirit). Această distincție l-a condus pe Foster la concluzia că societățile în care predomină maladiile de tip *naturalistic* dezvoltă terapii esențialmente „terapeutice" (fitoterapie, practicarea sîngerărilor, incizii, băi, cauterizări, scarificări etc.), pe cînd cele în care se întîlnesc mai frecvent interpretări de al doilea tip favorizează practici terapeutice magico-religioase (exorcism, șamanism, contravrăjitorie, sacrificiu, mărturisire publică). Ackernecht a arătat că o afecțiune cu cauzalitate naturală poate fi tratată printr-o intervenție magică, iar o boală cu cauzalitate supranaturală poate fi tratată într-o manieră empirică. Alți antropologi au examinat dihotomia etiologiilor (naturală/supranaturală) ca rezultat al cauzalității sociale. Potrivit lui M. Augé (1984), orice dezordine biologică este semnul unei alterări sau al unei dezordini sociale. Nu mai este vorba despre compararea medicinei tradiționale cu medicina biomedicală, așa cum magia se opune religiei sau cauzalitatea naturală – cauzalității supranaturale, ci despre studierea pluralismului medical al unei societăți, despre eterogenitatea interpretărilor terapeuților și itinerarele terapeutice ale bolnavilor și ale familiilor lor. Pentru Zempléni (1985), definirea funcției sociale a unei *abordări* terapeutice și stabilirea modului în care aceasta poate să aibă un *efect* terapeutic au o importanță majoră. Lucrările acestui autor despre *n'doep* din Senegal pun în evidență utilizarea unor procedee simbolice în terapie (ucidere, renaștere, dramaturgia legăturii sociale). Aceste descrieri ale curei atestă capacitatea de a-l resocializa pe bolnav printr-o refacere a legăturilor sociale cu efecte benefice asupra „stării" bolnavului.

D. BONNET

ACKERKNECHT E.H., 1946, „Natural Disease and Rational Treatment in Primitive Medicine", în *Bulletin of the History of Medicine*, XIX (5): 467-497. – AUGÉ M., 1984, „Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement", în M. Augé, C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris. – CLEMENTS F., 1932, „Primitive Concepts of Disease", în *Publications in American Archaeology and Ethnology*, 32 (2): 185-252. – FOSTER G.M., ANDERSON B.G., 1978, *Medical Anthropology*, J. Wiley & Sons, New York. – LAPLANTINE F., 1986, *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris. – LOGAN M.H., 1977, „Anthropological Research on the Hot-Cold Theory of Disease: Some Methodological Suggestions", în *Medical Anthropology*, 1 (4): 87-107. – POUILLON J., 1975, „Malade et médecin: le même et/ou l'autre? Remarques ethnologiques", în *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris. – RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Kegan Paul, Londra. – ZEMPLÉNI A., 1982, „Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", în *Archives de sciences sociales des religions*, 54/1: 5-19.

TEREN → *Metodă etnografică 1 – Anchetă etnografică*

TERITORIU

Dacă în limbajul obişnuit prin „teritoriu" se desemnează orice spaţiu delimitat geografic de autoritatea care se exercită asupra sa, prima definiţie cu caracter ştiinţific a noţiunii datează din 1920 şi i se datorează ornitologului englez E. Howard, specialist în viaţa socială a pitulicilor. După etologie, sociobiologia a fost cea care s-a ocupat de această noţiune, emiţînd ipoteza că fiinţele umane ar avea, prin natura lor, tendinţa de a-şi însuşi teritorii şi de a-şi manifesta cu acest prilej instinctul de agresiune (de unde şi anumite dezvoltări despre caracterul înnăscut al proprietăţii private). Geografii au elaborat o tipologie a formelor de teritoriu, distingînd forme juxtapuse, reticulare şi „satelizate" plecînd de la un centru, însă fără juxtapunere.

Ce rol joacă această noţiune în antropologie? Antropologii se ocupă, în principal, de studierea mecanismelor şi practicilor sociale care guvernează organizarea socială a unei societăţi. Ei au pus în evidenţă rolul structurilor familiale, săteşti, comunitare şi tribale şi importanţa ierarhiilor sociale. Dincolo de opoziţia generală dintre societăţile sedentare şi societăţile nomade, ei au arătat că procesul de organizare a teritoriului trebuie analizat la două niveluri distincte, legate unul de celalalt potrivit unei logici proprii fiecărei societăţi: cel al acţiunii oamenilor asupra suporturilor materiale ale existenţei lor şi cel al sistemelor de reprezentare. Teritoriul este din punct de vedere obiectiv organizat, iar din punct de vedere cultural, inventat.

În primul rînd, o societate constituie un teritoriu – spaţiul pe care îl ocupă şi unde acţionează asupra componentelor naturale ale mediului său (minerale, vegetale, animale), direct (prin cules), cu ajutorul unor instrumente diverse (vînătoare, agricultură) sau prin intermediul unor elemente mediatoare (domesticirea animalelor). Asupra acestor suporturi materiale, supuse unor legi de funcţionare şi de evoluţie specifice, acţionează cunoştinţe, idei şi valori care consacră procesul de teritorializare a unei culturi, „ancorarea" sa într-o anumită zonă.

Modul în care o societate îşi organizează teritoriul din punct de vedere material variază în funcţie de principiile diviziunii sexuale a muncii, de formele de stratificare socială (în societăţile cu caste, la tuaregi, mauri) sau de felul în care se instituie coexistenţa între etnii diferite (de exemplu, pigmeii şi vecinii lor bantu). Combinarea modelelor rezidenţiale cu organizarea teritoriului trimite la sistemul relaţiilor de rudenie şi de alianţă, precum şi la regulile de cooperare în muncă. În mod general, procesul de populare a teritoriului şi tipurile de utilizare a resurselor care actualizează acest proces pun în evidenţă forma de ansamblu a raporturilor sociale, aşa cum transpar acestea prin intermediul modalităţilor colective (comunitare, clanice, familiale) de însuşire a resurselor. Între împărţirea unui teritoriu şi segmentarea genealogică sau organizarea pe clase de vîrstă poate să existe o strînsă corespondenţă. La tuaregi, distribuirea terenurilor care trebuie parcurse este determinată de drepturile de folosinţă a anumitor porţiuni de spaţiu, popularea zonei şi utilizarea resurselor vegetale fiind guvernate de regulile de filiaţie şi de raporturile politice de dominaţie care determină ansamblul formelor de control şi utilizarea teritoriului comunitar.

Intervenţia umană asupra componentelor materiale ale mediului nu este decît un aspect al procesului prin care o societate transformă în teritoriu spaţiul pe care îl ocupă. Teritoriul este, în acelaşi timp, produsul unui sistem de reprezentări. El este un element mediator între cei vii, pe de o parte, şi strămoşii lor şi forţele supranaturale, pe de altă parte. Valoarea unui teritoriu, din perspectiva celor care îl ocupă, constă în faptul că el este rezultatul muncii acumulate a morţilor şi le adăposteşte relicvele, păstrate în sanctuare şi purtate pretutindeni unde se deplasează grupul. Teritoriul eternizează prezenţa strămoşilor şi legitimează prezenţa celor vii. În jurul pămîntului se organizează ierarhiile sociale. „Stăpînul pămîntului" încarnează legătura dintre strămoşi şi cei aflaţi în viaţă, asigurînd păstrarea proprietăţii asupra pămîntului. Omul îşi manifestă

ca acestei abordări să-i fie rezervată expresia de „tehnologie culturală", pentru a se evita orice confuzie între tehnologie aşa cum o înţeleg antropologii şi tehnologie aşa cum o înţeleg inginerii, căci, spre deosebire de aceasta din urmă, prima ţine seamă de aspectele determinante sau reflectante pe care tehnicile pot să le imprime raporturilor sociale.

Ca disciplină, tehnologia culturală se structurează într-un mod intern şi se defineşte prin relaţiile pe care le întreţine cu alte domenii ale antropologiei, care sînt de două tipuri: relaţii concrete între obiectele de studiu, şi relaţii conceptuale între abordările posibile.

Cînd un fierar bate cu ciocanul o bară de fier, avem de-a face cu o relaţie tehnică efectivă (să zicem de prim ordin), care asociază abilităţi pratice, un agent, un gest, un instrument şi un material, această muncă fiind inclusă într-un lanţ de operaţii al căror produs este un brăzdar de plug, o potcoavă sau orice alt obiect. O relaţie de ordinul doi arată că gesturile tehnice şi produsul lor sînt imbricate în cadrul ansamblului activităţilor tehnice ale agricultorilor, rotarilor sau dulgherilor din grupul studiat. O relaţie de ordinul trei ilustrează că raporturile sociale ale actorilor sînt tot atîtea legături realizate prin intermediul gesturilor tehnice. Cît despre relaţiile conceptuale dintre aceste abordări, un fiziolog se va ocupa de funcţionarea muşchilor care permit ţinerea sau manipularea ciocanului, un economist va fi interesat de costul muncii, de valoarea barei de fier şi de preţul produsului finit, pe cînd un specialist în religie se va orienta către incantaţia rostită de fierar înainte de a bate cu ciocanul bara de fier. Spre deosebire de relaţiile concrete, acest tip de relaţii presupune puncte de vedere diferite şi stabileşte frontiere arbitrare (disciplinare) între diferitele aspecte ale aceleiaşi realităţi. În istoria tehnologiei, distincţia dintre aceste două tipuri de relaţii nu a fost întotdeauna luată în considerare, iar uneori arbitrarul dimensiunii conceptuale a prevalat în raport cu înlănţuirile logice pe care le scoate în evidenţă dimensiunea obiectivă.

Numeroasele lucrări consacrate tehnologiei s-au împărţit, încă de la începutul anilor '30, în două curente majore. Unul, pe care am putea să-l numim descriptiv, care analiza doar uneltele şi produsele, a condus la realizarea unor tipologii pe baza unor criterii în mare parte morfologice. Celalalt, punînd accentul pe istoria invenţiilor şi a tehnicilor, avea să ducă la realizarea monumentalelor lucrări ale lui J. Needham (1954), M. Daumas (1962-1970) şi B. Gille (1978), acestuia din urma datorîndu-i-se, în plus, analize asupra sistemelor tehnice, a dezvoltării sau a blocării lor. Rămîneau să fie refăcute contextele, să fie reorientate clasificările şi să fie recunoscute structurile. Între 1918 şi 1939, M. Bloch şi şcoala de la *Annales* a readus tehnicile în cadrul lor socio-economic. Acelaşi lucru l-au făcut, pentru contextul socio-cultural, L. Mumford şi, mai tîrziu, S. Giedion. A.G. Haudricourt a pus în evidenţă raporturile profunde dintre tehnicile de producţie şi formele de organizare socio-economică. Leroi-Gourhan a reorientat tipologiile, depăşind punctul de vedere strict morfologic: uneltele au fost clasate în funcţie de categoriile care exprimau caracteristicile lor tehnice şi modul în care „obstacolul" era abordat. Tratate ca niste procese (ceea ce introducea în discuţie noţiunea de „evoluţie"), activităţile tehnice au fost analizate şi ordonate în funcţie de logica lor proprie. În sfîrşit, studiile actuale sînt din ce în ce mai mult axate asupra studierii proceselor din perspectiva *structurilor tehnice*.

Pentru a înţelege raporturile tehnologiei cu celelalte domenii ale cercetării antropologice, trebuie să punem în evidenţă relaţiile pe care tehnicile le întreţin cu celelalte fenomene sociale. În ea însăşi, tehnica nu ar putea fi un produs social, căci societatea nu produce o tehnică, aşa cum nici o tehnică sau un ansamblu de tehnici nu sînt suficiente pentru a produce o societate. În schimb, elementele unei *structuri tehnice* sînt atît „tehnice", cît şi „sociale". Aranjarea, arhitectura internă, modul de funcţionare a unui sistem tehnic sînt produse ale societăţii, la fel ca şi scopurile urmărite de orice operaţie care aparţine domeniului social, fie că e vorba de un grup care practică vînătoarea şi culesul, fie că e vorba de o societate cu tehnologie „avansată". Împletirea elementelor sociale şi a elementelor tehnice este ilustrată mai ales de gradul de receptivitate a unui grup în faţa unei invenţii. Se pare că tehnicile se dezvoltă pe paliere, iar

în acest fel grija permanentă de a conserva şi întări apartenenţa sa la un grup, prin transmiterea moştenirii materiale şi spirituale pe care a primit-o.

Doar în anumite condiţii pămîntul este transformat într-un simplu obiect al muncii şi teritoriul devine esenţialmente politic. Însă chiar şi cînd aceste condiţii nu sînt îndeplinite, pămîntul şi teritoriul trebuie să fie protejate. Agresiunile spirituale necesită recurgerea la anumite practici conciliatoare pentru a asigura bunele oficii sau neutralitatea „spiritelor rele". Agresiunilor războinice le corespunde un sistem de apărare care se materializează, uneori, într-o adevărată organizare militară (tuaregii kel ahaggar). Teritoriul devine un spaţiu în interiorul căruia membrii grupului au un sentiment de securitate; în antiteză cu acesta se defineşte spaţiul exterior, o regiune situată în afara teritoriului.

A. BOURGEOT

● ARDREY R., 1973, *The Territorial Imperative*, Atheneum, New York (trad. fr. *Le territoire*, Stock, Paris, 1976). – BONNEMAISON J., 1981, „Voyage autour du territoire", în *L'Espace géographique*, 4: 249-262. – BROOKFIELD H.C., BROWN P., 1963, *Struggle for Land, Agriculture and Group Territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands*, Oxford University Press, Melbourne. – CLAVAL P., 1978, *Espace et pouvoir*, PUF, Paris. FERRIER J.-P., 1984, *La géographie, ça sert d'abord à parler du territoire, ou la métier de géographie*, Édisud, Aix-en-Provence. – GREVERUS I.M., 1972, *Der territoriale Mensch. Ein Literatur anthropologistcher Versuch zum Heimatphänomen*, Athenäum, Frankfurt pe Main. – HOWARD E., 1948, *Territory in Bird's Life*, Collins, Londra. – LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History in Band Society*, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris. – LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1977, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago. – MALMBERG T., 1980, *Human Territoriality. Survey of Behavioral Territories in Man with Preliminary Analysis and Discussion of Meaning*, Mouton, Haga Paris – New York. – SACK R., 1986, *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge. – VAYDA A.P., *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*, The Natural History Press, Garden City – New York.

TERMINOLOGIA ÎNRUDIRII → *Parentale (Sisteme ~) 1 – Sisteme şi structuri parentale*

TEXTILE

Ceea ce desemnăm prin termenul de „textile" aparţine categoriei puţin mai vaste a solidelor suple (Leroi-Gourhan): materiale alese şi utilizate pentru flexibilitatea lor, dispuse fie în lungime, prin răsucire sau împletire, pentru a lega sau a fixa, fie sub forma unor suprafeţe plane sau de altă natură, pentru a înveli, a acoperi sau a îmbrăca. Nici primul ansamblu (corzi, împletituri), nici suprafeţele suple fără intricaţii (piele, frunze, *tapa* etc.) nu intră în termenul de „textile", care acoperă sfera obiectelor *împletite*, a *ţesăturilor* şi ansamblul *tricotajelor*. Cele trei tehnici se deosebesc prin supleţea mai mare sau mai mică a firelor lor şi prin instrumentele pe care le utilizează: împletirea presupune elemente destul de dure pentru a putea fi asamblate cu mîna, tricotajele se obţin prin împletirea unor fire suple; cu ajutorul unui dispozitiv electric şi/sau al unor instrumente de calibrare, iar ţesăturile presupun împletirea a două fire suple bătătura şi urzeala – cu ajutorul unei instalaţii complexe – războiul de ţesut.

Graţie unor condiţii excepţionale de păstrare (mediu foarte uscat, umiditate constantă sau urme lăsate în argilă), există cîteva vestigii care urcă pînă în neolitic. Totuşi, exemplul culturilor litice recente ne permite să presupunem că împletitul şi tricotatul se practicau încă şi mai de mult. Încă de la primele documente se poate observa una dintre trăsăturile remarcabile ale acestui ansamblu, dispersia în spaţiu şi conservarea în timp a tuturor marilor tipuri, stabilite în raport cu modul de împletire sau de răsucire a firelor. Se pare că sîntem în prezenţa unui caz exemplar de convergenţă tehnică: întrucît nici unul dintre procedeele de asamblare nu impune folosirea unui anumit

material, iar „uneltele” există de cîteva milenii (degete agile și o andrea), modurile de împletire adoptate se află în relație cu calități necesare fiecărei finalități (robustețe sau lejeritate, rigiditate sau elasticitate etc.)

Dimpotrivă, variațiile pricinuite de modul de împletire a firelor au mai puțin efect asupra calității produselor obținute prin țesere, însă în privința condițiilor și a ritmului de muncă în funcție de diferitele tipuri de războaie de țesut folosite apar mari deosebiri. Acestea se împart în două mari tipuri, în funcție de modul în care depărtează firele urzelii pentru a asigura trecerea bătăturii.

În prima dintre acestea, cea mai larg răspîndită, o spată și o vatală sînt mînuite în mod alternativ. Dispunerea generală a războiului de țesut cunoaște trei variante, care corespund unor arii geografice și unor moduri de viață : un cadru greu de lemn fixat vertical în casă (sau în curte) pentru întreaga durată a țeserii unei bucăți de mari dimensiuni (Africa de Nord și Orientul Mijlociu, New Mexico) ; urzeala întinsă, pe toată lungimea ei, pe patru țăruși bătuți în pămînt sau rulată pe suluri în timpul deplasărilor (grupurile nomade, din Africa de Nord pînă în Asia Centrală) ; un război de țesut mobil, montat numai cînd țesătoarea lucrează între un punct fix și un șleau de care ea se sprijină (Asia de Sud-Est și Indonezia, America de Sud și America Centrală).

A doua familie este cea a războiului de țesut clasic din Europa și zona mediteraneană, din Africa, India și Asia Orientală pînă în Japonia. În forma sa cea mai simplă, acesta este format dintr-un cadru pe care sînt fixate pe două rînduri spetele, legate printr-un sistem de scripeți (sau de mici balansiere) și din pedale, prin intermediul cărora se realizează, cu piciorul, îndepărtarea alternativă a firelor urzelii. Dacă se trece de la două spete la patru, principiul rămîne același, o mare varietate de efecte decorative putînd fi obținute în mod mecanic (și nu doar cu mîna). Pe acest tip de războaie de țesut s-au grefat sistemele *à la tire* (țesătură continuă) și tip jacquard, care au deschis posibilități practic infinite în domeniu.

Pentru a evoca locul acestor activități în diversele societăți omenești, putem să spunem că ele sînt prezente pretutindeni, fiind indispensabile pentru dotarea personală, domestică, productivă și, adesea, simbolică, dar prezentînd foarte multe diferențe în privința categoriei sociale și a sexului protagoniștilor lor, a gradului lor de specializare și a relațiilor care guvernează distribuirea produselor lor în cadrul familiei, al localității, al rețelei de alianță sau de schimb, al unui comerț cu mai mulți sau mai puțini intermediari etc. Aceste observații valabile cu atît mai mult cu cît avem în vedere activitatea textilă în contextul întregului lanț de operații : înainte de fabricarea propriu-zisă, fazele de achiziție și de pregătire a materiilor prime, iar după aceea, operațiile de finisare și de punere în circulație a produselor, toate acestea aflîndu-se adesea în mîinile unor protagoniști diferiți.

Prin urmare, numai în cadrul unei societăți date pot fi apreciate răspîndirea și modalitățile de transmitere a cunoștințelor tehnice referitoare la textile, precum și importanța socială și economică a acestor activități.

H. BALFET

● ANQUETIL J., 1979, *La vannerie*, Dessain & Tolra, Paris. – DRETTAS G., 1980, *La mère et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle* SELAF, Paris. – EMERY I., 1980 (1966), *The Primary Structures of Fabrics*, Textile Museum Washington DC. – LEROI-GOURHAN A., 1943, *Évolution et techniques. L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris. – MASON O.T., 1902, *Aboriginal American Basketry*, Smithsonian Institution, Washington DC, Annual Report for 1902. – PELRAS C., 1972, „Contribution à la géographie et à l'ethnologie du metièr à tisser en Indonésie”, în *Langues et Techniques Nature et Société*, Paris. – ROTH H.L., 1950, *Studies in Primitive Looms*, Bankfield Museum Halifax. – SEILER-BALDINGER A., 1973, *Systematic der textilen Tehniken*, Pharos, Base

THURNWALD Richard

Richard Thurnwald s-a născut la Viena în 1869. Cît timp a studiat dreptul la universitate, el a învăţat mai multe limbi (rusa, sîrbo-croata, araba, turca), a dobîndit cunoştinţe de istorie economică, de antropologie fizică şi de psihiatrie, legînd strînse relaţii cu psihologi şi specialişti în drept comparat. Mai tîrziu, la Berlin, s-a familiarizat cu egiptologia şi asirologia. În acest fel, a dobîndit însuşirile necesare pentru a deveni „un militant pentru legăturile dintre ştiinţele sociale" (R. Lowie); el va crea, în 1925, *Zeitschrift für Völker-psychologie und Soziologie* (devenită mai tîrziu *Sociologus*) şi va fi coeditor la *Archiv für Anthropologie* şi la *Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft*. Va preda antropologia şi sociologia în Statele Unite – unde va face numeroase călătorii – la universităţile din California, Yale, Harvard şi Syracuse, precum şi în Europa, la Halle şi la Berlin, unde va muri în 1954.

R. Thurnwald nu a fost doar profesor şi teoretician al ştiinţelor sociale şi al antropologiei, ci şi un etnograf de teren. El a întreprins anchete în Bosnia (1896), în Oceania în arhipelagul Bismarck şi în Insulele Solomon – (1906-1909), în Noua Guinee germană (1912-1915), în Africa de Est (1930) şi din nou în Insulele Solomon (1932). Zonele sale de interes antropologic, aşa cum apar în numeroasele sale lucrări publicate, sînt variate. Chiar dacă este mai cunoscut pentru contribuţiile sale la antropologia economică – mai ales pentru consideraţiile sale despre schimb în Melanezia şi încercarea de conceptualizare a „comerţului", a „monedei" şi a „capitalului" în interiorul societăţilor primitive –, a studiat şi înrudirea şi căsătoria, tehnologia, dreptul, schimbarea culturală, fenomenele lingvistice sau caracterele somatice ale populaţiilor la care a făcut anchete. Cercetările sale încearcă mai puţin să aducă la lumină punctul de vedere indigen, cît să impună punctul de vedere al observatorului şi să pună în relaţie materialele culese cu teoriile recunoscute. Eclectismul formaţiei şi curiozitatea ştiinţifică, alimentate de o incontestabilă erudiţie, l-au condus la adoptarea unor poziţii moderate în toate privinţele: funcţionalismul său, deşi ortodox, este temperat (Lowie) în raport cu cel al lui Malinowski, căci Thurnwald nu refuză perspectiva istorică; el denunţă, bazîndu-se pe fapte, caracterul prea mecanic al interpretărilor difuzioniste şi se fereşte de schemele evolutive rigide (mai ales în analiza sa cu privire la geneza statului). El vrea, notează Lowie, „principii, nu obstacole".

G. LENCLUD

► 1912, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, 3 vol., D. Reimer, Berlin; *Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea*, Press of the New Era Printing, Lancaster, Pensylvannia. 1932, *Economics in Primitive Communities*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Économie primitive*, Payot, Paris, 1937). 1931-1935, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen*, 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig.

● MELK-KOCH M., 1989, *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft, Richard Thurnwald*, Museum of Volkerkunde, Berlin.

TIMP

Percepţia derulării temporale, prin intermediul căreia este surprinsă intuitiv noţiunea abstractă de „timp", se bazează, conştient sau nu, pe experienţa trăită, fie că aceasta dă sens destinului individual sau istoriei colective. Modalităţile acestei percepţii pot fi degajate în toate limbile la nivel lexical, la nivel sintactic sau la nivelul enunţării (*cf.* Étienne, 1968, pentru Coasta de Fildeş; Roulon, 1984, pentru Republica Centrafricană).

Antropologia a recunoscut foarte devreme în *durată* una dintre dimensiunile principale ale fenomenelor sociale; astfel, orice structurare (sincronică din principiu) ar putea fi văzută ca un „moment" al dezvoltării unor manifestări interdependente, iar derularea

înscăunării regilor mossi din Burkina Fasso după treizeci de ani de domnie). Alte repere fixe care contribuie la ordonarea cronologică a istoriei sînt perioadele de foamete și epidemiile.

Gestionarea timpului constă în ansamblul de proceduri de repartizare a activităților de-a lungul zilei, al săptămînii, al lunii, al anotimpurilor și al anului. Bazată în principal pe diviziunea sexuală a muncii și, pentru fiecare sex, pe diviziunea muncii în funcție de grupurile de vîrstă, ea vizează, în primul rînd, sarcinile legate de economia de subzistență. Astfel, au fost puse în evidență numeroase sisteme de gestionare globală și subsisteme specializate, legate de viața domestică, de prestațiile sexuale în mediul poliginic, de ritmul muncilor de interes individual, familial, comunitar, de întreruperile gestionării datorate crizelor de subzistență etc.

Antropologia timpului nu este separabilă de cea a spațiului. Astfel, ontologia africană atribuie destinului uman o dublă determinare, în durată și în întindere, cărora le sînt asociate elemente constitutive ale reprezentării lumii (strămoși, „genii") sau forme ale „alterării" individului (moarte, nebunie).

M. IZARD

● ABÉLÈS M., COLLARD C. (ed.), 1985, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Presses de l'Université de Montréal – Karthala, Montreal – Paris. – BACHELARD G., 1950, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris. – CARTRY M. (prezentare de), „Calendriers d'Afrique noire", în *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 7, 1984. – ÉTIENNE P., 1968, „Les Baoulé et le temps", în *Cahiers ORSTOM*, seria *Sciences humaines*, V (3): 17-37. – EVANS--PRITCHARD E.E., 1939, „Nuer Time Reckoning", în *Africa*, 12 (2): 189-216. – GEERTZ C., 1966, *Person, Time and Conduct in Bali; an Essay in Cultural Analysis*, Yale University Press, Yale (trad. fr. „Personne, temps et comportement à Bali", în *Bali, Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983). – HALLPIKE C.R., 1979, *The Foundation of Primitive Thought*, Clarendon Press, Oxford. – HUBERT H., MAUSS M., 1909, „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", în *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris. – *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, Éditions du CNRS, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. – MANESSY G., 1960, *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa*, Université de Dakar, Dakar. – MAUSS M., BEUCHAT H., 1904-1905, „Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Étude de morphologie sociale", în *L'Année Sociologique*, IX: 39-132. – NIANGORAN-BOUAH G., 1964, *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Paris. – PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris. – ROULON P., 1984, „La conception gbaya'bodoe du temps", în *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 7: 11-14. – SOUSTELLE J., 1940, *La pensée cosmogonique des anciens Mexicains*, Hermann, Paris. – *Temps et développement Quatre sociétés en Côte d'Ivoire*, număr special al *Cahiers ORSTOM*, seria *Sciences humaines*, V (3), 1968.

TOTEMISM

Cuvîntul „totem" este preluat din ojibwa, o limbă algonkină vorbită în zona Marilor Lacuri nord-americane. El a fost introdus în Occident de către J. Long în 1791 și lui J.-F. MacLennan (1869-1870) i se datorează fundamentarea conceptului antropologic care îi corespunde. Un ojibwa înțelege cuvîntul „totem" în sensul unei relații, de ordin pur sociologic (de înrudire sau prietenie), între două persoane. Anumite grupuri ojibwa sînt organizate în clanuri patriliniare exogame, care au ca eponim numele unor specii animale. Termenul servește uneori la enunțarea apartenenței clanice: *makwa nindotem* „ursul este clanul meu". De fapt, aceasta este o fomulă abreviată care acoperă următoarea semnificație: „sînt înrudit cu cel care aparține clanului al cărui eponim este ursul, deci aparțin acestui clan". Interpretarea termenului poate să ducă la confuzii și tocmai aceasta l-a făcut pe J. Long să confunde două instituții distincte ca împărțirea clanurilor și raportarea individuală la un spirit tutelar, foarte răspîndită în America de Nord.

La începuturile sale, antropologia s-a ocupat de legăturile cu entitățile naturale, mai ales animale, pe care și le revendicau membrii societăților exotice. Într-o primă

perioadă, combinarea următoarelor elemente a părut să ofere o definiţie a totemismului : legătura dintre o specie naturală şi un clan exogam, credinţa potrivit căreia indivizii aparţin speciei în cauză, atitudinea de „respect" faţă de specie (interdicţie alimentară etc.). Dificultăţile nu au întîrziat să apară cu repeziciune, această definiţie neputînd să acopere diversitatea faptelor etnografice. Însă dificultăţile teoreticienilor totemismului (Frazer, 1910 ; Durkheim, 1912) se datorau mai ales grijii lor pentru explicarea legăturilor dintre entităţile naturale şi unităţile sau subunităţile sociale ; în căutarea conţinutului, ei nu făceau decît să-i decline la infinit formele. În această privinţă, ei se înscriu în evoluţionismul propriu epocii lor, căci reificarea fenomenelor totemice şi reducerea instituţiilor sociale la aceste fenomene trăda includerea societăţilor „primitive" într-o natură de care civilizaţia noastră s-ar fi îndepărtat de multă vreme. Este simptomatic, în această privinţă, că depăşirii evoluţionismului ca teorie dominantă îi corespunde recesiunea progresivă a totemismului ca problematică antropologică.

Cu *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Lévi-Strauss reia problema în cauză pentru a o reformula într-un mod cu totul nou, răsturnînd literalmente perspectiva iniţială. În opinia sa, fenomenele totemice nu demonstrează relaţia dintre cultură şi natură, ci, dimpotrivă, existenţa unei cezuri între aceste două ordine, care ar permite interpretarea lor. Identificare nominală sau rituală (interdicţie alimentară), această punere în relaţie a unor grupuri sociale sau a unor indivizi cu anumite specii animale sau vegetale, este rezultatul unei duble mişcări a intelectului : perceperea diferenţierilor dintre specii în cadrul ordinii naturii şi utilizarea diferenţelor percepute pentru explicarea unei diferenţieri în cadrul ordinii sociale. Este vorba, la început, de exercitarea unei logici a continuului şi a discontinuului, deci de o logică a clasificării. Ipoteza lui Lévi-Strauss, graţie în primul rînd tabelului său de permutări între seria naturală şi cea culturală (categorie, individ, pe de o parte, grup, persoană, pe de altă parte), explică toate formele totemismului, însă nu şi toate aspectele sale. Această abordare pune în evidenţă momentul în care gîndirea surprinde obiectele lumii sensibile, le distinge sau le asimilează, apoi le clasează pentru a le pune, eventual, în legătură, dar neglijează un alt moment, cel în care gîndirea reinvesteşte reprezentările pe care le produce, momentul ritualului. Or, faptele totemice se prezintă, în general, tocmai sub forma unor ritualuri sau a unor credinţe.

E. DÉSVEAUX

● BOAS F., 1916, „The Origin of Totemism", în *American Anthropologist* 18 : 319-326. – DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris. – FRAZER J.G., 1887, *Totemism*, A. & C. Black, Edinburgh (trad. fr. *Le totémisme. Étude d'ethnographie comparée*, Schleicher, Paris, 1898). 1910, *Totemism and Exogamy*, A. & C. Black, Edinburgh (trad. fr. parţială *Les origines de la famille et du clan*, Paul Geuthner, Paris, 1922). – GOLDENWEISER A.A., 1910, „Totemism. An Analytic Study", în *Journal of the American Folklore*, 23 : 179-293. – LÉVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris. – MACLENNAN J.F., 1869-1870, „The Worship of Animals and Plants", în *Fornightly Review*, 6-7. – MAUSS M., 1968, „Essai sur quelques formes primitives de classification", în *Œuvres*, t. I, Éditions de Minuit, Paris.

TRADIŢIE

Tradiţia este definită, în mod obişnuit, ca fiind ceea ce se păstrează din trecut în prezent, fiind transmisă şi rămînînd activă şi acceptată de către cei care o primesc şi care, la rîndul lor, o transmit de-a lungul generaţiilor. Dar cum se realizează aceasta transmitere ? Desigur, în mod oral, pentru că oamenii şi-au rememorat trecutul încă înainte de a fi inventat scrierea ; de asemenea prin exemplu, în cazul perpetuării anumitor practici, sau prin scriere, pentru că ea permite culegerea faptelor socotite a fi necesare şi demne de păstrat. Dar ce se transmite ? Ceea ce se cuvine să ştii şi să faci în cadrul unui grup, care în acest fel îşi recunoaşte sau îşi proiectează o identitate colectivă durabilă, justificarea raţională a obligaţiei fiind mai puţin importantă decît faptul (de

temporală - istoricitatea în sensul formal al termenului - ar avea o existenţă „obiectivă ca element constitutiv al realităţii sociale. Lucrările antropologice vizează timpul mai ales din perspectiva formelor percepţiei sale, a reprezentărilor al căror obiect este, calculării şi „gestionării" sale.

Nu există percepţie posibilă a timpului decît în măsura în care scurgerea sa poate fi apreciată. A percepe timpul înseamnă a putea să situezi un eveniment în raport cu un altul, a defini o delimitare între un „înainte" şi un „după", a evalua durata care separ două momente, a imagina un viitor plecînd de la un prezent. Percepţia timpului s poate exprima atît sub forma unei concepţii liniare şi cumulative despre durată, cît ş sub forma unei concepţii ciclice şi non-cumulative, aceste două aspecte putînd fi combi nate. Viaţa unei persoane, ca urmă temporală, are, cel puţin din punct de vedere biologi un început şi un sfîrşit, iar dacă liniaritatea este cumulativă, acest lucru se întîmpl pentru că avansarea în vîrstă este codată în mod pozitiv; socializată prin intermediu etapelor unui „ciclu de viaţă", existenţa unui individ este concepută ca o manifestar particulară a unui fenomen repetat la infinit. În Africa neagră (lucrare colectivă, 197 *passim*), individuaţia este, în parte, un rezultat al intervenţiei strămoşilor, iar moarte este o „naştere" întru ancestralitate. Această complementaritate între liniaritate ş ciclicitate apare şi atunci cînd luăm în considerare modul în care individul este prin într-o urzeală genealogică pe care sistemul de denumiri ale relaţiilor de rudenie organizează pe măsură ce existenţa sa se derulează, plecînd de la un model care situează pe individ în raport cu o generaţie de referinţă, iar rudele sale (consangvine distribuindu-se într-un număr egal de generaţii ascendente şi descendente. Şi la organi zaţiile socio-politice cu clase de vîrstă (Paulme, 1971; Abélès, Collard, 1985) se observ această depăşire a antinomiei liniaritate/ciclicitate, acestea determinînd în mod regula coincidenţa dintre o etapă generaţională din destinul unui contingent masculin ş angajarea membrilor săi într-un tip de activitate colectivă. Aceeaşi analiză poate f făcută şi în raport cu ideologiile suveranităţii, care au de depăşit contradicţia dintr discontinuitatea domniilor şi principiul unicităţii suveranului.

Reprezentarea timpului nu există decît în relaţia omului cu societatea sau cu natura acestea aparţinînd unor tipuri de temporalite radical diferite una de cealaltă. Astfel există diferite modalităţi ale timpului social: ecologică, tehnico-economică, genealogică mitică, istorică, ritualică etc., care pot fi examinate ca tot atîtea temporalităţi diferite

Succesiunea zilelor şi a momentelor zilei, a lunilor şi a anotimpurilor anului sola ritmează viaţa colectivă. Mai mult sau mai puţin elaborată, în funcţie de societate calcularea calendarului, bazată pe observarea fenomenelor cosmologice, organizeaz temporalitatea socială, asociind anumite perioade ale anului cu anumite tipuri d activităţi. Muncile legate de economia de subzistenţă, diverse alte activităţi tehnice îndeplinirea ritualurilor, războiul, schimburile comerciale, călătoriile intervin în moment determinate ale anului, ţinînd de temporalităţi ciclice particulare. Modul de împărţir a anului în două mari perioade, după modelul eschimos analizat de Mauss (1904-1905 este rezultatul acestor decupări secvenţiale şi ţine seama de o opoziţie (în funcţie d caz) între două ordine majore ale activităţilor de subzistenţă sau între o perioad profană şi o perioadă sacră, un timp al războiului şi un timp al păcii etc. Asemene dualisme temporale capătă sens prin intermediul unui întreg registru de determinaţii de la habitat (grupat/dispersat, sedentar/nomad) pînă la ordinea socială în ansamblu său (prevalenţa alternativă a două forme de autoritate sau a două tipuri de instanţ socio-politice, răsturnarea normelor, a funcţiilor, a rolurilor). Formele artificiale d calculare a timpului nu sînt mai puţin importante decît cele care se sprijină pe astro nomie (Hubert, Mauss, 1909), aşa cum arată diversitatea modurilor de grupare a zilelo în „săptămîni", care definesc cicluri scurte de „reîntoarceri", fiecare zi avînd propriil atribuţii şi propria marcă simbolică; se poate să existe o ordonare a zilelor (ordine neciclică a zilelor lunii în calendarul occidental). Socotirea anilor şi a perioadelo plurianuale se sprijină fie pe repere astrale, pentru a determina secvenţe rituale lung (ca în ciclul dogon *sigi*, *cf.* Griaule, 1938), fie pe ritmuri instituţionale (repetare

(n credo) că i te conformezi în mod corect: povestirea unor mituri așa cum au fost auzite, revendicarea unei istorii așa cum a fost învățată, însușirea unor felurite idei care sînt tot atîtea păreri preconcepute. Și cum ar putea să fie altfel? Acest ansamblu, mai mult sau mai puțin coerent, este ceea ce se numește cultură. Orice cultură este tradițională. Chiar dacă ea se crede nouă, ruptă de trecut, chiar dacă se vrea și poate chiar este născută din prezent, ea urmărește să se perpetueze, să devină o tradiție, înscriindu-se astfel în definiția inițială.

În acest caz, ce semnificație mai are distincția dintre societățile tradiționale și societățile despre care se pretinde sau care pretind că nu sînt tradiționale, pentru că sînt istorice, schimbătoare și pot fi caracterizate prin modernitățile lor succesive? De fapt, nu există societăți mai tradiționale decît altele și, potrivit lui A.M. Hocart (1927), balanța nu ar înclina deloc de partea primelor: copiilor occidentali li se inculcă anumite obiceiuri încă de la cea mai fragedă vîrstă, iar aceasta se întîmplă atît de devreme, încît ei uită apoi că le-au învățat, sfîrșind prin a crede că rațiunea sau ordinea prezentă a lucrurilor le dictează comportamentele. Învățîndu-le mai tîrziu, melanezienii de care vorbește Hocart interiorizează într-o mai mică măsură preceptele lor tradiționale, fiind astfel capabili să-și ia, uneori, mai multe libertăți în raport cu acestea decît putem să o facem noi în raport cu preceptele noastre. Datorită acestui fapt, observatorul se miră cînd constată atît de multe variații în comportamente pe care le credea stereotipe. Totuși, ar fi inutil să încercăm să dozăm, pentru fiecare societate, ponderea tradițiilor, pentru că e destul de clar că nu vezi la tine ceea ce nu poți să nu vezi la altul și că îți atribui ție ceea ce negi în cazul altuia. Întrucît tradițiile sînt, în cea mai mare parte a timpului, inconștiente sau cel puțin implicite, le observi pe ale altuia, ignorîndu-le pe ale tale și ești sensibil la schimbările din propria societate, pe care le valorizezi, observînd în cazul altei societăți tocmai conservatorismul, care îți permite să o identifici.

Totuși, distincția dintre două categorii de societăți în funcție de legătura lor cu prezentul nu este lipsită de fundament. Ea nu ține de pregnanța tradiției, ci de modul în care aceasta este transmisă: oral sau prin scriere.

Un mit se transmite oral, iar cel care îl povestește nu intenționează să facă nimic în plus. La fel stau lucrurile și în cazul genealogiilor repetate fără modificări. Totuși, orice mitolog știe că nu există o versiune unică a unei povestiri, ci mai multe, care sînt adesea foarte diferite, și oricărui etnolog i se întîmplă să culeagă genealogii divergente sau să asiste la ritualuri care nu se repetă niciodată exact la fel, deși se spune de fiecare dată că sînt aceleași. Auditorii, spectatorii nu sînt niciodată derutați de aceste diferențe, căci pentru ei este vorba întotdeauna despre același mit și despre aceeași ceremonie. O repetare justă nu este în mod necesar una fidelă, pentru că nu există un „model" care ar trebui reprodus în mod identic. Recitatorul sau oficiantul nu își amintește un text cuvînt cu cuvînt sau o serie strictă de gesturi impuse, ci o structură de ansamblu care tolerează și chiar favorizează o formă de creativitate. Așa cum spune J. Goody (1977) „se poate ca, într-adevăr, produsul unei rememorări exacte să fie mai puțin util, mai puțin apreciabil decît rodul unei evocări inexacte". Putem să adăugăm: mai puțin semnificativ, căci tocmai diferențele sînt cele care pun în evidență sensul. De altfel, nu tocmai analiza miturilor a fost o sursă și o ilustrare a structuralismului?

Din momentul în care există un model, totul se schimbă, pentru că oamenii pot să se raporteze la el, și în acest fel apare noțiunea de „corectare" care cunosc pe care doar scrierea o face posibilă. Oricum, raportarea la model trebuie să se poată face cu ușurință; astfel, primul dintre exercițiile școlare a fost copierea. Societățile care cunosc scrierea fac să prevaleze rememorarea exactă, reproducerea conformă cu originalul în raport cu reconstrucția, care este o sursă a inovațiilor involuntare; așadar, societățile care nu cunosc scrierea ne apar ca fiind mai plastice. Totuși, și scrierea face posibilă creativitatea, dar în alt mod decît transmiterea orală. Dacă transmiterea orală admite diferențe mai mult sau mai puțin pronunțate între versiuni, acest lucru se întîmplă pentru că aceste versiuni formează un sistem, iar sistemul este cel care se reproduce constant prin intermediul recitărilor individuale și schimbătoare. În consecință, este

vorba despre o creativitate ciclică. Spre deosebire de aceasta, scrierea, agent al înregistrării, nu permite brodarea pe o anumită temă, ci provoacă acumularea unor tradiţii diferite sau, în orice caz, obligă la considerarea lor ca atare. Însă această formulă implică uitarea rapidă, alegerea şi reorganizarea, adică o altă formă de creativitate. Nu putem să păstrăm totul şi, dacă, în principiu, totul poate fi arhivat, a arhiva este un mod de a uita; păstrăm pentru a nu trebui să ne amintim. În plus, a renunţa la o parte din moştenirea ta înseamnă a alege, conştient sau nu, menţinerea unei alte părţi; societăţile care îşi spun moderne nu se despart de trecutul lor, ci îl reorganizează. Cum societăţile moderne sînt complexe şi conflictuale, există mai multe tipuri, concurente, de reorganizare: contemporanii se întrec prin intermediul trecutului, alegîndu-şi strămoşii. În acest caz, tradiţia devine rodul unei retrospecţiuni camuflate. Paradoxul scrierii este acela de a face posibile, simultan, rigiditatea tradiţiei şi cea mai evidentă capacitate de schimbare: pentru a voi să te transformi sau pentru a refuza să o faci, trebuie să fi păstrat legătura cu trecutul, iar scrierea este cea care permite cel mai bine acest lucru.

Acest paradox trimite la un altul, cel al tradiţiei înseşi, care nu trăieşte decît atunci cînd este ignorată de cei care o respectă, aşa cum foarte bine a observat Hocart. Dar cînd se vorbeşte despre tradiţie? În cea mai mare a timpului se vorbeşte despre tradiţie în legătură cu ceva care pare de neînţeles, arbitrar, sau cînd ne întrebăm de ce facem ceva şi răspundem că pur şi simplu aşa se făceau lucrurile cîndva. Însă această întrebare nu se pune decît în momentul în care lucrurile nu mai merg de la sine, cînd constatăm că nu mai facem astăzi ceea ce făceau bunicii noştri alaltăieri sau cînd observăm că în zilele noastre copiii nu mai sînt crescuţi aşa cum am fost crescuţi noi – dar lucrurile nu devin deloc mai clare! Despre o tradiţie vie nu se poate vorbi, pentru că, inconştientă însă activă, ea este evidentă doar pentru cineva din afară – şi abia apoi şi pentru tine –, apărînd în momentul cînd îţi pui întrebări în legătură cu motivele unor acţiuni pe care le faci fără să te gîndeşti. Tradiţia pe care o conştientizăm este cea pe care n-o mai respectăm sau, cel puţin, cea de care sîntem gata să ne rupem.

J. POUILLON

● BOYER P., 1988, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, Société d'Ethnologie, Paris. 1990, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge. – GOODY J., 1977, „Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre", în *L'Homme*, XVII (1): 29-52. – HOCART A.M., 1927, „Are Savages Custom-Bound?", în *Man*, Cambridge University Press, Cambridge. – POUILLON J., 1977, „Plus c'est la même chose, plus ça change", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV: 203-211; 1980, „Anthropological Traditions: Their Uses and Misuse", în S. Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs* (reluat cu titlul „Tradition: Transmission ou reconstruction", în J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975).

TRANSMITERE

1. *Cultură şi transmitere*

Fiecare societate gîndeşte şi organizează în mod propriu transmiterea. Aceasta nu este altceva decît dimensiunea activă a comunicării în general, al cărei proces se află la baza continuităţii vieţii sociale. Numeroşi antropologi americani de inspiraţie culturalistă (R. Linton, R. Lowie, E. Sapir etc.) au identificat cultura cu moştenirea socială, punînd astfel accentul pe raporturile dintre cultură şi personalitate aşa cum apar ele în formele de învăţare a modelelor de comportament transmise social.

Dacă vedem cultura ca fiind tot ceea ce se învaţă şi poate fi comunicat, nu există nimic cultural care să nu facă obiectul unei transmiteri. Studiul antropologic al transmiterii nu se reduce, aşadar, la examinarea procedurilor instituţionalizate (prin cutumă sau prin drept, în accepţia modernă a termenului) de devoluţiune a bunurilor materiale (mobiliare şi imobiliare) şi imateriale (statusuri, funcţii, sarcini, atribute simbolice precum numele etc.), care au devenit obiecte ale etnologiei juridice. Se observă existenţa,

n toate domeniile vieţii în societate, a unor ansambluri structurate de practici şi de reprezentări ale transmiterii, a căror analiză nu poate fi făcută plecînd de la puncte de vedere strict specializate, juridic, economic, politic, religios sau cognitiv. Transmiterea ideilor şi a valorilor nu cunoaşte frontierele dintre instituţii. Pentru a nu lua decît un exemplu, toate societăţile omeneşti au elaborat teorii despre transmiterea ereditară a trăsăturilor fizice şi psihice (Augé, Héritier, 1982) şi îşi orientează, într-un anumit mod, comportamentele efective în raport cu aceste teorii. Astfel, delimitarea pragurilor de consangvinitate dincolo de care căsătoriile sînt autorizate se face peste tot pe baza geneticii savante sau „sălbatice". Populaţiile hausa din Africa cred că te naşti vrăjitor datorită unei tare congenitale (Echard, 1978); unii oameni de ştiinţă contemporani consideră că te naşti inteligent, inteligenţa fiind o calitate ereditară. Iată de ce s-a ajuns la ideea de a păstra pentru transmitere sperma deţinătorilor premiului Nobel.

Examinarea practicilor de transmitere ce organizează viaţa socială nu ar putea fi separată de studierea construcţiilor ideologice care fundamentează în toate societăţile, în forme de o diversitate aproape infinită, sentimentul legitimităţii lor şi, prin aceasta, de studierea ordinii sociale ce rezultă de aici. Instituind transmiterea care nu este niciodată o simplă reproducere mecanică, aşa cum arată ritualurile care o însoţesc, toate culturile gîndesc natura şi supranaturalul în aceeaşi măsură ca lumea oamenilor, persoana biologică şi socială în aceeaşi măsură ca societatea (Augé, Héritier, *op.cit.*), ereditatea ca moştenirea, trecutul şi viitorul la fel ca necesităţile prezentului. Studierea transmiterii dovedeşte că diferitele modalităţi în care se realizează ea în toate societăţile nu se supun doar unei logici a eficacităţii practice, ci şi unei „intenţii culturale" (M. Sahlins) care nu este niciodată singura posibilă.

G. LENCLUD

● AUGÉ M., HÉRITIER F., 1982, „La génétique sauvage", în *Le genre humain*, 3-4, *La transmission* : 127-137. – ECHARD N., 1978, „Mais où sont les sorciers d'antan?", în *Systèmes de signes*, Hermann, Paris.

2. *Formele de transmitere*

Descriind formele pe care le îmbracă în Polinezia, în Melanezia, la pigmei sau în Nord-Vestul american ceea ce el numeşte „instituţia prestaţiei totale şi a *potlatch*-ului", M. Mauss (1923-1924) precizează că „totul – hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficierile sacerdotale şi rangurile – constituie obiect al ofertei şi al transmiterii. Totul pleacă şi vine, ca şi cum ar exista un schimb constant de materie spirituală incluzînd oameni şi lucruri, între clanuri şi indivizi, repartizaţi pe ranguri, sexe, generaţii". Specificitatea *potlach*-ului – darul obligatoriu în virtutea „legăturii de suflet" stabilite prin lucruri – nu ne împiedică să regăsim în el, reunite, caracteristicile majore ale oricărui mod de transmitere. Astfel, ceea ce este transmisibil ţine de multiple categorii, materiale şi imateriale, sacre şi profane etc., care pot fi suprapuse sau disociate, transmise simultan sau nu, unuia sau mai multor beneficiari; acţiunea prin care se operează transmiterea se supune unor reguli care definesc modalităţile actului şi ale legăturilor de drept ce rezultă din acesta; statutul actanţilor situaţi la cele două extremităţi ale operaţiunii este precizat cu referire mai ales la relaţiile de rudenie care pot să îi unească sau nu. Se precizează în mod succesiv ce anume este transmis, cum este transmis, între cine şi cine.

În dreptul francez modern apare transmiterea cu titlu gratuit (dispoziţia între cei în viaţă, testamentul, succesiunea *ab intestat*) şi transmiterea cu titlu oneros. Absenţa ofertei ţine de o concepţie asupra naturii „lucrurilor" – diferită de cea elaborată de societăţile ce practică *potlatch*-ul – inspirată din dreptul roman care a influenţat mult dreptul francez. În dreptul roman străvechi, ca şi în dreptul germanic din secolele de început, lucrurile fiind concepute ca animate, puternic legate de persoană sau de grupul familial din care proveneau – *gens* la romani, trib şi clan la germanici –, orice transmitere, în afara cadrului familial sau a reînnoirii generaţiilor, stabilea o legătură spirituală

între părţi: această legătură – *nexum* la romani, *wadium* la germanici – obligă la reciprocitate între grupuri şi nu între indivizi, ca în cazul *potlatch*-ului. Marea schimbare care intervine în dreptul roman, o dată cu crearea Imperiului, provine din disjuncţia dintre persoane şi lucruri, dintre drepturi personale şi drepturi reale, simultană cu dezintegrarea gintei şi cu o nouă definiţie a familiei, în care legătura de sînge, *cognatio*, apare însoţită de cea pur juridică, *agnatio*. Această transformare care permite separarea „vînzării darului de schimb", izolarea „obligaţiei morale de contract" şi, în sfîrşit, conceperea „diferenţei dintre rituri, drepturi şi interese" (M. Mauss, *op. cit.*), duce la stabilirea unor contracte între grupuri mai restrînse (familiile), iar mai apoi între indivizi. Cezura dintre lucruri şi oameni, dezvoltată în cadrul teoriilor privitoare la bunurile materiale şi la *persona*, a dat naştere unei diviziuni a cîmpurilor economice şi juridice. *Persona*, această „mască juridică ce i se aplică unui om pentru a-i permite să acţioneze în lumea dreptului", va putea „să fie desprinsă în parte de titularul său şi să fie transferată altcuiva (moştenitorului)" (J. Ellul). Printr-o mişcare identică, delimitarea lucrurilor corporale de cele non-corporale va duce, prin secolul al III-lea, la separarea lucrurilor şi a dreptului al cărui obiect sînt: de exemplu, a proprietăţii şi a dreptului al cărui obiect îl constituie. Va lua astfel naştere distincţia dintre proprietate şi posesie.

Toate societăţile, de altfel, au gîndit transmiterea definindu-i modalităţile, obiectele şi actanţii în funcţie de aceleaşi conexiuni; de asemenea, se pare că toate au stabilit anumite diferenţieri analizînd dacă transmiterea se situează în exteriorul sau în interiorul grupurilor de rudenie. În cîmpul relaţiilor de rudenie, regulile transmiterii, atît a celei materiale, cît şi a celei simbolice, au fost definite în relaţie cu modul de filiaţie: unilateral (patrilateral sau matrilateral), bilateral, nediferenţiat sau cognatic. În funcţie de obiectele aflate în discuţie, fiecare societate precizează identitatea rudelor cărora trebuie să le revină, precum şi părţile avute în vedere. Astfel, concepţia germanică şi cea romană – care au influenţat în Franţa regiunile guvernate de tradiţie (jumătatea de nord), respectiv cele în care prevala dreptul scris (jumătatea de sud) – au dat naştere la forme de organizare familială diferite şi la drepturi complet distincte în privinţa succesiunii, care s-au menţinut pînă la promulgarea Codului civil, dar care în realitate au persistat pînă în ultimele decenii.

P. LAMAISON

● CLAVERIE E., LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan (XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles)*, Hachette, Paris. – DELBOS G., JORION P., 1984, *La transmission des savoirs*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – ELLUL J., 1961-1969, *Histoire des institutions*, 5 vol., PUF, Paris. – MAUSS M. (1923-1924) 1950, „Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – OURLIAC P., MALAFOSSE J., 1968, *Histoire du droit privé*, PUF, Paris. – SEGALEN M., 1985, *Quinze générations de Bas-Bretons. Mariage, parenté et société dans le pays Bigouden sud (1720-1980)*, PUF, Paris. – YVER J., 1966, *Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière*, Sirey, Paris. – ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, Paris.

► *Funciar (Regim ~). Proprietate*

3. Moştenirea

În general, antropologia a reluat distincţia, parţial estompată în limba franceză, dintre succesiune şi moştenire. Regulile moştenirii şi ale succesiunii, ca şi persoana moştenitorului şi cea a succesorului nu se confundă în mod necesar, aşa cum observaseră deja precursorii antropologiei (Augustins, 1982). Referindu-se la vechea Romă, Fustel de Coulanges notează că, deşi toţi fiii unui cap de familie aveau drept egal la moştenire, doar unul singur îi succeda în oficierea cultului zeilor lari. La fel, în privinţa dreptului hindus, H.S. Maine subliniază că toţi moştenitorii de sex masculin aveau acces la bunurile divizibile, însă doar unul singur avea drept de succesiune în funcţia de şef politic.

Este deci preferabil să se folosească termenul de „succesiune” în cazul transferului funcţiilor politice şi religioase, iar cel de „moştenire” pentru a desemna transmiterea *bunurilor* materiale şi imateriale, organizată prin cutumă sau drept şi fondată cel mai adesea (atribuire testamentară) pe principiul eredităţii, aşa cum apare acesta în regulile de filiaţie, în cadrul familiei. Regimul moştenirii – egalitar sau inegalitar, ţinînd cont sau nu de diferenţierea dintre sexe şi generaţii şi luînd în considerare sau nu vîrsta şi ordinea naşterii – întreţine cu modalităţile alianţei (strategiile matrimoniale în sistemele complexe) şi cu aspectele economice ale căsătoriei (zestrea, moştenirea lăsată soţiei) o relaţie structurală şi funcţională. Aceasta contribuie la constituirea şi reproducerea formelor caracteristice de organizare familială (cazul familiilor descinzînd dintr-un strămoş comun întîlnite în Europa în mediul rural) şi la conferirea unei imagini specifice ciclului de dezvoltare domestică.

Transmiterea prin moştenire nu se face întotdeauna după moartea capului familiei. Numeroase societăţi, mai cu seamă pastorale, cunosc formule de pre-moştenire, permiţînd o anumită adaptare a forţei de muncă domestică la resursele economice (Stenning, 1962). O altă formulă aleasă pentru regimul de moştenire, favorizînd perpetuarea grupurilor familiale extinse, poate fi indiviziunea.

G. LENCLUD

● AUGUSTINS G., 1982, „Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes”, în *Archives européennes de sociologie*, XXIII : 39-69. – GOODY J., 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge. – GOODY J., THIRSK J., THOMPSON E.P. (ed.), 1976, *Family and Inheritance Rural Society in Western Europe 1200-1700*, Cambridge University Press, Cambridge. – STENNING D.J., 1962, „Household Viability among the Pastoral Funali”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

4. Succesiunea

În accepţia sa cea mai largă, termenul de „succesiune” desemnează transmiterea drepturilor asupra persoanelor şi lucrurilor, astfel încît să asigure perpetuarea grupurilor sociale (Radcliffe-Brown, 1968). R. Firth vine însă cu o definiţie mai restrînsă, care acoperă „procesele de înlocuire, recunoscute în mod public, graţie cărora titlurile, funcţiile, poziţiile de putere, rolurile şi alte însemne ale statutului unei persoane sînt transferate de la o persoană la alta” (1964).

În acest ultim sens, cel mai frecvent utilizat în antropologie, succesiunea este legată de ordinea politică şi presupune existenţa unei diferenţieri permanente a statutelor. Nu se vorbeşte însă de succesiune în cazul accesului la funcţii instabile sau ataşate unor destine individuale, cum ar fi cea de Big Man (Burling, 1974). Antropologia s-a ocupat îndeosebi fie de transmiterea „funcţiilor înalte” (Goody, 1966), fie de exercitarea unei puteri centralizate, care nu se pretează decît cu dificultate la diviziune, implicînd o competiţie puternică între pretendenţi şi subordonîndu-se cu greu la aplicarea unei reguli de succesiune. Există totuşi astfel de reguli, în interiorul cărora s-a convenit să se opereze o distincţie între cele ţinînd de principiul eredităţii, al desemnării (*appointment*) şi al alegerii (Max Weber).

Principiul eredităţii, definit prin felul în care e aplicat de sistemul relaţiilor de rudenie, este utilizat cel mai adesea pentru a defini regulile de succesiune. Se întîmplă totuşi rar ca titlurile şi funcţiile să fie împărţite, chiar şi între fii (în regatele francilor). În măsura în care cei îndreptăţiţi pot fi numeroşi, trebuiesc adoptate proceduri specifice pentru a reduce numărul succesorilor potenţiali. Este cazul monarhiilor africane în care există un clan sau o ascendenţă regală. Legitimitatea dinastică se poate fonda pe filiaţie (succesiune matriliniară sau patriliniară, excluderea transmiterii prin femei – pe care o consemnează legea salică – într-un regim de filiaţie nediferenţiat, privilegiu acordat liniei directe în defavoarea celor colaterale etc.), pe alianţă (la populaţia swazi de

exemplu, transmiterea la copiii primei soţii sau, urmînd principiul porfirogeniturii cei născuţi după înscăunarea tatălui), pe vîrstă (regula primului născut sau, mai ra ultimului născut), sau pe apartenenţa la o generaţie (succesiunea de la frate la fra În alte cazuri, totuşi, legitimitatea succesiunii se întemeiază pe alte criterii decît de rudenie: astfel, la populaţia bemba, exercitarea prealabilă a unor funcţii teritori reprezintă condiţia de acces la succesiunea regală (Richards, 1960): alegerea succe rului poate fi făcută de monarhul în exerciţiu (succesiune *pre mortem*), traducîndu printr-o coregenţă (Egiptul antic) sau prin atribuirea unor titluri specifice (institu celtică *tanastry*).

În general, principiul eredităţii se poate combina cu principiul desemnării ş alegerii. Anumiţi indivizi (cum ar fi, la populaţia swazi, fiul întîi născut al primei so exclus de la succesiunea la tron) sau, în monarhiile africane, un corp de special rituali (*bakabilo* la negrii bemba, *abiru* în Rwanda etc.) intervin uneori în desemna succesorului. Alegătorii pot să fie definiţi de asemenea prin funcţiile politice exercit ca în cazul ofiţerilor de curte la populaţia asante sau, în Europa, al principilor germ „mari electori" ai Imperiului.

Recurgerea exclusivă la principiul desemnării se poate observa în anumite socie teocratice (astfel, folosirea previziunii, prin horoscop, în Tibet, pentru a-l alege dalai-lama) sau „birocratice", mai ales acolo unde aparatul militar ocupa un loc de minant (Imperiul Roman tîrziu, Imperiul Otoman etc.). Fixarea succesorului prin gere nu se întîlneşte exclusiv în societăţile democratice moderne, în cazul cărora altfel, au persistat mult timp restricţii privitoare la numărul de alegători şi de candi (censul). Aceasta este atestată şi în unele societăţi „tribale" (alegerea conducătorilo război, de exemplu), fiind însoţită uneori, în triburile berbere din Maroc, de pildă principiul rotaţiei sau chiar de tragerea la sorţi.

Se întîmplă uneori ca absenţa regulilor să atragă după sine, pentru a se tranşa în pretendenţi, apelul la forţă. Este o situaţie curentă în lumea islamică, unde în acest ca înfruntă facţiuni politice şi militare mobilizate pentru obţinerea puterii (Bonte, 19

Oricare ar fi principiul adoptat, transferul de legitimitate în ordinea politică es perioadă dificilă, marcată de conflicte, revolte sau crize, fiind cu atît mai ritualizat cît puterea este asociată cu sacrul sau supranaturalul. Astfel, în regatele interlacu din Africa Centrală, succesiunea este însoţită de un ansamblu de ritualuri, începîn funeraliile şi atitudinea faţă de rămăşiţele regelui defunct, continuînd cu înscăun (purificarea şi transferul de *regaliae*) şi încheindu-se cu stabilirea ritualurilor perio pe care noul rege le va avea de îndeplinit în timpul vieţii, pentru a asigura prosperit regatului. Este vorba în acest caz, ca şi în multe altele, atestate şi în Africa, şi în Eu medievală (ungerea regelui), de afirmarea simbolică a continuităţii puterii şi a ca terului său trancendent, aflat deasupra hazardului succesiunilor individuale.

P. BO

● BONTE P., 1982, „Tribus, factions et État. Les conflicts de succession dans l'émira l'Adrar", în *Cahiers d'Études Africaines*, 87-88, XXII, 3-4: 489-516. – BURLING R., 1 *The Passage of Power. Studies in Political Succession*, Academic Press, New York – Lon – FIRTH R., 1964, *Essays on Social Organization and Values*, London School of Econor Londra. – FORTES M., PRITCHARD E.E. Evans (ed.), 1962, *African Political Syst* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 196 GOODY J. (ed.), 1966, *Succession to High Office*, Cambridge University Press, Cambrid MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Nouvelles Éditions Africa Dakar-Abidjan. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Prim Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primi* Éditions de Minuit, Paris, 1968). – RICHARDS A., 1960, „Social Mechanisms for the Tra of Political Rights in Some African Tribes", în *Journal of the Royal Anthropological Insti* 90: 175-190.

TRIB

Termenul de „trib", preluat din vocabularul instituţiilor politice ale antichităţii care rezervă alţi termeni pentru a reda sensul de afiliaţie prin naştere la un grup (Benveniste, 1969), a fost utilizat pentru prima oară de evoluţioniştii din secolul al XIX-lea pentru a desemna organizarea politică a societăţilor situate la un anumit stadiu (barbar) al evoluţiei omenirii (Morgan, 1877). Scăpînd de eşecul înregistrat de conceptele evoluţioniste, el a continuat să fie utilizat în antropologie, fiind asociat abordării funcţionaliste a societăţilor nestatale, denumite în mod frecvent „societăţi tribale". Termenul „trib" se aplică de fapt la societăţi foarte diferite în ceea ce priveşte modalitatea lor de menţinere a ordinii sociale în absenţa unei autorităţi centralizate. Astfel, tribul nuer este cea mai mare unitate politică reunită, în opoziţie cu alte unităţi similare, care îşi rezolvă prin arbitraj diferendele interne (Evans-Pritchard, 1940). Această definiţie subliniază dimensiunea teritorială a tribului, în contrast cu definiţia evoluţionistă care opune organizarea tribală, arhaică, organizării teritoriale.

I. Schapera (1956) şi M. Gluckman (1965), subliniind capacităţile de adaptare ale instituţiilor politice şi juridice tribale, au contribuit fără să vrea la emergenţa noţiunii de „tribalism", care va desemna, din ce în ce mai peiorativ, comportamentele colective care se opun, în aceste societăţi, formării statelor moderne.

E.R. Service (1962) şi M. Sahlins (1968) au făcut din nou din trib un stadiu universal al evoluţiei omenirii, asociat „revoluţiei neolitice", aflat între ceată şi stat. Modelul tribal se întemeiază pe opoziţia generalizată dintre grupuri, ierarhia lor segmentară şi omogenitatea segmentelor: economicul, politicul, religiosul etc. nu se înscriu în instituţii distincte, ci cel mai adesea sînt incluse în ordinea relaţiilor de rudenie.

M. Godelier a arătat felul cum criza conceptului de „trib" scotea în evidenţă fundamentele empirice ale demersului antropologic (1973). Această critică lasă neştirbită problema ridicată de organizarea, în lumea mediteraneană antică şi modernă, de societăţi în care „tribul" exprimă, în limbajul legăturilor de rudenie (genealogia), fapte statutare şi politice, mai mult sau mai puţin ierarhice, strîns legate de un sistem de alianţă matrimonială şi generatoare de ordini politice complexe şi diversificate (*L'Homme*, 1987)

P. BONTE

● BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris. – BONTE P., CONTE E., HAMES C., ABDEL WEDOUD CHEIKH, 1991, *Al-ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – COHEN R., MIDDLETON J. (ed.), 1967, *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*, The Natural History Press, New York. – EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968). – GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago. – GODELIER M., 1977, „Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?", în *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris. – HELM J. (ed.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, University of Washington Press, Seattle. 1987, *L'Homme*, 102, *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*. – MORGAN L., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). – SAHLINS M., 1968, *Tribesmen*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – SCHAPERA I., 1958, *Government and Politics in Tribal Society*, Watts, Londra. – SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York.

TURNER Victor Witter

Născut la Glasgow (Scoţia) în 1920, Victor Witter Turner se iniţiază în antropologie la Londra, unde intră în contact cu figuri de prim rang ale etnologiei britanice clasice (A.R. Radcliffe-Brown, R. Firth, M. Fortes etc.), şi continuă apoi la Manchester sub

protecţia lui M. Gluckman, a cărui influenţă asupra sa va ajunge să fie determi
Din 1950 pînă în 1954, încadrat la Rhodes-Livingstone Institute, Turner între
cercetări de teren asupra negrilor ndembu, o populaţie bantu din fosta Rhod
Nord, astăzi Zambia. Rezultatul acestor cercetări, întreprinse pe o perioadă d
prelungită, după metoda recomandată de Gluckman, constituie o operă etno
majoră. Turner le consacră negrilor ndembu o primă lucrare (1957) care se preoc
esenţă de contradicţiile pe care le observă în principiile lor de organizare şi în con
sau „dramele sociale" (*social dramas*) pe care le antrenează. Se orientează ap
studierea activităţii lor rituale (1961, 1967, 1968, 1975), demonstrînd unitatea pr
a acesteia, în ciuda diversităţii manifestărilor, şi în acelaşi timp proprietăţile ei s
Totodată se consacră unei analize sistematice a categoriilor gîndirii simbolice p
în rituri. Pornind de la cazul ndembu, Turner dezvoltă o antropologie compa
ritualului şi propune un model de comprehensiune a eficacităţii simbolice (1969,
Cea mai importantă parte a carierei sale academice se derulează în Statele
unde este succesiv profesor la Universitatea Cornell, la Universitatea din C
apoi, din 1977 pînă la moarte, în 1983, la Universitatea din Virginia. Turner
editorul importantei colecţii „Symbol, Myth and Ritual", publicată de către
University Press.

Dincolo de bogăţia excepţională a materialelor prezentate spre analiză (M. D
D. Sperber), originalitatea contribuţiei aduse de Turner la cunoaşterea fenom
ritual şi a activităţii simbolice ţine de faptul că opera sa conjugă puncte de ve
general opuse în antropologie. Importanţa pe care o acordă funcţiei reparatorii
rilor se înscrie într-o problematică clasică a antropologiei religioase de la É. Du
încoace. Sensul pe care Turner îl acordă noţiunii *communitas* demonstrează că recu
dimensiunea politică, în sens larg, a limbajului ritual : de altfel, el defineşte *comm*
ca fiind o stare a societăţii opusă regimului bine structurat al relaţiilor dintre o
care restituie acestora din urmă, prin intermediul îndeplinirii riturilor şi într-un
de „liminalitate", un mod de participare socială nesupus ordinii statutare şi în a
căruia, după el, coexistenţa nu ar fi posibilă. Totuşi, diversele proprietăţi func
ale simbolurilor rituale (aspectul lor „operaţional") nu le epuizează, pentru
semnificaţia. Aceasta se regăseşte în egală măsură şi trebuie căutată simultan în
explicit afectat de indivizi fiecăruia dintre simbolurile pe care le manipulează (a
lor „exegetic", ilustrat abundent de Turner) şi în valoarea lor de poziţie, adică în r
pe care aceste simboluri le întreţin între ele şi care atestă coerenţa internă a
simbolice. Astfel, Turner reuşeşte să nu dizolve conţinutul semantic al cate
culturale într-o concepţie sociologică a procesului simbolic şi a formelor eficacităţ

G. LE

► 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu*
Manchester University Press, Manchester. 1961, *Ndembu Divination : Its Symboli*
Techniques, Manchester University Press, Manchester. 1967, *The Forest of Symbols :*
of Ndembu Ritual, Cornell University Press, Ithaca, New York. 1968, *The Drums of Af*
A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Clarendon Press, Oxfor
fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gal
Paris, 1972). 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Routledge &
Paul, Londra. 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human*
Cornell University Press, Ithaca, New York.

TYLOR Edward Burnett

Împreună cu americanul L.H. Morgan, englezul Edward Burnett Tylor este unu
întemeietorii antropologiei, ştiinţă căreia i-a dat numele, păstrat pînă azi în
anglo-saxonă ; el a fost primul titular al unei catedre de antropologie în Marea B
(1896) şi este autorul întîiului tratat de antropologie generală (1871).

Tylor se naşte în 1832 într-o familie de quakeri înstăriţi, la Camberwell, lîngă Londra, unde tatăl său conduce o topitorie. Accesul la universitate fiindu-le rezervat numai membrilor bisericii anglicane, tînărul Edward începe să lucreze foarte de timpuriu la afacerea familiei; are 23 de ani cînd, revenindu-şi de pe urma unei boli, merge să-şi termine convalescenţa în Caraibe. În Cuba întîlneşte un etnograf amator, quaker şi el, Henry Christy, care îl antrenează într-un periplu de şase luni în Mexic, de unde Tylor se va întoarce cu material pentru memoriile de călătorie intitulate *Anahuac* (1861). În 1856, o dată revenit în Anglia, Tylor se căsătoreşte: Anna Fox va deveni cea mai entuziastă studentă a sa... Fiind deja decis asupra carierei sale, se va apleca asupra întregii cunoaşteri etnografice a timpului (studiile sale comparative asupra căsătoriei se vor întemeia pe folosirea de informaţii referitoare la 350 de societăţi).

În 1865 Tylor publică *Researches into the Early History of Mankind*, lucrare în care se întîlneşte, printre altele, o analiză a raporturilor dintre gest şi cuvînt, care se bazează pe rezultatele anchetelor întreprinse asupra limbajului gestual folosit de surzi. În 1871 apare *Primitive Culture*, care îi conferă antropologiei statutul de disciplină autonomă (şase ani mai tîrziu, Morgan va publica *Ancient Society*). Opera sa mai cuprinde o *Anthropology* (1881) şi articole, între care celebrul „On the Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent" (1889). După ce a lucrat la Pitt Rivers Museum (Londra), Tylor a predat la Oxford, unde a fost înfiinţată o catedră special pentru el (multă vreme acolo nu a fost numit un alt titular). Preşedinte al Anthropological Society (viitoarea Royal Anthropological Society) în 1891, înnobilat în 1912, Tylor moare în plină celebritate şi acoperit de onoruri în 1917 la Wellington, în Somerset.

Opera lui Tylor se înscrie în curentul evoluţionismului social. În timp ce H. Spencer, la fel ca şi Morgan, se interesează de evoluţia modurilor de organizare socială şi demonstrează că aceasta se caracterizează prin apariţia de forme sociale de o complexitate crescîndă, Tylor adoptă o altă atitudine. Interesat în primul rînd să exploreze ce este cultura, el elaborează o schemă de evoluţie a cărei parte principală este consacrată dezvoltării spiritului uman, însă nu stabilind o ierarhie a producţiilor acestuia, ci punînd în evidenţă o succesiune de configuraţii cognitive. Tylor crede în unicitatea instrumentalităţii intelectuale a omului: el deosebeşte şi clasifică mai mult decît ierarhizează, deşi odiseea sa religioasă, care se manifestă prin trecerea de la animism la politeism şi de la politeism la monoteism, nu scapă de sistematismul unei evoluţii în trei stadii şi de inevitabilul final occidental şi creştin.

Tylor este celebru prin definiţia pe care o dă culturii, „ansamblu complex ce include cunoaşterea, credinţele, arta, morala, dreptul, tradiţiile şi orice alte producţii şi modalităţi de viaţă create de omul ce trăieşte în societate" (1871). El este „inventatorul" animismului, concepţie religioasă după care omul se găseşte în interiorul unei naturi „animate" de forţe sau fiinţe supranaturale, pe care trebuie să le îmbuneze prin practici adecvate. Ca şi H.J.S. Maine, Tylor s-a interesat de căsătorie şi descendenţă. Împreună cu Morgan, el se află la originea analizei comparative în antropologie, pe care o vrea întemeiată pe un tratament statistic al datelor solicitate. Studiul culturilor nu poate fi întreprins fără o comparaţie între acestea, însă pretinde totodată promovarea unei metode de „reconstrucţie" a edificiilor culturale dispărute, plecînd de la inventarierea „elementelor supravieţuitoare", capabile să restituie formele lor iniţiale.

M. IZARD, J. JAMIN

► 1861, *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, Longmans, Londra. 1865, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Murray, Londra. 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876-1878, 2 vol.). 1881, *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Macmillan, Londra.

● MARETT R.R., 1936, *Tylor*, Wiley, New York.

U

URBANĂ (ANTROPOLOGIE ~)

I se cere adesea antropologiei urbane să specifice natura exactă a obiectului său (constituie oare orașul un domeniu de studiu omogen?) și să precizeze sensul inserării sale în interiorul antropologiei (se deosebește etnologia lumii moderne de etnologia societăților exotice? Sau chiar: este oare posibilă etnologia lumii moderne?).

Sociologii școlii din Chicago, adesea prezentați ca fiind întemeietorii antropologiei urbane, s-au concentrat asupra singularității modurilor de organizare a relațiilor sociale în orașe, însă nu și-au pus problema metodelor de investigație ce trebuie folosite și nici pe aceea a fundamentării epistemologice a demersului lor. În opinia lui R.E. Park, metodele trebuie să se inspire din jurnalism, din ancheta efectuată pe teren, în timp ce științele naturii oferă modelul epistemologic adecvat: cel al ecologiei urbane. Acești cercetători au multiplicat studiile de caz, luîndu-și drept obiecte privilegiate diversele comunități care formează mozaicul urban, fie că identitatea de grup a acestora este preexistentă implantării lor în mediul orașului (cazul minorităților etnice, religioase, naționale etc.), fie că aceasta a fost produsă de mediul urban însuși (cazul bandelor, al proletarilor și al marginalizaților de tot felul). Se observă că această alegere ține atît de definiția tradițională a obiectelor etnologiei (comunități relativ bine conturate, afirmîndu-și valorile prin intermediul unor comportamente caracteristice), cît și de situația istorică deosebită a unui oraș precum Chicago în anii 1920 (manifestînd o eterogenitate pe care etnologia exotică o cunoaște foarte rar). Spre deosebire de comunitatea locală așa cum este descrisă ea de R. Redfield, grupul urban studiat se definește în primul rînd prin dezrădăcinare. Astfel, etnologia urbană și etnologia clasică își propun amîndouă să observe specificitatea unui întreg, reprezentat de oraș în cazul celei dintîi și de societate în cazul celei de-a doua, dar etnologia urbană preferă să se orienteze asupra excepției, în timp ce etnologia clasică se preocupă mai degrabă de normă. În centrul cercetărilor se află acum ceea ce este exclus. Filosoful german G. Simmel, al cărui elev a fost Park, făcuse din străin figura-tip a citadinului. Este vorba, din această perspectivă, de analizarea modalităților de adaptare a acestor grupuri sau indivizi, atenția fiind îndreptată mai ales asupra utilizării spațiului, așa cum se manifestă acestea în ocuparea și definirea unui teritoriu (studii pe cartiere, pe „sate urbane", pe ghetouri) sau prin intermediul comportamentelor de mobilitate. Spațiul urban, decupat în zone diferențiate din punct de vedere calitativ, este de altfel considerat ca fiind reflexul ierarhiei sociale. A.W. Burgess definește tipul ideal de oraș; Park formalizează „ciclul asimilării" (*race circle relations*); L. Wirth propune o definiție generală a relațiilor sociale urbane „impersonale, superficiale, tranzitorii și segmentare". Istoriile de viață, deoarece permit urmărirea parcursurilor individuale prin zone geografice și categorii sociale, constituie un instrument de anchetă larg utilizat. Acest curent de studiu, obiectele și metodele sale vor marca în mod durabil antropologia urbană. În Franța, de exemplu, lucrările de pionierat ale lui J. Monod și C. Petonnet vor fi consacrate bandelor de tineri, respectiv proletariatului „orașelor de tranzit" unde coabitează emigranții și autohtonii.

Specialist al „enclavelor" (I. Joseph) şi al particularismelor mai mult sau mai puţin pitoreşti, antropologul lumii moderne lasă oare în seama altora (sociologi, economişti, istorici etc.) ambiţia de a informa asupra întregului? În afară de portretele lui „Hobo" (Anderson, 1923), „Jack-Roller" (Shaw, 1930), „Taxi Girls" (Cressy, 1932) şi alţi „Outsiders" (Becker, 1963), dincolo de recensămîntul celor „1.313 bande" (Thrasher, 1927), de descrierea raporturilor de putere dintre sexe într-un bar (Spradley, Mann, 1975) şi de demontarea mecanismelor de exploatare socială, tot lui îi revine sarcina de a găsi o cale care să-i permită să reunească datele specifice pe care le adună din marile curente ce traversează societatea.

Lucrările întreprinse în oraşe neoccidentale par să înfăptuiască dintr-o dată o astfel de perspectivă globală, atît cele desfăşurate în scopul elucidării proceselor legate de exploatarea colonială (cum ar fi monografiile ce se ocupă de deplasările mîinii de lucru, datorate cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute: M. Wilson, A.I. Richards, M. Gluckman, J.C. Mitchell, A.L. Epstein), cît şi cele care încearcă să evalueze mutaţiile societăţilor avute în vedere (cum ar fi analizele cercetătorilor francezi, orientate şi acestea asupra metropolelor africane: G. Balandier, S. Bernus, P. Mercier, C. Meillassoux etc.). Aceste studii, dar şi altele efectuate mai ales în America Centrală (O. Lewis), conduc la o reevaluare a judecăţilor emise pornind de la analizele făcute în mari oraşe ale Europei şi Statelor Unite. În acest context ar putea fi citată caracterizarea relaţiilor urbane a lui Wirth, cu ideea că relaţiile de rudenie încetează să joace un rol în raporturile sociale dintr-un oraş. De asemenea, sînt nuanţate opoziţiile dintre rural şi urban, tradiţional şi modern, public şi privat. Trebuie oare să abandonăm ideea unei specificităţi a societăţii şi culturii urbane şi să considerăm că formele de viaţă dintr-un oraş trimit şi ele în primul rînd la o multiplicitate de modele locale?

Unele instrumente conceptuale, elaborate pentru a oferi o imagine asupra interconexiunii unor domenii aparent distincte, se dovedesc totuşi valide, punînd accentul pe perenitatea anumitor scheme organizaţionale, în ciuda diversităţii situaţiilor. Noţiunea de „reţea", mai ales, oferă posibilitatea de a da informaţii atît despre relaţiile dintre soţi într-o familie londoneza „obişnuită" (Bott, 1957), cît şi despre victoria unui candidat în alegerile electorale din Madhya Pradesh (Mayer, 1966). Oraşul apare ca un complex de reţele, unele permanente şi instituţionalizate, altele fluide şi lăsate la iniţiativa actanţilor. Separarea domeniilor traversate de aceste reţele ar fi mai pertinentă decît inventarierea diverselor segmente extrase din acestea. O altă abordare oferă credit examinării strategiilor şi îndreaptă atenţia asupra interacţiunii indivizilor ce îşi joacă propriul rol social. Mai mult decît diversitatea şi eterogenitatea oraşului este însă subliniată accesibilitatea imediată, permisă de viaţa urbană. Într-o oarecare măsură, se restabileşte aici conexiunea cu perspectiva ecologiei urbane care privilegiază individul solitar şi fenomenele de adaptare: dacă este posibil să se exploreze un repertoriu al rolurilor sociale, aceasta se întîmplă deoarece diversele sfere de activitate sînt distribuite în spaţii separate. Situaţiile, mai mult decît grupurile, devin acum obiectul privilegiat al analizei. Însă actantul, chiar „atomizat" din cauza multiplelor sale apartenenţe, registre şi interese, rămîne în partea din faţă a scenei. Această metaforă a oraşului ca scenă se găseşte dusă la extrem în lucrările – calificate drept „microsociologice" – ale lui I. Goffman.

Criticînd această perspectivă individualizantă în numele exigenţei perceperii globale, constitutive, a proiectului antropologic, U. Hannerz, în cea mai amplă sinteză a lucrărilor de etnologie urbană disponibilă astăzi, încearcă să realizeze un tablou sintetic al organizării raporturilor sociale în interiorul oraşului, fenomenele fiind receptate într-o manieră atît calitativă, cît şi cantitativă. Un astfel de demers permite integrarea în domeniul antropologiei urbane a analizei întreprinderilor şi a organizaţiilor industriale, analiză ce tinde să se constituie într-un domeniu autonom. Se pare că, plasînd ceea ce este marginal în centrul preocupărilor sale, antropologia urbană încearcă, printr-o mişcare de contrabalansare, să îndepărteze din acestea ceea ce ar putea fi considerat nucleul organizării societăţilor complexe.

Amploarea luată de concentrările urbane pe toate continentele, transformarea bru talä a peisajelor, înmulţirea migraţiilor de tot felul şi coexistenţa în aceleaşi spaţi a unor populaţii foarte diferite au antrenat o explozie a temelor etnologiei urbane Aflîndu-se faţă în faţă cu realităţi sociale caracterizate cel mai adesea prin inter conexiune, coalescenţă, sincretism sau hibridare, antropologii se orientează spre defi niţia unui „cîmp" de studiu, adică spre identificarea unei serii de fenomene sau d evenimente a căror descriere şi analiză (geneza acestora, efectele lor, semnificaţiile p care le poartă, discursurile pe care le suscită etc.) să permită un răspuns la problem ample: în acest fel reuşesc marile meciuri de fotbal să alimenteze reflecţia asupr inventării de noi ritualuri (Bromberger, *et al.*, 1987) sau viaţa unei mici comunităţ mesianice face posibilă descoperirea unor „recompuneri religioase, dar şi culturale ş sociale" care se desfăşoară în clasele mijlocii ce locuiesc în zonele periferice ale une metropole moderne ca Los Angeles (Gutwirth, 1988).

P. WILLIAM

● ANDERSON N. (1923), 1961, *The Hobo*, University of Chicago Press, Chicago. BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires*, Armand Colin, Paris. – BECKER H.S 1963, *Outsiders*, The Free Press, New York (trad. fr. *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985). BERNUS S., 1968, *Particularismes ethniques en milieu urbain : l'exemple de Niamey*, Institu d'Ethnologie, Paris. – BOTT E., 1957, *Family and Social Network*, Tavistock, Londra. BROMBERGER C. *et al.*, 1987, „Allez l'OM, Forza Juve. La passion pour le football Marseille et à Turin", în *Terrain*, 8, 8-41. – CRESSEY P.G. (1932) 1969, *The Taxi-Dance Ha* Patterson Smith, Montclair, New Jersey. – EPSTEIN A.L., 1958, *Politcs in an Urban Africa Community*, Manchester University Press, Manchester. – GLUCKMAN M., 1940, „Analysi of a Social Situation in Modern Zululand", în *Bantu Studies*, 14: 1-30 şi 147-174. GOFFMAN I., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, New Yorl Doubleday (versiune franceză adăugită, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Édition de Minuit, Paris). – GUTWIRTH J., 1988, *Les Judéo-Chrétiens aujourd'hui*, Éditions du Cer Paris. – HANNERZ U., 1980, *Exploring the City*, Columbia University Press, New York (trad fr. *Explorer la ville*, 1983, Éditions de Minuit, Paris). – LEWIS O., 1966, *La Vida*, Randoı House, New York. – MAYER A.C., 1966, „The Significance of Quasi-Groups in the Study Complex Societies", în *The Social Anthropology of Complex Societies*, M. Banton (ed. Tavistock, Londra. – MEILLASSOUX C., 1968, *Urbanization of an African Communit Voluntary Associations in Bamako*, University of Washington Press, Seattle. – MITCHELL J.C 1956, *The Kalela Dance*, Manchester University Press, Manchester. – MONOD J., 1968, *L barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Julliard, Paris. – PARK R.E., BURGESS E.W MC KENZIE R.D. (1925), 1967, *The City*, University of Chicago Press, Chicago (versiun franceză adăugită : *L'École de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine*, Éditions du Cham Urbain, Paris, 1979). – PETONNET C., 1968, *Ces gens-là*, Maspero, Paris. – RICHARDS A.I 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Londra. SHAW C. (1930), 1966, *The Jack Roller : A Delinquent Boy's Own Story*, University of Chicag Press, Chicago. – SPRADLEY J.P., MANN B.J., 1975, *The Cocktail Waitress*, Wiley, Ne York (trad. fr. *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'homme* PUF, Paris, 1979). – THRASHER F.M. (1927) 1963, *The Gang : A Study of 1313 Gangs i Chicago*, University of Chicago Press, Chicago. – WILSON G., WILSON M., 1941-194 *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*, 2 vol., The Rhode Livingstone Institute, Livingstone. – WIRTH L., „Urbanism as a Way of Life", în *America Journal of Sociology*, 44: 1-24.

URBANE (MINORITĂŢI ~)

Fenomenul minoritar în mediul urban a fost analizat sub aspectele sale etnic religioase, sau în termeni de vîrstă, sex sau clasă socială. Unele grupuri minoritare pot identifica prin una singură din aceste caracteristici, în timp ce altele pot combin mai multe, de exemplu vîrsta şi sexul, etnia şi clasa socială, etnia şi religia etc.

Forma cea mai curentă de studiu al unei minorităţi urbane este monografia: ce mai clasice s-au dovedit a fi cele întreprinse la Chicago în anii '20. Acestea s-au orient

asupra naturii implantării acestor minorităţi în anumite arii urbane. Astfel, marea concentrare de imigranţi evrei originari din Europa de Est, de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, într-un cartier din Chicago, favoriza atît un proces de izolare, cît şi o dinamică de asimilare socială şi culturală (Wirth, 1928). Această observaţie ar fi putut fi extinsă la numeroase alte minorităţi etnice sau cu o origine naţională specifică (italieni, polonezi, chinezi, negri etc.). Grupările minoritare – alimentate de valurile migratorii succesive pe care le-au cunoscut oraşele americane la începutul secolului – şi fluiditatea lor spaţială şi socială au fost interpretate de şcoala din Chicago ca fiind rezultatul unui proces de selectare, distribuţie şi adaptare specifică a „ecologiei urbane" (Parck, Burgess, McKenzie, 1925). Oraşul apare ca un mozaic de „arii naturale" (concept criticat de G.D. Suttles), denumite astfel deoarece par să se constituie în afara oricărui proiect de amenajare urbană.

În anii '20 au fost realizate primele studii asupra formelor delincvenţei în mediul urban. Bandele, cel mai adesea mono-etnice, se caracterizau printr-o raportare la un anumit teritoriu, iar existenţa lor era expresia unei forme de rezistenţă la descompunerea culturală impusă minorităţilor de origine străină sau rurală, cum ar fi negrii americani.

Aceste lucrări au dus la inventarea conceptului de *subculture* pentru a desemna fenomenele de recompunere culturală în mediul urban, oraşul fiind un cadru propice pentru gruparea unor indivizi „altfel" (de exemplu minorităţile sexuale), siliţi în alte părţi la izolare (Cohen, 1955). Noţiunea anglo-saxonă de *subculture* a servit de asemenea la caracterizarea anumitor particularităţi de clasă, comune mai multor minorităţi etnice, cum ar fi rolul predominant al familiei lărgite, considerat a fi una din principalele trăsături ale subculturii muncitoreşti (Gans, 1962). Alterarea culturilor proletare în Europa, mai ales în Marea Britanie, a suscitat reacţii definite ca „subculturale" din partea anumitor grupuri ale tineretului britanic (de tipul *skinheads),* orientate în principal împotriva minorităţilor etnice, ca pakistanezii (Mungham, Pearson, 1976). În general subculturile de tineri au părut să aibă caracteristici „tribale" şi au suscitat numeroase studii (Monod, 1968), în special vizînd modele de limbaj şi vestimentaţie (Y. Delaporte). La fel, analiza minorităţilor etnice ocupînd anumite arii urbane s-a putut inspira din teoria „sistemelor segmentare".

Totuşi, minorităţile urbane s-au dovedit neasimilabile de către comunităţile tradiţionale, deoarece ele sînt inserate în societăţi complexe mult diferite din punct de vedere cultural, economic şi politic. Conceptul de „reţea socială" este util pentru analiza acestor forme de inserţie; acesta permite de altfel descrierea relaţiilor sociale întreţinute de membrii unei comunităţi şi conturarea unei imagini a interacţiunilor individuale şi instituţionale în afara cadrului teritorial al minorităţii. Acest tip de analiză s-a dezvoltat paralel în mediul urban occidental şi în cel african – în oraşele miniere şi industriale din Zimbabwe şi Africa de Sud; a cunoscut de asemenea numeroase formalizări conceptuale şi teoretice, printre care se poate semnala cea a lui J. Boissevain.

Studiul minorităţilor urbane de tip etnic a contribuit la promovarea noţiunii de „etnicitate": „grupul etnic" este perceput ca un grup solidar care nu se întemeiază numai pe interese proprii, ci şi pe legături familiale, culturale etc., în jurul cărora se construieşte solidaritatea etnică (Glazer, Moynihan, 1975). Această solidaritate de grup – avînd un caracter difuz şi transgeneraţional – s-a dovedit propice dezvoltării întreprinderii etnice, puternic marcată în Statele Unite şi în Marea Britanie între anii 1970-1980. Fenomenul în cauză a marcat ansamblul minorităţilor etnice urbane, remarcabil de slab însă în rîndul negrilor americani. A fost la originea a numeroase studii, adoptînd un demers comparativ între etnii (Light, 1972) sau luînd forma monografică. Înmulţirea acestor studii în Statele Unite şi Europa face posibilă o considerare la scară internaţională a acestor comparaţii.

Conceptul de „minoritate urbană" a fost întrebuinţat de antropologia americană pentru a da seamă de numeroasele comunităţi (amerindieni, chicanos, chinezi americani etc.) ce locuiesc în marile metropole nord-americane, precum şi în cele din America Latină şi Centrală, îndeosebi New Mexico şi San Juan de Porto-Rico (O. Lewis), sau din

Asia de Sud. Cu mult înainte să se ocupe de minoritățile marilor orașe industria englezești, antropologia britanică a realizat în timpul perioadei coloniale importan studii, sub egida lui Rhodes-Livingstone Institute, consacrate minorităților rezulta din exodul rural înspre orașele miniere ale Rhodesiei (astăzi Zambia și Zimbabwe).

Antropologia africanistă franceză s-a interesat în mod special de fenomenul migrațiilor în căutarea unui loc de muncă, în măsura în care acesta contribuie la dezvoltare orașelor. Lucrările de pionerat aparțin lui G. Balandier (1955) în Brazzaville, apoi lu P. Mercier în Dakar, S. Bernus în Niamey și J.M. Gibbal în Abidjan. În Franța, etnolog au încercat la început să pună în evidență existența subculturilor de la margine societății, rezultate, de exemplu, din coexistența grupurilor de diverse origini în hab tate oferind adăpost provizoriu (C. Petonnet). Există și alte lucrări care au avut î vedere comunitățile religioase tradiționale din mediul urban. Recent, cîmpul de stud s-a extins la minoritățile constitutive ale pluriculturalității din Franța urbană contemporană (Gutwirth, 1987). Această pluriculturalitate are mai multe origini: veche prezență a minorităților (evreii, țiganii etc.), migrațiile economice și politice recent (maghrebienii, asiaticii etc.) sau opțiunea unor grupuri pentru practici sociale și cu turale deliberat minoritare, prin care ele își contruiesc identitatea.

A. RAULI

● BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires*, Armand Colin, Paris. – COHEN A.K 1955, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, The Free Press, Gleancoe. – GANS H., 196: *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*, The Free Press, Ne York. – GLAZER N., MOYNIHAN D.P., 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvar University Press, Cambridge. – GUTWIRTH J. (ed.), 1987, *Chemins de la ville: Enquête ethnologiques*, Éditions du CTHS, Paris. – LIGHT I.H., 1972, *Ethnic Enterprise in America Business and Welfare among Chinese, Japanese and Blacks*, University of California Pres Berkeley. – MONOD J., 1968, *Les barjots: Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Julliar Paris. – MUNGHAM G., PEARSON G. (ed.), 1976, *Working Class Youth Culture*, Routledg & Kegan Paul, Londra. – PARK R.E., BURGESS E.W., MC KENZIE R., 1925, *The Cit* University of Chicago Press, Chicago (versiune franceză adăugită, *L'École de Chicag Naissance de l'écologie urbaine*, Éditions du Champ Urbain, Paris, 1979). – WIRTH L., 192 *The Ghetto*, The University of Chicago Press (trad. fr. *Le ghetto*, Éditions du Champ Urbair Paris, 1980).

URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică

Etnografia – termen care se menține în uz pînă în ziua de astăzi – se naște în Rusia dată cu întemeierea în 1845, la Sankt Petersburg, a Societății Ruse de Geografie, a cărei departament de etnografie se va afla la originea unei foarte importante colecții d materiale, în primul rînd despre populațiile non-slave ale Imperiului, apoi despre cel ale Rusiei, Bielorusiei și Ucrainei. Sankt Petersburgul, devenit Leningrad, va rămîn principalul centru al cercetării și muzeografiei ruse, apoi sovietice. Lucrările din aceast perioadă de pionerat se ocupă în principal de literatura și arta populară. Înființarea l Moscova, în 1860, a unei Societăți a Științelor Naturii, care include o secțiune d etnografie și una de antropologie fizică, îndepărtează etnografia de folclor pentru a apropia în schimb de științele sistematice. În aceeași epocă, gîndirea germană începe s exercite asupra antropologiei ruse o influență ce va rămîne multă vreme preponderentă Evoluționismul, care la sfîrșitul secolului al XIX-lea domina antropologia și istoria, v continua să inspire (după Revoluția din 1917 revizuit dintr-un punct de vedere marxist o analiză a societăților considerate în funcție de „stadiile" a căror succesiune caracte rizează istoria omenirii. Difuzionismul va fi inerent dezvoltării cercetărilor etnografic asupra Asiei rusești, care vor privilegia studiul culturii materiale, al activităților economice și al religiei (șamanismul în special), în detrimentul analizei sistemelo sociale. Interesul pentru cultura materială cunoaște un avînt considerabil o dată c înființarea primelor muzee etnografice. Moștenitori ai unei lungi tradiții de intere

pentru societățile „arhaice” ale Imperiului, etnologii ruși, ca și exploratorii și călătorii care i-au precedat, rămîn încă în mare măsură niște amatori instruiți.

Totuși cîteva contribuții sînt într-adevar notabile. În anii 1870-1880, abolirea iobăgiei și apariția unui populism panslavist îi fac pe etnologi să se intereseze de lumea rurală și să se concentreze în mod deosebit asupra familiei și comunității țărănești tradiționale, privită ca instituție, în același timp „primitivă” și permanentă, a societății rusești. Lucrările lui M.N. Kovalevski, mai ales, vor contribui la accentuarea unei specificități rusești la care se va referi mai tîrziu Lenin.

Sînt propuse astfel, foarte devreme, două viziuni: una a domeniului de investigare și cealaltă a obiectului etnografiei, care se opun și în același timp sînt complementare, după cum o arată foarte bine diviziunea muncii științifice care va prevala după 1917; în această privință, Revoluția nu va opera nici o modificare în istoria antropologiei rusești.

După unii, etnografia ar avea drept vocație să studieze din punct de vedere empiric culturile „primitive” și reminiscențele trăsăturilor arhaice în societățile moderne. Noțiunea de „etnos”, introdusă în 1923 de către S.M. Șirokogorov pentru a desemna nu numai ceea ce înțelegem noi prin cultură, dar și ceea ce am numi etnicitate sau identitate etnică, va inspira numeroase lucrări pînă în zilele noastre (Y.V. Bromley). În opinia altora, etnografia este știința dezvoltării civilizațiilor; cu anumite excepții (lucrările lui B. Vladimirțov asupra „feudalismului” mongol, de exemplu), această concepție este mai puțin ilustrată de etnografi, cît mai ales de orientaliști și istorici ai antichității, moștenitori ai unei bogate tradiții de cercetare. Cele doua curente se conjugă în unul și același demers de inspirație istoricistă, care, în cazul primului, contribuie la punerea accentului pe etnogeneză, iar în cazul celuilalt, subliniază specificitățile locale ale formațiunilor economice și sociale (noțiunea de societăți „orientale”).

După 1917, etnografia cunoaște un avînt important, în aceeași perioadă cînd, împreună cu lingvistica îndeosebi, este pusă în slujba obiectivelor statului socialist, care le prelungesc și le accentuează pe cele ale regimului precedent în materie de integrare a populațiilor asiatice „primitive” sau nomade în ansamblul dominat de către ruși; noua politică de înglobare a acestor populații se vrea a fi plină de respect în privința situării lor teritoriale, a identității lingvistice și culturale și chiar a modului lor de viață. Continuă colectarea de materiale, însoțită de o muncă de etnografie aplicată: asistența științifică pe lîngă administrație, producerea de documente pedagogice, crearea de centre culturale și de cooperative specializate în dezvoltarea activităților „tradiționale” etc. La începutul anilor '20, i se încredințează lui V.G. Bogoraz realizarea unui ambițios program de cercetare extensivă, care prevede trimiterea pe teren a mai multor zeci de tineri etnografi. Etnografia se organizează: înființarea unui Institut de Etnografie în cadrul Academiei de Științe a URSS și a diverse alte instituții specializate, cum ar fi Institutul Populațiilor din Nord, apariția revistei *Etnografiia* (1926), care va deveni *Sovietskaia Etnografiia* (1931).

Marxismul oficial îi atribuie etnografiei și o sarcină cu caracter „teoretic”: să informeze, în calitate de știință auxiliară a istoriei – statut pe care etnografia îl împarte cu antropologia fizică și lingvistică –, asupra modalităților de dezvoltare a societăților, cadrele de gîndire impuse disciplinei inspirindu-se mai ales din *Originea familiei, a proprietății private și a statului* a lui Engels, care figurează ca operă fondatoare a „teoriei” marxiste în antropologie. Începînd din anii '20, etnografia sovietică alunecă într-o poziție din ce în ce mai marginală față de celelalte antropologii naționale. „Dezbaterile” științifice care o animă nu mai sînt separabile de cadrul dogmatic fixat de către putere, prin diverși academicieni sau în mod direct, care se poate modifica în funcție de conjunctura politică. Un exemplu potrivit pentru a ilustra natura și scopul acestor dezbateri este oferit de discuțiile privind existența modului de producție „asiatic”, a cărei evoluție, la sfîrșitul anilor '20 și începutul anilor '30 nu poate fi evaluată fără a ține seama de dificultățile tactice pe care le întîmpină URSS și Cominternul în definirea unei linii de acțiune în privința Guomindang-ului și a Partidului comunist chinez. Și exact în acest context general va fi tranșată de către Stalin în 1950 dezbaterea asupra relațiilor dintre limbă și cultură.

Astfel separată de cercetarea internațională și de principalele curente de gîndire care o traversează, antropologia sovietică, după cel de-al doilea război mondial, pare să continue, într-un limbaj de lemn, aceleași vechi dezbateri care maschează diversitatea crescîndă a punctelor de vedere, după cum remarca M. Fortes (Gellner, 1980). În interiorul teritoriului URSS, munca etnografică, întreruptă de război, se reia ; aceasta se traduce prin publicarea de monografii, de rapoarte de cercetări regionale cu scop comparativ, de atlase culturale, care, în ceea ce privește Asia sovietică, manifestă un interes nou pentru studiul formelor de organizare economică și socială, dar și pentru cel al formelor contemporane ale etnicității, la finele perioadei „folclorizante" din deceniile 3 și 4. Specialiștii sovietici acordă de asemenea, începînd din anii '60, un interes nou societăților lumii a treia, în interiorul unor institute specializate în care etnografia colaborează cu alte discipline.

Starea de fapt a etnografiei sovietice, așa cum reiese din cercetarea făcută de Bromley (1977), prezintă o disciplină încă puternic ancorată în problematicile deceniilor precedente. Este de remarcat, totuși, prezentarea de către L. Drobiceva a unor cercetări consacrate societății sovietice contemporane, opuse – sub titulatura de etnosociologie a lumii „moderne" – etnosociologiei „istorice", care marchează o dorință de reînnoire. Etnografia sovietică se manifestă de asemenea printr-o anumită asumare a rezultatelor la care ajunsese antropologia socială și culturală occidentală : ea contribuie, de exemplu, la diversificarea studiilor asupra societăților de păstori nomazi asiatici (A.M. Khazanov). Această deschidere se manifestă și în plan instituțional : o dovedește conferința de la Burg Wartenstein (1976), unde au fost confruntate metodele și rezultatele etnografiei sovietice și cele ale antropologiei occidentale (Gellner, 1980). În aceeași ordine de idei, în 1977, sovieticii și americanii reiau relațiile întrerupte cu mult timp în urmă, fără a se fi pierdut amintirea colaborării lor anterioare, născute o dată cu Jesup North Pacific Expedition (1900-1901), organizată de F. Boas, la care au participat Bogoraz, V.I. Jockelson și L.Y. Sternberg, nume dintre cele mai mari ale antropologiei ruse de la începutul secolului al XX-lea. Activitatea organizată de specialiști – arheologi, lingviști, antropologi –, din Siberia orientală în Alaska, s-a concretizat în conceperea expoziției „Crossroads of Continents" (Washington, 1988 ; Seattle, 1989), care a oferit o imagine impresionantă a bogăției colecțiilor sovietice (mai ales a muzeelor din Leningrad), al căror catalog extrem de bogat demonstrează continuitatea și vitalitatea cercetării etnografice în URSS.

De un secol și jumătate, etnografii ruși, apoi sovietici, au acumulat un volum imens de materiale, care au alimentat foarte multe monografii și lucrări de sinteză ; nu există nici o îndoială că dacă această antropologie continuă să se deschidă spre confruntările exterioare și reușește să dobîndească o veritabilă autonomie intelectuală, va cîștiga atunci cu rapiditate un loc de cinste în cadrul comunității antropologice internaționale.

P. BONTE, M. IZARD, G. LENCLUD

● BROMLEY V. Yu., 1979, „Problems of Primitive Society in Soviet Ethnology", în S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, Mouton, Haga – Paris – New York. – DUNN S.P., 1982, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – *Ethnography and Related Sciences*, 1977, USSR Academy of Sciences, Moscova. – GELLNER E. (ed.), 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra. – „Premières sociétés de classes et mode de production asiatique" în *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 1967, 57-58.

V

VALOARE

Noţiunea de „valoare", ca şi cea de „necesitate", este adesea folosită de antropologi, f a fi însă explicitată. R. Firth (1964) observă astfel că „valoarea" are sensul de sentim la B. Malinowski şi E.E. Evans-Pritchard, de concepţie la C. Kluckhohn, de semnific generală la F. Kluckhohn, de referinţă implicită la G.C. Homans, de relaţie de intere A.R. Radcliffe-Brown sau de etos la G. Bateson şi A.L. Kroeber. Varietatea ace utilizări şi contradicţia pe care cîteodată o implică semnalează existenţa unei probl epistemologice majore.

În opinia lui Max Weber, valorile sînt date obiective, pozitive, determinînd anur tipuri de comportamente distincte de cele orientate raţional înspre un scop b stabilit, sau acţiuni afective ori tradiţionale. În acest sens este folosită noţiune „valoare" de sociologia americană la începutul secolului al XIX-lea. „Prin valoare, s W.I. Thomas şi F. Znaniecki (1927), înţelegem un dat avînd un conţinut empiric, acce tuturor membrilor unui grup social, şi un sens în funcţie de care activitatea determinată sau nu".

În antropologie, noţiunea de „valoare" dobîndeşte un conţinut normativ (Kolb, 19 sens şi valoare sînt prin urmare două noţiuni distincte, iar folosirea termenului „valoar restrînge „la normele de referinţă prin intermediul cărora este înţeles sensul – imp sau explicit – de către indivizii interesaţi" (R. Firth, 1964). Printr-o serie de aproxi succesive – R. Benedict vorbind de „comportamente culturale dominante", Kroebe „centre culturale" – antropologii culturalişti americani propun noţiunea de „valo pentru a desemna trăsături culturale normative. Identificarea acestora permite tuarea unei comparaţii între culturile considerate ca totalităţi şi privite ca tot a sisteme particulare de valori.

C. Kluckhohn, ale cărui lucrări ilustrează acest demers, defineşte valorile ca o tări normative ale acţiunii, pozitive sau negative, explicite sau implicite, organi sistematic în interiorul unui ansamblu cultural (1951). Pornind de la această defi el pune la punct, în colaborare cu T. Parsons şi J.O. Brew, un proiect experimenta studiu comparativ al valorilor în cinci societăţi" (1949). Pentru identificarea şi co rarea valorilor au fost propuse diverse metode. F. Kluckhohn şi F.L. Strodbeck (1 pun accentul pe conţinutul cognitiv şi normativ al ideilor-valori, E.A. Albert (195 expresia lor lingvistică. Dar criteriile adoptate care, pentru a permite compar trebuie să fie universale, sînt oare cu adevărat discriminative („a studia val recunoaşte E.A. Albert, înseamnă a studia totul", 1956) sau sînt mai degrabă pre din propriul nostru sistem de valori?

Criticînd aceste proiecte comparatiste, L. Dumont a încercat să întemeieze conc de „valoare" pe alte baze. Referindu-se la lucrările şcolii durkheimiene, în special l ale lui M. Mauss, el se apropie de structuralişti prin grija pentru înţelegerea ca risticilor formale ale unui sistem social, deşi se deosebeşte de C. Lévi-Strauss raportarea valorii la ansamblul unui sistem cultural (cum procedează şi cultur americani) şi nu la universalii.

Valoarea este pentru Dumont principiul „ierarhiei" care o „aplică" în cadrul unui sistem de valori. Acest sistem trebuie interpretat din punctul de vedere „holist" al societăţilor studiate, şi nu din punctul de vedere „individualist" şi atomizat al propriei noastre societăţi : distincţia dintre subiect şi obiect ne permite să vizăm aceste societăţi ca obiect de studiu, însă ne ascunde specificitatea lor. Posibilităţile de comparare rămîn totuşi, fiind întemeiate de exemplu pe caracteristicile schimbului – temă preluată de la Mauss şi dezvoltată de Dumont şi discipolii săi –, în măsura în care schimbul reprezintă „locul permanent de reafirmare a valorilor ultime ale fiecărei societăţi" (C. Barraud *et al.*, 1984). Aprofundînd această gîndire epistemologică, alte lucrări ale lui Dumont încearcă să aprecieze prin comparaţie şi din aceeaşi perspectivă, valorile societăţii occidentale (1977, 1983).

Această abordare a problematicii valorii ridică numeroase întrebări. Ea presupune un grad ridicat de închidere a totalităţii, a culturii şi privilegiază valori transcendentale ultime (M. Houseman, 1984). Cum se poate trece de la un sistem de valori la altul? Mai exact, de la societăţile „holiste" la „individualismul" nostru modern? Este posibil să analizăm valorile doar din punctul de vedere formal al totalităţilor care le organizează? Altfel spus, se poate într-adevăr distinge expresia valorilor de producerea sensului? Dacă a vorbi despre valori înseamnă a vorbi despre „comportamente" (R. Firth, 1964) sau „a vorbi concret" (L. Dumont, 1983), nu trebuie oare, pentru a le analiza, să se folosească un model semiotic care să distingă expresia (valori) de conţinut (comportamente sau practici sociale „semnificative") şi să permită aprecierea modului în care societatea produce valori şi a felului în care acestea determină ordinea socială?

O astfel de abordare permite să se realizeze o punte între valorile pe care le studiază antropologul şi propriile noastre „valori economice". Marx arătase deja că valorile (capitalul, munca etc.) nu sînt realităţi obiective. Noţiunea de fetişizare a produsului comercial, care completează teoria critică a valorii de schimb, subliniază relaţia dintre sens şi valoare. Calitatea specifică, „semnificativă", a mărfurilor de a fi măsurabile, schimbate în spaţiul omogen al pieţii, le consemnează valoarea şi, în cazul acestei mărfi deosebite care este forţa de muncă (salariată), permite, atunci cînd aceasta este cumpărată şi folosită de către capital, reproducerea (lărgită) a valorilor şi a societăţii în ansamblul ei. Se întîlnesc deci la Marx elementele unei critici aduse teoriei clasice a economiei politice care face din muncă substanţa pozitivă a valorii; însă marxismul se va dovedi incapabil să dezvolte această critică şi să întreprindă o veritabilă analiză a culturii.

În societăţile nilotice est-africane, o valoare esenţială li se acordă vitelor. Se poate vorbi în acest caz de o „fetişizare a vitelor", care se manifestă mai ales în momentul sacrificării, evidenţiind proprietatea (de ordin supranatural) pe care o posedă aceste animale de a întemeia relaţiile dintre oameni şi relaţiile oamenilor cu Dumnezeu (Bonte, 1985). Felul în care negrii nuer se deosebesc, ca „popor al vitelor", de vecinii lor dinka subliniază faptul că valoarea acordată animalelor, comună celor două societăţi, poate orienta în mod diferit practicile sociale, contribuind la crearea identităţilor sociale şi culturale.

Din această analiză se reţine imposibilitatea de a distinge între fapte şi valori, asociate formal şi semiologic, în afara modului nostru pozitivist de gîndire. Analiza formală interpretează sistemul de valori ca pe o totalitate ierarhizată pe care analiza semiotică o deconstruieşte arătînd felul cum valorile devin mizele reproducerii, dar şi ale schimbării sociale. Dezbaterea asupra judecăţilor de valoare şi a statutului acestora, care a traversat atît antropologia, cît şi alte ştiinţe sociale, riscă să devină o falsă problemă. Se poate considera, cum o face Max Weber, că aceste judecăţi scapă, în parte, cunoaşterii ştiinţifice, deoarece constituirea valorilor nu rezultă din comportamente raţionale, sau că ele pot fi privite ca unele reminiscenţe ale relativismului cultural. Ambele poziţii restabilesc distincţia dintre fapte şi valori, privilegiind caracterul pozitiv al faptelor sau încercînd să înlocuiască antropologia printr-un discurs universalizant despre lipsa de comunicabilitate între culturi.

P. BONTE

• ALBERT E.A., 1956, „The Classifications of Values. A Method and Illustration" American Anthropologist, 58: 221-248. – BONTE P., 1985, „Le bétail produit les homı Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est", în L'Uomo, IX (1-2): 121-14 BARRAUD C., DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS R., 1984, „Des relations et des m(Quatre sociétés vues sous l'angle de l'échange", în J.-C. Galey (ed.), *Différences, hiérarcl valeurs. Textes offerts à L. Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris. – DUMONT L., 1977, *H aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris; 1983, valeur chez les modernes et les autres", în *Essais sur l'individualisme. Une perspe(anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris. – FIRTH R., 1964, „La rela hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général", în J.-C. Galey (coord.), *op. c* KLUCKHOHN C., 1951, „Values and Value-Orientation in the Theory of Action: Exploration in the Definition and Classification", în T. Parsons, E.A. Shils (ed.), *Towa General Theory of Action*, 1961, *Variations in Value Orientation*, Row – Peterson, Evans Illinois. – KOLB W., 1957, „The Changing Prominence of Values in Modern Sociolog Theory", în H. Becker, A. Boskoff (ed.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Cha* Dryden Press, New York. – THOMAS W.I., ZNANIECKI F. (1920), 1927, *The Polish Pea in Europe and America*, Knopf, New York.

VAN GENNEP Arnold

Arnold Van Gennep s-a născut în 1873 la Ludwigsburg (Wurtemberg), din tată gern descendent al unor emigranţi francezi, şi din mamă olandeză. La vîrsta de şase părinţii divorţează, iar mama sa se stabileşte în Franţa. Cîţiva ani mai tîrziu, se recăsători cu un medic care lucrează în staţiunea termală Challes-les-Eaux în Sav Din această perioadă datează ataşamentul lui Van Gennep faţă de Savoia, regiun care o va străbate de la un capăt la altul, comună după comună. După termina studiilor, el petrece patru ani în Polonia ca profesor de franceză, apoi se întoarc Franţa unde îndeplineşte funcţia de şef de traduceri la Ministerul Agriculturii. Răn acolo din 1901 pînă în 1908, după care hotărăşte să-şi cîştige existenţa prin s (articole, cronici, traduceri, conferinţe etc.). Între 1912 şi 1915 ocupă pentru scurt t catedra de etnografie a Universităţii din Neuchâtel, îndeplinind totodată funcţia director adjunct al muzeului de etnografie din acelaşi oraş. A avut totuşi timp pent reorganiza muzeul şi pentru a pregăti primul Congres de Etnografie (1914). Franţa schimb, nu-i va oferi niciodată vreun post nici în învăţămînt, nici în cercetare. Moar 1957 la Bourg-la-Reine, unde locuia de cincizeci de ani.

Anii de formare a lui Van Gennep demonstrează o mare curiozitate intelectual mult nonconformism: el urmează în cadrul École Pratique des Hautes Etudes cur de lingvistică generală, de egiptologie, de arabă veche, de religie islamică şi de rol ale popoarelor „necivilizate". Stăpîneşte un mare număr de limbi străine, fiind ajuta acelaşi timp de un talent excepţional şi de încrederea în bogăţia culturală pe ca aduce diversitatea lingvistică. În sfîrşit, străbate Savoia, care va fi de altfel terenul predilect, pentru început în căutare de monede vechi, iar mai apoi, foarte repede, pon culegerea de material folcloric: cercetările sale vizează în primul rînd problem etnologie ale timpului său: totemismul, tabuul, formele primitive ale religiei, raportu dintre mit şi rit. Publicarea, în 1909, a cărţii *Les rites de passage*, constituie un elem esenţial al operei sale, aceasta fiind, după cum el însuşi o mărturiseşte, „rezultatul u iluminări". Într-adevăr, autorul defineşte în ea un concept de o foarte mare importa pentru studiul societăţilor umane şi al funcţionării lor: expresia şi noţiunea de „ri trecere" au pătruns de atunci definitiv în vocabularul şi uzul etnologilor.

După 1920, Van Gennep se consacră în întregime etnografiei şi folclorului fran Publică, pe de o parte, şase monografii regionale, iar pe de altă parte, monument *Manuel de folklore français contemporain* (1937-1958), pe care moartea sa îl lasă ne minat. Aceste scrieri constituie joncţiunea dintre lucrările folcloriştilor secol al XIX-lea şi etnologia modernă a Franţei, mai ales datorită rigurozităţii în munc

teren (localizarea precisă a faptelor, de exemplu) preconizată pentru prima oară de Van Gennep. În plus, în întreaga sa operă se pot vedea desenate în filigran contururile teoriilor contemporane ale antropologiei.

N. BELMONT

► 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Leroux, Paris. 1906, *Mythes et légendes d'Australie*, Guilmoto, Paris. 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris. 1937-1958, *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Picard, Paris.

● BELMONT N., 1974, *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Payot, Paris. – LEVY ZUMWALT R., 1988, *The Enigme of Arnold Van Gennep (1873-1957) : Master of French Folklore and Hermit of Bourg-la-Reine*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki. – VAN GENNEP R., 1964, *Bibliographie des œuvres d'Arnold Van Gennep*, Picard, Paris.

VIAŢĂ (CICLU DE ~)

Noţiunea de „ciclu de viaţă" exprimă derularea existenţei umane individuale, universal trăită şi chiar conceptualizată în mod identic de către toate culturile. Aceasta deoarece fundamentul ciclului de viaţă este în primul rînd biologic şi doar în al doilea rînd social. Reproducerea speciei umane implică existenţa, între naşterea şi moartea individului, a unei perioade de maturizare în care nou-născutul să ajungă la vîrsta procreaţiei şi a unei perioade de-a lungul căreia adultul să-şi însoţească fiul pînă la realizarea sa completă. Acest ciclu îmbracă diverse forme în societate, fiind totuşi presărat cu unele proceduri comune tuturor culturilor, cum ar fi atribuirea unui nume, căsătoria sau măsurile luate la moarte, care privesc atît tratamentul cadavrului, cît şi conservarea memoriei defunctului. Raportat la acest ciclu, căruia fiecare cultură îi impune propriile norme, tot ceea ce i se poate întîmpla sau nu individului decurge din destinul acestuia. Totuşi, culturile sînt preocupate, fiecare în felul său, şi de modul de imprimare în ţesătura socială şi în gîndirea simbolică a particularităţilor şi devierilor faţă de regulă.

În mod surprinzător, noţiunea de „ciclu de viaţă" a fost puţin dezvoltată de către antropologi. Ea se prezintă ca o rubrică generală, servind la ordonarea descrierii diverselor etape ale socializării vieţii individuale şi ale ritualizărilor ce le însoţesc. Acestea reprezintă tot atîtea însemne prin care fiecare cultură creează perioade de tranziţie, grăbite sau încetinite, condensate sau prelungite, între diversele momente ale traseului biologic al existenţei. Educaţia se impune în prima fază a acestui parcurs : ea implică în primul rînd procesul de îngrijire maternă, o înscriere socială bazată pe filiaţie şi o înscriere simbolică într-o nouă identitate care, la fel ca identitatea genetică, nu este niciodată accelerată de elemente împrumutate din diferite categorizări. Astfel dotat cu o „poziţie", individul va fi „înălţat", prin raportare la anumite norme, valori şi conduite impuse ; el va trece prin „şcoli", va primi „sacramente", va dobîndi statute şi grade, pentru a ajunge în cele din urmă să se „situeze" el însuşi, mai mult sau mai puţin conştient, în cadrul societăţii.

O altă fază este caracterizată prin distanţarea, o dată cu vîrsta, faţă de perioada de activitate (de părinte, de producător, de războinic etc.). Această ultimă situaţie este susceptibilă să facă obiectul unei elaborări specifice, cum o arată îndeosebi exemplul societăţilor cu clase de vîrstă, care asociază fiecărei faze a vieţii, inclusiv celei a maturităţii, o funcţie socială determinată. Atitudinea faţă de memoria morţilor nu apare cu claritate decît în momentul cînd ciclul de viaţă în cauză ajunge la final. Totuşi, la fel ca „trecerile" care marchează existenţa, aceasta contribuie la transformarea discontinuităţii ciclurilor de viaţă într-un continuum ce reprezintă atît însemnul socialului, cît şi al biologicului.

P. SMITH

● GLUCKMAN M. (ed.), 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. – PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris. – VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

VIZUALĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Antropologia vizuală, ramură a etnografiei descriptive, adună prin intermediul imagin: informaţii despre popoarele trecute şi prezente. Formele imaginii sînt multiple ş variază în funcţie de epocă, fiind expresia condiţiilor tehnice ale fiecărei perioade. El nu încetează să se diversifice începînd din secolul al XIX-lea şi pînă în zilele noastre: d la imprimarea în lemn la gravarea în aramă şi litografie, de la desen la acuarelă şi l pictură în ulei, de la fotografie la film, la video şi la grafica automată pe calculato Totuşi, reprezentările figurate reflectă pînă la un anumit punct stilul şi gustul dominan al timpului. Ele reprezintă în acest fel o dublă sursă de informare: asupra obiectulu reprezentat şi asupra creatorului imaginii şi a condiţiilor istorice. Antropologia vizual îşi trage numele din acelaşi cîmp conceptual al ştiinţelor umaniste ca şi antropologi verbală. Ambele au coexistat timp îndelungat fără a se contrazice. Totuşi, antropologi textului a fost mai rar pusă în discuţie decît antropologia imaginii. Valoarea ştiinţific a muncii documentare cu imaginea este încă serios contestată în cercurile academi chiar şi în zilele noastre. Încă nu există nici o catedră de antropologie vizuală, ia cursurile asupra filmului etnografic sînt foarte rare. Această defavorizare a antrop logiei vizuale se întemeiază pe o idee preconcepută lipsită de fundament, potrivit căre: textele scrise posedă o bogăţie informaţională superioară celei a imaginilor.

Documentarea iconografică vizează obiectele culturii materiale, unelte, ustensile (menaj şi mobilier, jocuri, arhitectură, îmbrăcăminte, obiecte de artă, cum ar fi cele a practicii religioase, dar şi imaginea omului însuşi. O dată cu reprezentarea relaţiil dintre oameni, antropologia vizuală lasă deoparte dimensiunea exclusiv material pentru a atinge sfera simbolismului. Acest lucru este valabil şi pentru obiectele near mate: acestea pot avea o semnificaţie şi o forţă simbolică pe care forma lor exterioa: nu le trădează. Se deduce astfel că antropologia vizuală poate atinge, dincolo de supr faţa lucrurilor, o dimensiune semiologică şi estetică, munca antropologului cu imagin situîndu-se la graniţa dintre ştiinţă şi artă.

Antropologia verbală şi antropologia vizuală nu sînt discipline concurente. I exemplu, în secolul care urmează descoperirii Americii, cei care ilustrau relatările călătorie, fără să fi făcut cea mai mică observaţie directă, nu lucrează decît pe ba bunei credinţe din mărturiile călătorilor. La polul opus, în muzee şi arhive, reprezent figurate ale trecutului aşteaptă să fie transformate în surse şi să li se facă anali verbală. Aducerea la lumină a acestui foarte bogat material de surse iconografice a etnografiei devine o prioritate a viitorului apropiat, atît pentru că dispariţia sau muta culturilor tradiţionale fac din ce în ce mai aleatorie observaţia directă, cît şi pentru noile metode electronice de arhivare permit, în zilele noastre, tratarea şi folosir simultană a textului şi a imaginii, puse în sfîrşit pe picior de egalitate.

Antropologia vizuală a produs cîteva capodopere de frumuseţe şi precizie: stamp în lemn ale cărţilor lui H. Staden (1557) şi J. de Léry (1578) despre indienii tupinam din Brazilia; guaşele lui L. Le Moyne (1546) şi acuarelele lui J. White (1585) desp locuitorii Floridei; gravurile în aramă ale lui T. de Bry (1591), tablourile în ulei desenele în cretă ale lui A. Eckhout (1641) reprezentînd indieni tapuya; portr (*mezzo-tinto*) ale unor căpetenii indiene realizate de J. Verelst (1710); litografiile C.-A. Lesueur reprezentînd aborigeni din Australia şi Tasmania (1801) sau cele ale K. Bodmer, care reprezintă scene de viaţă ale populaţiei mandan (1838); dagheroti şefului indian Watchful Fox al lui T.M. Easterly (1847); fotografia unei perechi andamani fumînd pipă, făcută de G.E. Dobson (1872), cea a unui vedda din Sri Lan încordîndu-şi arcul, făcută de C.G. Seligman (1907); în sfîrşit, filme precum *Les maît fous* de J. Rouch (1954), *Turkana Trilogy* de D. şi J. Mac Dougall (1974-198 *The Women's Olamal* (masai), de M. Llewelyn-Davies (1984).

M. OPP

● CHIOZZI P., 1984, *Antropologia visuale. Riflessioni sul film etnografico con bibliografia generale*, Florenţa. – COLLIER J., 1967, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, Holt, Rinehart & Winston, New York. – DE FRANCE C. (ed.), 1979, *Pour une anthropologie visuelle. Cinéma et l'anthropologie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – FREDRICH M. *et al.* (ed.), 1984, *Die Fremden Sehen. Ethnologie und Film*, München. – HEIDER K., 1976, *Ethnographic Film*, Austin; 1983, *Films for Anthropological Teaching*, Washington. – HOCKINGS P. (ed.), 1975, *Principles of Visual Anthropology*, Haga. – HONOUR H., 1975, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York. – 1980, *Observers of Man*, The Royal Anthropological Institute, Londra.

VÎNĂTOARE

Vînătoarea este un mod de aprovizionare, bazată pe capturarea violentă a unor ființe vii (Leroi-Gourhan, 1945). Asociată cu pescuitul şi cu strîngerea vegetalelor, ea trimite la o formă de economie caracteristică pentru primele societăţi omeneşti şi specifică anumitor societăţi contemporane, numite chiar societăţi de vînători-culegători. Cînd coexistă cu agricultura şi cu creşterea animalelor, vînătoarea este adesea încredinţată unor specialişti, cum ar fi „omul care ucide" la crescătorii de animale iukaghiri (Lot-Falck, 1953). Deşi uciderea animalelor pentru hrană este o activitate comună lumii animale şi lumii oamenilor, care utilizează cu această ocazie anumite animale ca ajutoare, vînătoarea marchează o cezură radicală între societăţile omeneşti şi cele animale: omul fiind inapt din punct de vedere natural să practice formele de vînătoare specifice animalelor, tehnicile sale de vînătoare sînt artefacte culturale prin excelenţă, iar dezvoltarea lor e indisolubil legată de evoluţia biologică şi psiho-motorie a speciei umane. Însă, pe lîngă faptul că îi distinge pe oameni între ei, vînătoarea realizează o separare între oameni şi animale. Sub acest dublu aspect, ea constituie un obiect de studiu pentru antropologi, care au abordat-o adesea plecînd de la un punct de vedere evoluţionist, privilegiind factorul cinegetic al adaptării la mediu (Lee, De Vore, 1968).

Tehnică de achiziţie şi economie legată de un mod de viaţă, vînătoarea implică un mod de gîndire aplicat raporturilor dintre universul oamenilor şi universul natural. Ea însoţeşte manifestările vieţii sociale şi, în societăţile vînătorilor-crescători actuali, ritmul mişcărilor de scindare şi de adunare a grupului (precum şi cel al activităţilor rituale şi sociale) urmează îndeaproape drumurile vînatului. Considerînd animalele sălbatice nişte „parteneri", vînătorii stabilesc cu acestea din urmă relaţii de reciprocitate calchiate pe modelul relaţiilor sociale. De asemenea, anumite domenii de activitate socială sînt concepute după modelul unei grile simbolice care face loc modelului cinegetic (de exemplu, în anumite societăţi, vrăjitoria sau şamanismul). Însă acest mod de gîndire generează şi raporturi de alteritate socială. Într-adevăr, vînătoarea este locul instituirii diviziunii sexuale a responsabilităţilor, a colaborării dintre bărbaţi, a schimbului şi a împărţirii în bărbaţi şi femei, pe de o parte, şi în parteneri masculini, pe de altă parte. Din această „proximitate" a vînătorii faţă de elementele fondatoare ale vieţii sociale decurge importanţa vînătorului ca figură a alterităţii în miturile de întemeiere sau, în contexte foarte diferite, acele faze de entuziasm stîrnit de vînătoarea colectivă în anumite momente critice ale istoriei societăţilor moderne (de exemplu, în Franţa, în perioada Revoluţiei sau în perioadele de după război). Diversitatea tehnicilor utilizate, strîns legate de varietatea mediilor naturale avute în vedere (terestru, aerian, acvatic), repertoriate şi clasate de A. Leroi-Gourhan (*op. cit.*), îi conferă vînătorii proprietăţi discriminatorii ale căror efecte se situează mai puţin la scara societăţilor comparate între ele (cu excepţia cîtorva cazuri notorii, precum absenţa arcului, caracteristica societăţilor australiene), cît la nivelul funcţionării interne a fiecărei societăţi luate în mod izolat.

Gradul de apropiere fizică faţă de vînat, scurgerea sau reţinerea sîngelui corespund distincţiei dintre arme şi capcane şi dintre arme perforante şi arme contondente, servind

ca suport pentru instituirea unor diferențe de natură sexuală (armele perforante apaı neau bărbaților) sau socială (în Europa medievală, armele perforante erau rezerv nobililor). Modalitățile de punere în practică a tehnicilor, individuale sau colective, ca pot să diferențieze statutele masculine, depind mai puțin de caracteristicile vînatul cît de locul vînătorii în configurația rituală a unei societăți. Totuși, fie că este vorba marile vînători colective (în Siberia veveriță și ren; în America de Nord bizon), vînătorile practicate de grupuri mici cu scopul de a stimula fertilitatea și fecunditat femeilor (în Africa, populațiile ndembu și lele), de vînătorile regale (vînătoarea de ce în Franța și Anglia evului mediu, vînătoarea de bibilici la populația moundang d Ciad) sau de înfruntările individuale cu caracter inițiatic (urs sau mistreț), timp vînătorii este, în general, un timp consacrat, mărginit de o plecare și o întoarce ritualizate, comparabil cu timpul sacrificiului sau al războiului. Cînd vînătoarea es făcută de specialiști, statutul caracteristic de ucigași care le este atribuit acestora mod permanent poate să se substituie chiar caracterului ritual al activității înseși. societăți precum Grecia antică sau India vedică, vînătoarea apare ca o alternativ sălbatică în Grecia, impură în India, a sacrificiului (M. Biardeau, C. Malamoud).

În sfîrșit, reprezentările referitoare la fiziologie care însoțesc reiterarea prin vîn toare a diferenței dintre sexe alimentează concepția rolului regulator pe care ea poate să joace, din perspectiva a numeroase societăți, pe plan social: modul în care se realizea și periodicitatea capturilor mențin ordinea naturii, asemenea unui tratament medica

O. VINCEN

● DOUGLAS M., 1957, „Animals in Lele Religious Thought", în *Africa*, 27 (1): 46-58. – „L chasse et la cueillette aujourd'hui", în *Études rurales*, 1932, 88-88. – HELL B., 1985, *Ent chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris. – JAMIN J., 1979, *La tenderie aux grives chez les Ardennais d plateau*, Institut d'Ethnologie, Paris. – LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunte* Aldine, Chicago. – LOT-FALCK E., 1953, *Le rites de chasse chez les peuples* sibérien Gallimard, Paris. – MARIENSTRAS R., 1981, *Le proche et le lointain*, Éditions de Minui Paris. – TESTART A., 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail che les chasseurs-cueilleurs*, EHESS, Paris. – TURNER V.W., 1968, *The Drums of Affliction. Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Hutchinson, Londra (trad. fr. *Le tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambia*, Gallimard, Paris 1972). – VIDAL-NAQUET P., 1977, „Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", în *Mythe e tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris: 135-158. – ZIMMERMANN F., 1982, *La jungl et le fumet des viandes*, Le Seuil, Paris.

VÎNĂTORI-CULEGĂTORI

În general, prin sintagma „vînători-culegători" sînt desemnate popoarele care trăies din vînătoare, cules, pescuit etc. Toate aceste activități au în comun faptul că exploa tează, pentru scopuri economice și esențialmente alimentare, resursele furnizate în mod imediat de către natură, fără ca aceasta să fie transformată de către om, resurse care provin de la specii animale sau vegetale în stare *sălbatică* sau *spontană*. Vînătorii--culegători pot fi caracterizați, în opoziție cu agricultorii și păstorii, prin faptul că nu domesticesc resursele principale pe care le utilizează. Cît despre noțiunea însăși de domesticire, ea este cu siguranță greu de definit și rămîne supusă controverselor atît în mediul antropologilor, cît și în cel al naturaliștilor, însă putem să optăm pentru ideea că o specie naturală este domesticită atunci cînd omul îi controlează producția.

Noțiunea de „vînători-culegători" derivă din lucrările specialiștilor în probleme de preistorie, care au arătat deosebita importanță pe care o are în istoria omenirii ruptura produsă de adoptarea unui mod de viață agro-pastoral. Pentru a explica această ruptură, G.V. Childe a propus în anii '20 expresia de „revoluție neolitică", comparabilă ca importanță, în opinia sa, cu revoluția industrială, paleoliticul corespunzînd unei economii de vînătoare-cules, iar neoliticul unui mod de viață agro-pastoral. Opoziția conceptuală

dintre vînători-culegători şi cultivatori-păstori putea fi astfel gîndită atît în diacronie, cît şi în sincronie, devenind susceptibilă să organizeze atît datele arheologiei preistorice, cît şi datele etnografice.

Supoziţiile care marchează istoria ideii de vînători-culegători ridică două mari probleme. Prima se iveşte datorită faptului că antropologia vînătorilor-culegători se ocupă, dintre societăţile zise „primitive", de acelea care par cele mai vechi sau care par să perpetueze cel mai vechi mod de viaţă al omenirii. Or, a te ocupa de aceste popoare înseamnă implicit a pune problema evoluţiei sociale a omenirii. Pentru a putea răspunde la aceasta, trebuie elaborată o adevărată metodologie, *comparîndu-i* pe vînătorii-culegători din prezent (observaţi în secolele al XIX-lea şi al XX-lea de către etnologi) cu cei din preistorie, pentru a pune în lumină nu numai omologiile, ci şi diferenţele. În loc să procedeze astfel, cercetătorii s-au mulţumit adesea să-i identifice, în mod naiv, pe unii cu ceilalţi, fără a lua în seamă decalajul istoric şi implicaţiile sale. Sau, dimpotrivă, s-au mulţumit să noteze enorma distanţă cronologică care îi separă pe vînătorii preistoriei de cei din prezent, afirmînd că ei nu pot fi comparaţi, fără să ţină seama de faptul că tehnicile lor, modul lor de viaţă, economiile, structurile lor demografice sînt, totuşi, asemănătoare.

A doua întrebare decurge din constatarea că, atunci cînd vorbim despre vînători-culegători, evocăm un ansamblu de societăţi reunite în aceeaşi rubrică datorită asemănării dintre tehnicile lor de subzistenţă şi economiile lor. Or, această regrupare presupune că popoare atît de diferite şi de îndepărtate precum aborigenii australieni şi eschimoşii pot fi comparate în mod valabil; aşadar, întrebarea vizează posibilitatea existenţei unei antropologii sociale dincolo de diferenţele culturale. În plus, societăţile sînt definite doar în funcţie de caracteristicile lor tehnice şi economice, ceea ce înseamnă că aceste caracteristici materiale au o anumită pertinenţă pentru descrierea şi analiza societăţilor. Întrebarea subiacentă este următoarea : cum poate fi concepută o articulare între aspectul economic al unei societăţi şi celelalte aspecte ale sale?

Aceste două întrebări sînt legate între ele, pentru că societăţile paleolitice nu sînt cunoscute decît prin baza lor materială. Totuşi, ţinînd seama de dificultăţile inerente primei întrebări, dar şi de funcţionarea sentimentului antievoluţionist care predomină în secolul al XX-lea, mai ales a doua întrebare a reţinut atenţia cercetătorilor.

Ea a fost pusă încă din anii '30 de către J. Steward, care a abordat-o pornind de la o problematică rămasă în atenţia cercetătorilor şi după anii '70: reluînd noţiunea de „bandă" deja intrată în antropologia americană, el a propus o unificare, suplă, dar convingătoare, a faptelor etnografice cunoscute. „Banda" americană corespunde, mai mult sau mai puţin, acelei grupări pe care A.R. Radcliffe-Brown o numea, în aceeaşi epocă, pentru Australia, „hoardă" : un grup de bază, rezidenţial şi economic, dotat cu o anumită capacitate de integrare socială şi politică. Din acel moment, *band level of organization* a devenit forma socială despre care se crede că trebuie să corespundă economiei de vînătoare şi de cules: este noţiunea-cheie a antropologiei vînătorilor-culegători.

Numeroasele controverse stîrnite în anii '50 – mai ales în Australia, legate de formele de organizare locală – au dus la golirea de conţinut a conceptului de „bandă", mai ales în privinţa caracterului patrilocal-patriliniar care îi era adesea asociat (mai ales de către E. Service). Apariţia importantei lucrări *Man the Hunter* în 1968 a marcat punctul final al acestei controverse. De acum înainte, numeroase fapte au devenit clare, mai ales graţie lucrărilor lui R. Lee despre populaţia kung: importanţa culesului, care este, de obicei, o îndeletnicire feminină (şi, corelativ, rolul economic considerabil al femeii), intervalul scurt de timp consacrat muncii la vînătorii-culegători etc. Pe linia „ecologiei culturale", cercetările întreprinse în domeniul economiei, al tehnicilor şi al adaptării omului la mediu au modificat considerabil viziunea noastră despre modul de viaţă al vînătorilor-culegători. În problema organizării sociale, rezultatele sînt mai degrabă modeste şi putem să ne întrebăm dacă mai are rost să păstrăm categoria definită economic a vînătorilor-culegători, în condiţiile în care nu putem să precizăm măcar cîteva trăsături de organizare socială care i-ar fi inerente.

Dacă noţiunea de „bandă" se dovedeşte un concept puţin utilizabil (pentru că exi
cam tot atîtea definiţii cîţi autori), credem că putem afirma cel puţin că societăţile
vînători-culegători sînt societăţi egalitare. O asemenea caracterizare este cu adevă
vagă dacă ţinem seama de minuţiozitatea cu care antropologii tratează de obicei în
direa sau alte aspecte ale vieţii sociale. Însă şi aceasta este o idee falsă, care nu a pu
fi avansată decît neglijînd o bună parte a societăţilor cunoscute de vînători-culegăt
Astfel, pe Coasta de nord-vest a Pacificului, în California, în sud-estul Siberiei,
nordul Japoniei etc., populaţii în general puternice şi numeroase au edificat societ
stratificate care nu practică nici agricultura şi nici creşterea animalelor. Pentru a ţ
seama de aceste societăţi considerate excepţii, se poate avansa ideea unei struct
economice bazate pe stocarea intensivă a unor resurse abundente, însă sezoniere (Test
1982), structură identică cu cea a societăţilor de cultivatori de cereale. Stocarea, şi
agricultura, este cea care permite sedentarizarea şi care pune la dispoziţie baza ma
rială a unei posibile dezvoltări a inegalităţilor economice. Această ipoteză modif
datele problemei, pentru că nu economia de vînătoare-cules este cea care se dovede
pertinentă, ci o structură economică definită într-un mod mai complex, în funcţie de
ciclu economic dependent de resurse, care pot să fie atît domestice, cît şi „sălbatice"

Putem oare acum să precizăm formele sociale care corespund diferitelor tip
economice pe care le-am distins? În cazul vînătorilor-culegători care nu stochea
nomazi şi egalitari, definiţi întotdeauna ca vînători clasici, poate fi observată o difere
fundamentală, care ţine de marile probleme tradiţionale ale antropologiei socia
înrudirea, organizarea socială şi nivelul simbolic al societăţii. Într-adevăr, Austr
este singurul domeniu întins al vînătorilor-culegători nomazi (spre deosebire de b
manii din Africa Australă, de indienii din Canada şi din partea meridională a Amer
de Sud) în care se întîlneşte pe scară largă uniliniaritatea (organizarea sistematică
clanuri), organizarea dualistă a societăţii şi a reprezentărilor şi totemismul. Explica
unei diferenţe atît de radicale constituie problema majoră cu care se confruntă o
antropologie a vînătorilor-culegători.

A. TESTA

● BICCHIERI M.G. (ed.), 1972, *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Stud Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, Holt, Rinehart & Winston, New York
LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History in Band Societies*, Cambri University Press – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Pari
LEE R.B., 1979, *The !Kung San*, Cambridge University Press, Cambridge. – LEE R DE VORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago. – SERVICE E.R., 1966, *Hunters*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. – STEWARD J.H., 1955, *Theor Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana. – TESTART A., 1982, *Les chasse -cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Pa

VÎRSTĂ

Vîrsta exprimă succesiunea etapelor de dezvoltare fizică a individului; mod de evalu
a fundamentului biologic, vîrsta are o semnificaţie socială. Referirea la vîrstă pern
situarea individului în derularea existenţei sale particulare; ea serveşte ca baz
definirii grupurilor de indivizi, în general de acelaşi sex, instituţionale (clase de vîr
asociaţii de vîrstă etc.) sau neinstituţionale (generaţiile). Vîrsta, la fel ca şi sexul,
valoarea unui parametru discriminant în determinarea locului individului în societ
Fenomen universal, luarea în considerare a vîrstei ocupă un loc mai mult sau mai pu
important, în funcţie de diversele societăţi. În cadrul unora dintre acestea, de exem
în Africa de Est, rangul vîrstei bărbaţilor joacă un rol fundamental în funcţiona
sistemului social (Eisenstadt, 1956; Bernardi, 1984). În legătură cu aceste societăţi
vorbeşte despre organizări sociale „pe clase de vîrstă", marcînd astfel importanţa cu
nită unor grupări a căror existenţă este larg atestată pretutindeni în lume, fără în
juca peste tot acelaşi rol. Numim „clasă de vîrstă" un grup de indivizi aparţin

aceluiași „contingent", în sensul demografic al termenului, adică un grup de indivizi care au în comun faptul de a se fi născut în același interval de timp, care separă, în mod general, două inițieri succesive ale adolescenților; rezultă că ne naștem într-un contingent, o clasă de vîrstă – asemenea contingentelor anuale de recrutare militară –, căreia îi aparținem pînă la moarte. În Africa de Est, recrutarea unei clase de vîrstă se efectuează mai întîi la nivelul grupului local, apoi clasa de vîrstă se constituie la diferite alte niveluri ale organizării teritoriale, pînă cînd ajunge să se extindă la scara întregii societăți. De-a lungul existenței sale, o clasă de vîrstă parcurge o serie ordonată de „grade", fiecare dintre acestea fiind definite prin referire la o tranșă de vîrstă, reală sau generațională; articularea dintre clase și grade de vîrstă este supusă respectării anumitor constrîngeri, precum cea în virtutea căreia un tată și fiul său nu ar putea să aparțină împreună aceleiași configurații sociale fondate pe vîrstă, oricare-ar fi aceasta. Să luăm un exemplu exact: o societate care, la date stabilite în mod regulat, recrutează o nouă clasă de vîrstă constituită din totalitatea noilor inițiați, adică alcătuită din toți băieții născuți după precedenta inițiere. Avem o succesiune de contingente C1, C2, C3 etc., care sînt tot atîtea clase de vîrstă. Aceeași societate stabilește un număr fix de grade, care corespund tot atîtor etape ale existenței individuale. O dată trecut momentul inițierii, poți să fii, în mod succesiv, tînăr războinic consacrat luptelor exterioare, războinic matur cu sarcini militare defensive, om cu experiență însărcinat cu gestiunea politică a societății, bătrîn avînd responsabilitatea îndeplinirii ritualurilor. În acest fel, sînt definite patru grade: g1, g2, g3 și g4. Fiecare clasă va trece, deci, prin cele patru etape; în orice moment, va exista deci o identificare între un grad și o clasă de vîrstă.

Se disting două modalități de constituire a claselor de vîrstă: una poate fi numită „inițiatică", iar cealaltă, „generațională". Modalitatea inițiatică este ilustrată de sistemul de vîrstă al masailor (Kenya, Tanzania): criteriul formării unei clase de vîrstă este co-inițierea post-pubertară. La masai, clasele de vîrstă parcurg patru grade, definite sensibil la fel cu cele din modelul nostru general: războinici, șefi de familie și crescători de vite, responsabili de ordin politic și responsabili de ordin religios; o clasă de vîrstă ține de același grad de vîrstă timp de cincisprezece ani. Pentru modalitatea generațională, criteriul apartenenței unui tată și al fiului său la două clase de vîrstă distincte este prevalent, vîrsta reală subordonîndu-se vîrstei genealogice. În mod evident, e dificil ca deschiderea unei clase de vîrstă generaționale să coincidă cu inițierea: exemplul populației jie (Uganda) arată că deschiderea succesivă la recrutarea claselor de vîrstă generaționale tinde să întîrzie progresiv vîrsta inițierii.

Modul inițiatic și modul generațional nu se exclud mutual. La masai, cele două forme de recrutare coexistă, aspectul generațional al sistemului exprimîndu-se prin faptul că un tată și fiul său nu pot să țină de două grade succesive. Populația oromo (sau gala) (Etiopia și Ghana) are un sistem generațional complex, în care fiecare clasă parcurge un ciclu de zece grade care acoperă în total o perioadă de optzeci de ani, fiul aflîndu-se întotdeauna la o distanță de patru grade de tatăl său. Dacă un copil de sex masculin nu se află în această poziție față de tatăl său în momentul nașterii, atunci el este pus *de facto* în afara sistemului, pe cînd dacă el este în poziția corespunzătoare normei, este integrat în clasa de vîrstă deschisă recrutării și va putea, dacă se va dovedi capabil, să dobîndească titluri politice asociate unor funcții exercitate de către membrii clasei de referință. Acest exemplu arată în ce fel sistemul de vîrstă servește ca principiu de ordonare al vieții sociale: el definește vîrsta pentru căsătorie, perioadele în care trebuie să se nască copiii și toate celelalte momente principale ale existenței individuale. Sistemul definește și statutele și funcțiile, drepturile și obligațiile. Este situația unor societăți segmentare asociind într-un mod necontradictoriu un principiu ierarhic, care se exprimă prin intermediul etajării gradelor, și un principiu egalitar, care guvernează relațiile de apartenență la una și aceeași clasă de vîrstă. Raportarea la vîrstă apare ca un principiu de clasare relativ cuprinzător și constrîngător. Lucrări recente (Almagor, Baxter, 1978) au arătat incidența funcționării sistemelor de vîrstă mai ales, așa

cum putem foarte uşor să ne imaginăm, asupra modurilor de reprezentare a timpului (de exemplu, calendarul populaţiei oromo).

În toate societăţile, luarea în considerare a vîrstei fiecăruia permite clasarea indivizilor şi operarea unor regrupări pe această bază. Constituirea grupurilor de vîrstă exprimă distincţia dintre vîrsta absolută (periodizare de tipul tinereţe, maturitate, bătrîneţe, ritualizată ca succesiune a principalelor etape ale „ciclului vieţii") şi vîrsta relativă (distincţia prim născut/mezin) şi ea introduce un principiu de ordonare al cărui model este oferit de etapizarea cronologică a vîrstelor. În afara societăţilor bazate pe un sistem de clase de vîrstă, mai pot fi întîlnite grupuri pe care e convenabil să le numim „asociaţii de vîrstă" (Paulme, 1971). Aceste „asociaţii", instituţionalizate sau nu, sînt constituite ca şi clasele de vîrstă pe baza unei co-apartenenţe la un contingent, mai mult sau mai puţin strict delimitat şi vizînd un număr mai mare sau mai mic de ani de naştere. Ele se caracterizează atît prin modul lor de recrutare, cît şi prin destinaţia lor particulară, aceste două determinaţii nefiind, în general, separabile una de cealaltă; dacă ne vom raporta la societăţile occidentale, va trebui să ne gîndim la clasele de recrutare militară, la grupele de foşti combatanţi, la promoţiile de elevi ale şcolilor superioare etc. Vîrsta apare ca un indicator social, care asociază determinări obiective (stabilind coincidenţa normală a unei vîrste cu un rol sau o funcţie) şi determinări subiective: un student „bătrîn" şi un „tînăr" senator pot să aibă aceeaşi vîrstă.

B. BERNARDI

● ABÉLÈS M., COLLARD C. (ed.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, 1985, Karthala – Presses de l'Université de Montréal, Paris – Montreal. – BALANDIER G., 1974, *Anthropologiques*, PUF, Paris. – BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East-African Age Organisation*, C. Hurst, Londra. – BERNARDI B., 1984, *I sistemi delle classi d'età*, Loescher, Torino; 1985, *Age Class Systems*, Cambridge University Press, Cambridge. – EISENSTADT S.N., 1956, *From Generation to Generation; Age Groups and Social Structure*, The Free Press, New York. – KERTZER D., KEITH J. (ed.), 1984, *Age and Anthropological Theory*, Cornell University Press, Ithaca. – LAFONTAINE J.S. (ed.), 1978, *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, Academic Press, Londra. – PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris. – RILEY M., WHITE M., FONER A., 1972, *Aging and Society. A Sociology of Age Stratification*, t. III, Russell Sage Foundation, New York. – STEWART F., 1977, *Fundamentals of Age-group Systems*, Academic Press, New York.

VOODOO *→ Americile negre 1 – Prezentarea Americilor negre. Caraibiană (Lumea ~). Metraux (A.)*

VORBIRE

Vorbirea reprezintă realizarea fonică a unei limbi articulate, dar ea este mai mult decît simpla expresie a acesteia, întrucît implică o apropiere reală sau fictivă între protagonişti. Analiza ambreiorilor – indici verbali precum deicticele sau cuvintele modale care imprimă enunţului amprenta locutorilor şi a situaţiilor –, luarea în considerare a forţei ilocutorii a limbajului – atunci cînd enunţul realizează mai mult decît descrie – şi dezvoltarea pragmaticii concură la aşezarea conceptului de „enunţare" în centrul semanticii discursului şi la precizarea condiţiilor de descoperire a sensului. O. Ducrot (1984) merge pînă la a spune că enunţul, pînă la el considerat o simplă reflectare a situaţiei de discurs, este ceea ce comunică ceva despre enunţare; tezei unicităţii subiectului vorbitor i se substituie o teorie a vocilor care se întrepătrund în polifonia enunţiativă. Relaţia dintre cuvîntul vorbit şi lucrul desemnat este un obiect cultural. Tabuul fonic, indiciu al unei distanţe insuficiente între cuvînt şi referent, e întîlnit de pildă la populaţiile amazoniene, care ştiu să se folosească de el, minimizîndu-l prin procedee vocale – şamanul care cîntă „eu sînt tutunul" şi devine spiritul Tutunului – sau maximizîndu-l

rin procedee prozodice sau gramaticale prin care ceea ce se spune nu mai este asumat rin enunţare – discurs indirect, ironie, morfem de neîncredere. Uneori, substanţa onică poate ea singură, chiar imperfectă fiind, să anihileze efectul ritualului (recitarea extelor vedice). Originea şi natura cuvîntului sînt legate adesea de reprezentările orpului, ale genurilor, ale cosmosului. În *Geneză*, cuvîntul creează şi prezice. Pentru ogoni, a vorbi înseamnă a da naştere. La guarani, un copil care se naşte e un cuvînt are-şi găseşte locul în lume. În secolul al XVI-lea, indienii din America de Nord, onvinşi de eficienţa cuvîntului în propria cultură, asistau neputincioşi la valul de pidemii ce însoţea propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu de către misionari, de nde caracterul distrugător pe care i-l atribuiau. În nord-vestul Amazoniei, cuvîntul e olosit pentru a sublinia identitatea de sine, ca şi identitatea celorlalţi. B. Malinowski 1935), unul dintre primii teoreticieni ai limbajului, a insistat asupra rolului acestuia n derularea anchetei, asupra importanţei limbii de zi cu zi, asupra necesităţii de a nterpreta rolul său în ansamblul vieţii sociale, asupra constrîngerilor interacţiunii arative; el întemeiază astfel etnografia limbajului şi teoria actelor de limbaj şi introuce noţiunile de „context lingvistic" – numit *cotext* – şi de „situaţie narativă". Exegeza, ermeneutica indigenă, etimologiile populare sînt toate revelatoare pentru concepţiile supra cuvîntului. Etnopoetica (Hymes, 1981), în efortul său de traducere, pune în umină faptul că pauzele, ritmurile, intonaţiile, cantităţile sonore sînt mai mult decît işte fapte prozodice sau demarcative, constituind în acelaşi timp căi de acces către emnificaţie. De atunci, analiza s-a orientat spre o teorie a teatralităţii cuvîntului,). Tedlock (1983) insistînd asupra caracterului dialogal al oricărei povestiri, care nu nai e doar un monolog în faţa unui public mut (etnologul). Arta oratorică duce la ormarea genurilor. În Grecia, genurile clasice îşi au originea în tradiţia orală – tragedia, n ditiramb; comedia, în cîntecele ce sărbătoreau victoria la jocuri; drama satirică, în întturile falice; chiar romanul, în învăţătura orală a retorilor. P. Smith (1975) reperoriază, în Rwanda, basme, poveşti satirice, fantastice, apologetice şi două tipuri de egende. Populaţiile maya contemporane disting, prin trăsături formale, între miturile trămoşilor, vorbirea de azi, vorbirea colocvială şi dialogurile juridice şi rituale. În araţiuni mitice, cuvîntul este înzestrat cu forţa de a introduce, printre marile variaţii ulturale, şi inovaţiile individuale, variante care permit degajarea, pe lîngă mesajul tructural, a noi sensuri provenind din contextul situaţional ai cărui ambreiori sînt ulturali (la noi, vîrsta auditoriului determină un anumit mod de a relata una şi aceeaşi oveste, mijloacele utilizate fiind lexicale, prozodice sau chiar gramaticale). Caracterul adical efemer şi puterea creatoare a cuvîntului fac din acesta o imagine fidelă a omului, ntreaga societate ascultîndu-l şi interpretîndu-l.

A. MONOD-BECQUELIN

BAUMAN R., SHERZER J. (ed.), 1984, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, ambridge University Press, Cambridge. – DUCROT O., 1984, *Le dire et le dit*, Éditions de linuit, Paris. – CALAME-GRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, allimard, Paris. – CLASTRES P., 1974, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens uarani*, Le Seuil, Paris. – HYMES D., 1981, *In Vain I Tried to Tell You. Essays in Native merican Ethnopoetics*, University of Pensylvannia Press, Philadelphia. – MALINOWSKI B., 935, *Coral Gardens and Their Magic*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, laspero, Paris, 1974). – SMITH P., 1975, *Le récit populaire au Rwanda*, Armand Collin, aris. – TEDLOCK D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of alifornia Press, Philadelphia.

'RĂJITORIE

ermenul de „vrăjitorie" desemnează o practică divinatorie: vrăjitorul „spune soarta" < lat. pop. *sors*, *-tis*).

În sens antropologic, „vrăjitoria" desemnează, înainte de toate, efectele nefaste accident, moarte, diferite nenorociri) ale unui rit sau pe cele ţinînd de o calitate inerentă

vrăjitorului. Pentru multe populaţii, vrăjitorul este o ființă umană asemănătoare, în aparență, celorlalte, însă dotată, în secret, cu puteri extra-umane (uneori după propria voinţă) şi responsabilă de nenorocirile care li se întîmplă celor din jur. Natura şi activitatea vrăjitorilor neputînd fi percepute în mod obişnuit, victimele sale (vrăjiţii) sînt constrînse să recurgă la practica divinatorie a unui contravrăjitor; acesta din urmă e înzestrat cu tehnici şi/sau cu un dar extraordinar al viziunii, care îi permit să-l demaşte pe vinovat şi să indice mijloacele prin care ar putea să fie atenuată nenorocirea.

În *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, M. Mauss (1902-1903) a notat caracterul pluridimensional al faptelor magice. Definiţia magiei pe care o propune nefiind satisfăcătoare, e regretabil că autorii, chiar unii recenţi, se mărginesc să considere vrăjitoria o „magie distructivă şi dezaprobată social" care are şi antidot („magia protectoare"), fără să încerce să precizeze ce înseamnă „magia". Totuşi, cercetările lor empirice ilustrează faptul că intuiţia lui Mauss era întemeiată şi schiţează un orizont în care vrăjitoria apare ca un „fenomen social total", ca un complex de idei, de practici, de afecte şi de experienţe.

Complex de *idei* : o concepţie despre specia umană potrivit căreia aceasta este în mod fundamental divizată ; o concepţie despre „forţe" (vrăjitorească şi contravrăjitorească), despre repartizarea lor între oameni şi efectele lor specifice ; o concepţie despre persoană şi corp şi despre relaţia elementelor lor cu diversele instanţe naturale şi supranaturale; în sfîrşit, o teorie despre originea nenorocirii personale. Complex de *practici*: tehnici de divinaţie şi de „desfacere de farmece", şi uneori de „vrăjire" (însă acestea sînt, cel mai adesea, mai degrabă presupuse de persoanele care sînt victimele unor nenorociri, decît practicate cu adevărat de respectivul vrăjitor). Complex de *afecte*, eventual paroxistice: vrăjirea este o criză vitală a cărei miză este, adesea, moartea şi, întotdeauna, boala sau ruina; dezvrăjirea este o dramă în care se înfruntă vrăjitorul, ghicitorul sau contravrăjitorul şi vrăjitul. Complex de *experienţe*, atît individuale, cît şi colective : o experienţă a nefericirii personale, durabilă şi repetată, vrăjirea („făcutul", „făcătura") şi o experienţă a restabilirii progresive a vieţii normale, dezvrăjirea („desfacerea"); interindividuale şi intersubiective: înfruntarea simbolică, însă care produce efecte reale, dintre partenerii crizei vrăjitoreşti (vrăjitorul, vrăjitul, contravrăjitorul), dintre care cel puţin doi (vrăjitorul şi vrăjitul) sînt apropiaţi spaţial, social şi/sau afectiv; colective: dincolo de partenerii imediaţi şi de avatarurile lor individuale, orice vrăjitorie priveşte şi întregul grup social (familia, ascendenţa sau unul dintre segmentele sale, comunitatea rezidenţială, autorităţile, ordinea morală etc.). În sfîrşit, o criză vrăjitorească se deschide în momentul în care un accident (o moarte, o pierdere) este pus pe seama unei vrăji, dar, întrucît presupune, pentru rezolvarea sa, un efort de reinterpretare a trecutului cu scopul de a se ajunge la instaurarea unui „curs nou", vrăjitoria constituie o *experienţă specifică a timpului* – atît a timpului personal (biografic, urmele insistente ale unui trecut care va fi remaniat pînă cînd se va produce întoarcerea la normal), cît şi a timpului social (profunzimea genealogică, diverse forme de ereditate socială).

Dificultatea de a studia vrăjitoria ţine de faptul că unele episoade punctuale, care în ele însele sînt comune, se referă la numeroase registre extrem de diferite şi, de aceea, puţini antropologi au îndrăznit să le examineze împreună. Cercetările lui Evans-Pritchard asupra populaţiei azande rămîn, în această privinţă, un model neegalat. El şi-a arătat încă de la început lipsa de interes pentru problemele legate de definiţia fenomenului care monopolizau atunci energia cercetătorilor: „Ceea ce mă preocupă este urmărirea gîndirii celor din populaţia azande. Am aşezat sub un singur titlu ceea ce ei desemnau prin unul şi acelaşi cuvînt şi am distins tipurile de comportament pe care ei le socoteau diferite" (1937). În mod paradoxal, deşi Evans-Pritchard urmărea doar să redea cu fidelitate concepţiile despre vrăjitorie specifice populaţiei azande, definiţiile sale se bucură de autoritate pentru ansamblul etnologiei africane, dacă nu chiar pentru ansamblul disciplinei (pentru o comparaţie între definiţiile oceaniste şi africaniste, *cf.* Marwick, 1970).

Cei din neamul azande cred că *witches* au în intestinul subțire o substanță materială (*mangu*) care poate fi descoperită la morți prin autopsie și diagnosticată la cei vii grație oracolelor. Prin simplul fapt că posedă această substanță care se transmite ereditar, ei pot să aducă prejudicii sănătății și bunurilor altora. Azande cred că există printre ei și *sorcerers* care practică magia și fac farmece pe bază de vegetale (*medicines*). Deci, *sorcery* desemnează practicarea – conștientă, voluntară și dobîndită în urma învățării unor acte magice destinate să facă rău prin utilizarea unor substanțe și formule precise, pe cînd *witchcraft* este o capacitate înnăscută și adesea inconștientă de a face rău numai prin simpla sa calitate ontologică; o *witch* nu îndeplinește nici un rit, nu rostește farmece, nu posedă *medicines*. Deci, *witchcraft și sorcery* se opun așa cum se opun o dispoziție permanentă și o acțiune punctuală, o condiție metafizică și o condiție tehnică, o „forță" care îl posedă pe vrăjitor și o „forță" pe care acesta o produce și o controlează etc.

Desigur, configurația particulară a trăsăturilor care îi opun pe *witches* și pe *sorcerers* nu se regăsește în toate societățile în care poate fi întîlnită vrăjitoria (nici măcar în societățile africane), și uneori această distincție nici nu apare. De cincizeci de ani încoace, autorii au încercat să regăsească în societățile pe care le-au studiat trăsăturile speciale ale vrăjitoriei azande, fiind gata pentru aceasta de orice scamatorie verbală, iar în cazul în care o asemenea întreprindere se dovedea imposibilă, ei își cereau scuze, ca și cînd ar fi fost vorba despre o greșeală pe care și-o asumau, fără să încerce să construiască conceptul general de vrăjitorie. J. Middleton și E.H. Winter (1963) au propus înlocuirea distincției dintre *witchcraft* și *sorcery* prin termenul unic de *wizardry*, însă ei nu au fost deloc urmați de ceilalți cercetători (pentru o critică a accepțiilor variabile ale acestor noțiuni în literatura africanistă, *cf.* V.W. Turner, 1957).

În ciuda talentului său, Evans-Pritchard nu a reușit să-și îndeplinească în întregime proiectul de a comunica numai ideile indigene, căci, „pentru a pune ordine în noțiunile și comportamentele azande", el propune un sistem de concepte – „noțiuni mistice" (de exemplu, *witchcraft* și *sorcery*), „noțiuni de bun-simț", „noțiuni științifice" – a cărui ultimă referință rămîne știința occidentală modernă. Aceasta echivalează cu reluarea „marii împărțiri" dihotomice dintre „ei" și „noi" (J. Goody) și cu tratarea enunțurilor vrăjitorești ca niște propoziții false. De altfel, această supoziție este prezentă în toate scrierile despre vrăjitorie de pînă în 1970. Deși nu a fost criticată în mod explicit (în afară de Favret-Saada, 1977), ea a fost abandonată în lucrările franceze recente, preocupate să surprindă logica internă a formațiunilor simbolice (*cf.* mai ales A. Adler, A. Zempléni, 1972; Augé, 1975).

Sub impulsul gîndirii funcționaliste, pe care școala de la Manchester încerca să o salveze, vrăjitoriei i-a fost consacrată o bogată literatură africanistă între anii 1950-1970. Sistemele de gîndire și practicile vrăjitorești au fost neglijate în favoarea unor patternuri ale acuzării, care permiteau identificarea tensiunilor structurale ale grupului studiat; orientarea „cognitivă" a cercetării lui Evans-Pritchard a fost dată uitării, iar vrăjitoria a fost plasată în cîmpul mai general al „conflictului social".

Se presupune că și indigenii au o anumită percepție a conflictului, astfel încît, confruntînd comentariile lor referitoare la un caz de vrăjitorie, putem să construim un „indicator indigen al tensiunii sociale" (Marwick, 1970). Afirmarea existenței unei *relații vrăjitorești* (X îl acuză pe Y că i-ar fi provocat o boală prin vrăjitorie) ar fi *falsă* în ea însăși (X este cu adevărat bolnav, însă vrăjitoria nu are nici un amestec în aceasta), însă ea ar semnala existența unei *relații sociale reale* (Y este cămătarul lui X, co-soția sa sau unchiul său matrilateral...). Această relație, mereu problematică, ar provoca conflicte fără soluție instituțională, pe care vrăjitoria ar fi chemată să le rezolve. A citi aceste texte înseamnă a alcătui un catalog al „soluțiilor" propuse de vrăjitorie în domeniul conflictului social: ruperea sau restabilirea unei relații, promovarea fisiunii etc. Orientîndu-se asupra detaliilor acestor situații, Turner (*op. cit.*) rezolvă problemele ridicate de publicațiile din respectiva categorie. A. Harwood (1970) reia orientarea „cognitivă" a lui Evans-Pritchard, punînd bazele unei antropologii a bolii.

Împotriva tuturor evidenţelor, antropologia anglo-saxonă nu a încetat să nege, mai bine de jumătate de secol, existenţa unei vrăjitorii rurale în Europa contemporană, fără îndoială pentru a-l păzi pe etnolog de orice contaminare din partea obiectului a. În aceste societăţi, patternurile acuzaţiilor de vrăjitorie nu verifică raportul stabilit funcţionalişti între relaţiile vrăjitoreşti şi relaţiile sociale problematice, necesită deci, un alt tip de analiză. În sfîrşit, imposibilitatea de a menţine iluzia „marii împărţ (Favret-Saada, 1977) îl constrînge pe etnolog să lucreze asupra non-distanţei dintre şi obiectul său.

J. FAVRET-SAA

● ADLER A., ZEMPLÉNI A., 1972, *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir c les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris. – AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéolo Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris. – DOUGLAS M. (ed.), 1970, *Witchc Confessions and Accusations*, Tavistock, Londra. – EVANS-PRITCHARD E.E., 19 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londra (trad. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris, 1972). – FAVRET-SAADA 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris HARWOOD A., 1970, *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, Oxf University Press, Londra. – MARWICK M. (ed.), 1970, *Witchcraft and Sorcery*, Peng Books, Londra. – MIDDLETON J., WINTER E.H. (ed.), 1963, *Witchcraft and Sorcery in E Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. – TURNER V., 1957, *Schism and Continuity in African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, Manches 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Corn

W

WEBER Max

Max Weber s-a născut la Erfurt în 1864; tatăl său, jurist de meserie, ales în 1869 deputat național-liberal în Dieta Prusiei și în Reichtag, a fost prieten cu un mare număr de intelectuali (îi cunoaște pe W. Dilthey și T. Mommsen) și de oameni politici, cum va fi și fiul său, mai tîrziu. Acesta va primi din partea mamei o educație marcată de rigoarea calvinistă. După studii de drept, istorie, economie politică, filosofie și teologie, Weber își redactează teza de abilitare cu tema *Istoria agrară romană și semnificația sa pentru dreptul public și privat* (1891) în același timp cu întocmirea, în folosul unei asociații de universitari preocupați de chestiunea socială, a unui raport privind conflictele din cadrul țăranilor din Prusia orientală. Va face aici procesul vechii aristocrații pămîntene a *Junker*-ilor. Avocat din 1886, numit asistent la facultatea de drept din Berlin (1891), Weber va avea o carieră universitară (Berlin, Fribourg, Heidelberg) adesea întreruptă de călătorii și turnee de conferințe, dar și de boală. În 1903, împreună cu E. Jaffé și W. Sombart, pune bazele revistei *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, în care va apărea, sub forma unor lungi articole, esențialul unei opere adunate în volume numai după moartea sa. În 1907 hotărăște să abandoneze activitatea de catedră pentru a se dedica în întregime cercetării. Alături de G. Simmel, figurează printre fondatorii Asociației Germane de Sociologie, din care va demisiona în 1912, datorită unei divergențe în legătură cu problema „neutralității axiologice în științele sociologice și economice" (titlul unuia din eseurile sale). La capătul unei existențe în care îndeplinirea „meseriei de savant" nu îl va împiedica să traducă în fapt rezultatele cercetărilor sale teoretice asupra esenței politicului (J. Freund) – care se definește în opinia sa prin înfruntarea dintre valori contradictorii – și nici să militeze pentru diverse convingeri fără a-și justifica opțiunile arogîndu-și privilegiul cunoașterii, autorul lucrării *Gesammelte politische Schriften*, considerat ba „Machiavelli german", ba „idealistul de la Heidelberg", moare în 1920 la München, unde de puțin timp revenise în învățămîntul universitar. Participase mai înainte la lucrările comisiei desemnate să elaboreze constituția Republicii de la Weimer. Introdusă în Statele Unite de E. Shils și T. Parsons, opera sa va fi redescoperită tîrziu în Franța datorită lui R. Aron și efortului de traducere și editare întreprins sub coordonarea lui E. de Dampierre.

Prezentînd o unitate de gîndire, de altfel prea puțin doctrinală, opera lui Weber este atît de densă prin orientările sale tematice și erudiția mobilizată, încît depășește limitele științelor specializate. Proiectul intelectual al lui Weber poate fi numit antropologic în sens larg; de fapt, el se străduiește să prezinte originalitatea civilizației occidentale punînd-o în paralel cu alte forme de civilizație, și să compare tipurile cele mai diverse de economie, drept, putere politică și experiență religioasă cu ajutorul unui sistem conceptual unificat. Nu există nici o disciplină a științelor umane care să nu fi dobîndit o parte a moștenirii constituită de imensa sumă a cercetărilor lui Weber, despre care Aron spunea că ar fi reconciliat cele două puncte de vedere prezente în științele germane ale culturii: cel care încearcă să reconstruiască din punct

de vedere conceptual edificiul social şi cel care se consacră interpretării aspectelor originale ale devenirii istorice. Antropologia a explorat mai cu seamă trei categorii de lucrări vizînd obiectul şi metodele ştiinţelor sociale, analiza comparată a marilor religii şi sociologia politică.

Ideea weberiană, de inspiraţie antipozitivistă, că faptele de cultură nu sînt reductibile la un ansamblu de legi, dorinţa lui de a elabora o ştiinţă care să informeze atît asupra specificităţilor istorice, cît şi asupra originalităţii fiecărei configuraţii culturale, definirea cunoaşterii ca pe ceva care trebuie să regrupeze comprehensiunea (în accepţia, preluată de la K. Jaspers, de captare a sensului subiectiv conferit de oameni comportamentelor lor) şi stabilirea de raporturi de cauzalitate (exprimate în termeni de probabilitate), în sfîrşit, teoria nominalistă a conceptualizării, întemeiată pe noţiunea de „tip-ideal", au influenţat profund antropologia culturală americană, apoi antropologia aşa-numită interpretativă (C. Geertz). În domeniul religiilor, demersul adoptat de Weber în *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, constînd în reliefarea unei „adecvări semnificative" între etosul religios (ascetismul puritan) şi necesitatea de raţionalitate a acumulării capitaliste, a influenţat numeroase lucrări etnologice. La fel s-a întîmplat atît cu tentativa de elaborare a unei sociologii comparative a marilor religii (asupra Chinei, Indiei, islamului şi iudaismului primitiv), cît şi cu încercarea de interpretare a evoluţiei de la lumea primitivă guvernată de sacru, la „ruperea vrăjii" acestuia în civilizaţia occidentală (sensul weberian al noţiunii de „carismă" este apropiat de cel durkheimian al noţiunii de *„mana"*), sau chiar cu analizele asupra rolului istoric al profeţiilor pe care îl descoperă la misticii ruşi. În sfîrşit, în domeniul sociologiei politice, celebra tipologie a formelor de dominare, reflecţiile weberiene asupra naturii şi funcţiei statului în istorie, interpretarea fenomenului birocratic şi a formelor de raţionalizare a dreptului vor exercita o influenţă determinantă (G. Balandier) asupra dezvoltării antropologiei politice în Marea Britanie şi în Statele Unite.

J.C. GALEY, G. LENCLUD

► 1920-1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Mohr, Tübingen, t. I (trad. fr. parţială *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964); t. II (trad. engl. parţială: *The Religion of India: Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, 1958); t. III (trad. fr. *Le judaïsme antique*, Plon, Paris, 1970). 1921, *Gesammelte politische schriften*, Drei Masken Verlag, München (trad. fr. parţială *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959). 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parţială *Economie et société*, Plon, Paris); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parţială *Essai sur la théorie de la science*, Plon, Paris).

● ARON R., 1935, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris; 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris. – 1969, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris. – FREUND J., 1966, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris. – PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special References to a Group of Recent European Writers*, The Free Press, Glencoe. – SHILS E., 1965, „Charisma, Order and Status", în *American Sociological Review*, 30: 199-213.

WESTERMARCK Edward

Sociolog şi antropolog finlandez, Edward Westermarck s-a născut în 1862 la Helsinki. În 1889 îşi susţine doctoratul pe tema istoriei căsătoriei, la Universitatea din Helsinki, unde urmează să predea apoi filosofia morală pînă în 1930. Între 1904 şi 1930 ţine în mod regulat cursuri de sociologie la London School of Economics, unde îi este elev Malinowski. Fiind unul dintre iniţiatorii anchetelor pe teren, a întreprins numeroase călătorii în Maroc. Moare în 1939 la Lanpinlahti (Finlanda).

Prima din lucrările sale publicate, *The History of Human Marriage* (1891), reia conţinutul tezei. Timp de aproape treizeci de ani, Westermarck se reîntoarce la această lucrare (a cincea ediţie, 1921), alimentată de progresul cunoaşterii, în special asupra antropoizilor, care pare să îi confirme opiniile: familia nucleară este o instituţie primară,

necesară supravieţuirii speciei, deoarece răspunde nevoii de a-i oferi progenituri protecţie parentală. Prohibiţia incestului dă naştere la un comportament instinctiv neutralizează atracţia sexuală dintre indivizii care, la origine, au coabitat. Această te îl opune ideilor, pe atunci dominante, ale evoluţioniştilor, susţinători ai unui progres ar fi condus de la promiscuitatea primitivă la familia monogamă modernă.

Extinzînd subiectul, *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906-19(încearcă să întemeieze o ştiinţă a ideilor morale, rupîndu-se astfel de subiectivis Materialul adunat de Westermarck este imens, însă opţiunile sale naturaliste antrenea o serie de speculaţii hazardate care vor atrage critica severă a lui É. Durkheim (190

Absenţa supoziţiilor teoretice face din trilogia marocană (1914, 1926, 1930) fr mentul cel mai puţin afectat de timp din opera sa. Grija de a respecta expresia ver culară şi calitatea transcrierii îi conferă chiar o oarecare modernitate.

Westermarck a avut ambiţia să întemeieze o sociologie care să îmbrăţişeze dat culturale şi fundamentele biologice ale comportamentelor umane şi să acceadă la s tutul de ştiinţă experimentală. Chiar dacă unele din analizele sale au influen antropologia modernă (Lévi-Strauss, 1945), aceasta s-a constituit, totuşi, împotri unui astfel de proiect, reţinînd din Westermarck doar distincţia dintre natură şi cultu

EDITO

► (1891), 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra [ed. a V-a comp revăzută, în 3 vol.] (trad. fr. *Histoire du mariage*, 4 vol., Mercure de France, Paris, 1934-19 1906-1908, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan, Londra (trad. *L'origine et le développement des idées morales*, Payot, Paris, 1928-1929). 1914, *Marri Ceremonies in Morocco*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les cérémonies du mariage au Mar* Leroux, Paris, 1921). 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Macmillan, Londra. 1930, *Wit a Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs* (cu asistenţa lui Sheeref 'Abd-es-Sal el-Baqqali), Routledge, Londra. 1934, *Three Essays on Sex and Marriage*, Macmillan, Lond

● DURKHEIM É., 1907, „Edward Westermarck", în *The Origin and Development of Moral Ideas*, t. I, *L'Année Sociologique*, X (1905-1906): 383-395. – LÉVI-STRAUSS „L'œuvre d'Edward Westermarck", în *Revue d'histoire des religions*, 129: 84-100. – STROUI (ed.), 1982, *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, Societas Philosoph Fennica, Helsinki.

WHITE Leslie

Antropolog american, Leslie White s-a născut la Salida (Colorado) în 1900. Fiu al u inginer de lucrări publice, urmează studii de psihologie la Universitatea de Stat Louisiana, apoi la Universitatea Columbia şi la New School for Social Research, u frecventează mai ales cursurile lui A. Goldenweiser, asistent al lui F. Boas, ale beha ristului J.B. Watson şi ale economistului T. Veblen. Înscris în 1925 la Universitatea Chicago, efectuează, sub îndrumarea lui E. Sapir, primul său studiu de teren la indi pueblos acoma. Îşi susţine teza de doctorat (Ph.D.) în 1927, predă antropologia Universitatea din Buffalo, descoperă şi citeşte lucrările lui L.H. Morgan asupra iroc zilor seneca. O călătorie în URSS, întreprinsă în cursul verii anului 1929, îi înlesnc contactul cu scrierile lui Marx şi Engels. Numit în 1930 profesor asociat la Universita din Michigan, unde îi urmează lui J.H. Steward, White – care îşi va încheia cariera a unde va influenţa o serie de antropologi precum M. Sahlins, M. Harris, E.R. Serv R.L. Carneiro – va fi titularizat în 1943 ; materialismul şi anticlericalismul său provocat ostilitatea autorităţilor religioase locale care au intervenit pe lîngă rect universităţii pentru ca să fie „ars" (Carneiro, 1981); criticarea „la sînge" a operei Boas *White – the Dragon Slayer of Boasianism* (L.R. Binford) şi gustul pentru polem i-au atras neîncrederea autorităţilor academice. Doar după război tezele îi vor fi re noscute, dacă nu şi acceptate. Ales preşedinte al American Anthropological Associat în 1964, invitat la numeroase universităţi (mai ales californiene) după pensionare

în 1970, White moare subit la Lone Pine (California) în 1975, lăsînd neterminat un manuscris la care lucra de douăzeci de ani: *Modern Capitalist Culture*.

Considerat, împreună cu arheologul englez V. Gordon Childe, unul dintre principalii teoreticieni ai neo-evoluţionismului – lucru popularizat cu umor de către M. Sahlins în timpul recepţiei organizate la a şaizecea aniversare a sa, cînd l-a întrebat ce doreşte să bea: *„Leslie, how about some neo-whiskey?"* (Carneiro, *op. cit.*) –, White a respins întotdeauna această etichetare. Influenţat de teoria lui Morgan şi E.B. Tylor, dar şi de Marx şi Engels, de la care preia ideea primatului infrastructurilor, pornind de la H. Spencer şi de la concepţia sa despre evoluţia socială ca diferenţiere a structurii şi specializare a funcţiei, White estimează că evoluţionismul a fost şi rămîne singurul cadru conceptual coerent al antropologiei. Consacrîndu-se „restaurării" acestuia (F.W. Voget), el îi trasează antropologiei un obiectiv: să descopere *legile* evoluţiei culturii. Relativismului cultural indus de istoricismul „boasienilor" şi psihologismului şcolii „Culture and personality", White le opune un evoluţionism cultural „universal" pe care îl defineşte prin ceea ce se numeşte de atunci încoace „legea lui White" (Carneiro, 1974): evoluţia culturală depinde de cantitatea de energie disponibilă pe cap de locuitor şi pe an. În mod paradoxal, această concepţie materialistă este cea care îl va face să considere cultura o instanţă „suprapsihică", de natură esenţial simbolică, avînd propriile legi de funcţionare, de reproducere şi de evoluţie, iar antropologia – numită de acum *culturologie* –, disciplina care are drept scop studierea acestora. La sfîrşitul vieţii, White va dezvolta o concepţie „organică" a culturii, „lucru" şi „proces", care nu îşi găseşte raţiunea de a fi decît în ea însăşi. Lăsată astăzi în uitare, opera lui White reprezintă totuşi o etapă importantă în constituirea antropologiei ca ştiinţă cu drepturi depline.

J. JAMIN

► 1932, „The Acoma Indians", în *Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report*. 1932, *The Pueblo of San Felipe*, American Anthropological Association, Memoir 38. 1940, „The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior", în *Philosophy of Science*, 7: 451-463. 1943, „Energy and the Evolution of Culture", în *American Anthropologist*, 45: 335-356. 1945, „History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 1: 221-248. 1945, „Diffusion *vs* Evolution: An Anti--Evolutionist Fallacy", în *American Anthropologist*, 47: 339-356. 1949, *The Science of Culture*, Farrar, Strauss, New York. 1959, *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, New York. 1960, Prefaţă la M. Sahlins şi E.R. Service, *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Texas Memorial Museum, Bulletin 6. 1966, *The Social Organization of Ethnological Theory*, Rice University Studies, t. LII, nr. 4. 1975, *The Concept of Cultural Systems*, Columbia University Press, New York.

● BARNES H.E., 1960, „Preface", în G.E. Dole, R.L. Carneiro (ed.), *Essays in the Science of Culture in Honour of Leslie A. White*, Crowell, New York. – CARNEIRO R.L., 1974, „The Four Faces of Evolution", în J.H. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago; 1981, „Leslie A. White", în S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, Columbia University Press, New York.

AFRICA AUSTRALĂ. Cercetări actuale asupra Africii Australe

În Africa de Sud, care constituie principalul obiect al prezentei dezvoltări, istoria etnologiei și a antropologiei este strîns legată de cea a segregației rasiale și a apartheidului. Astfel, a existat o etnologie afrikaaner (*volkenkunde*), care insista în mod deosebit asupra fenomenelor de diferențiere etnică și, corelativ, asupra omogenității grupurilor și „raselor", și a cărei constituire e presupusă a fi fost favorizată de aceste procese. Această etnologie a servit mai ales ca instrument de inginerie socială pentru conceperea și crearea bantustanelor, în vreme ce tradiția antropologiei sociale prilejuia inițierea unor lucrări cu atît mai celebre cu cît unii dintre autorii lor (Max Gluckman, Hilda Kuper, J. și J.L. Comaroff) au emigrat.

Chiar dacă are meritul de a fi evidențiat dezrădăcinările și tribulațiile suferite de populațiile de culoare, antropologia rămîne totuși o știință elaborată de albi cu privire la negri. În spiritul tradiției metodologice britanice, antropologii au publicat monografii ale societăților rurale și ale incidențelor locale ale migrațiilor mîinii de lucru, iar cercetările asupra modernității sud-africane au rămas de regulă în grija științelor sociale – geografie, sociologie, științe politice –, considerate a fi mai competente decît antropologia în elaborarea unor critici la adresa ordinii stabilite. Astfel încît misiunea asumată de antropologia istorică a fost dusă la bun sfîrșit în principal de către istorici – îndeosebi cei ai cuceririlor coloniale – și de către arheologi. În acest context, cunoștințele pe care le avem despre culturile zise „tradiționale" rămîn destul de limitate într-un moment în care antropologia își croiește drumul între răspunsurile cuvenite la eventuale revendicări de inspirație naționalistă ale populațiilor de după apartheid și tendința larg împărtășită de a ignora aportul posibil al unei discipline descalificate din punct de vedere politic și slab pregătită, din punct de vedere instrumental, să indigenizeze terenuri și metode.

Un bilanț al cercetărilor recente asupra Africii de Sud ar evidenția lucrările unor cercetători ca A.D. Spiegel, D. Webster (asasinat de cei aflați la putere în 1989), P. Mayer și C. Murray în privința schimbărilor sociale, W.D. Hammond-Tooke, D.B. Coplan, J. și J.L. Comaroff, P.A. McAllister, E. Preston-White în privința identității și a recreațiilor culturale, I. Hofmeyr în ceea ce privește tradiția orală. Consacrată cercetărilor asupra femeilor, a noilor forme de acumulare în mediul rural, asupra întreprinderilor, sindicalismului, Universității, opera Angelei P. Cheater, antropolog din Zimbabwe pe care radicalismul opiniilor a obligat-o să se expatrieze, este cu deosebire emblematică pentru mutațiile profunde cu care se confruntă astăzi Africa Australă.

J. COPANS

● CHEATER A.P., 1984, *Idioms of Accumulation*, Mambo Press, Gweru. 1986, *The Politics of Factory Organization*, Mambo Press, Gweru. – COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1991, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago, 2 vol. – COPLAN D.B., 1994, *In the Time of Cannibals. The Word Music of South Africa's Basotho Migrants*, Witwatersrand University Press, Johannesburg. – GORDON R.J., SPIEGEL A.D., 1993, „Southern Africa revisited", *Annual Review of Anthropology*, 22 : 83-105. – HOFMEYR I., 1993, *„We Spend Our Years as a Tale That is Told". Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom*, James Currey, Oxford. – KUPER A., 1987, *South Africa and the Anthropologist*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – McALLISTER P.A. (ed.), 1997, „Culture and the Commonplace. Anthropological Essays in Honour of David Hammond-Tooke", *African Studies*, 56 (2). – McALLISTER P.A., SHARP J. (ed.), 1997, „The Politics of Identity", *Journal of Contemporary African Studies*, 15 (1). – SPIEGEL A.D., McALLISTER P.A. (ed.), 1991, „Tradition and Transition in Southern Africa. Festschrift for Philip and Iona Mayer", *African Studies*, 50 (1-2).

AFRICA OCCIDENTALĂ. Cercetări actuale asupra Africii Occidentale

Antropologia africanistă s-a dedicat multă vreme doar studierii societăților zise „tradiționale", iar în această perspectivă s-a constituit, progresiv, un aparat analitic ce are astăzi în vedere toate aspectele vieții sociale, de la modurile de subzistență la reprezentări

(Hart, 1985). În acelaşi timp, avîntul antropologiei politice, manifestat mai întîi în Marea Britanie, a deschis ancheta de teren către istorie (Conte, 1988 ; Izard, 1992). Prin aceasta s-a realizat o adevărată trecere între prezentul colonial şi/sau postcolonial şi trecut, punîndu-se problema de a şti dacă, pentru a relua titlul unei lucrări care anunţă explicit intenţia (Piault, 1987), colonizarea a marcat o „ruptură" în istoria societăţilor africane sau n-a reprezentat pentru acestea decît o „paranteză" (alţii ar zice un „moment") într-o evoluţie istorică ce s-a confruntat de la începutul anilor '60 cu realitatea statală modernă.

În ultimii ani, cercetarea în domeniul istoriei s-a dezvoltat considerabil, începînd cu studiile de tip monografic (Terray, 1995) sau regional (Smith, ediţia a II-a, 1989), trecutul precolonial apropiat – sau cel îndepărtat, care a inspirat adevărate capodopere, cum ar fi cazul lucrării *Vallées du Niger* (Devisse, 1993), prezentată la expoziţia pariziană din 1993 –, făcînd mai degrabă obiectul acelui trecut decît al perioadei coloniale. Pentru aceasta din urmă, colecţia de mărturii – cu condiţia ca acestea să fie echitabil repartizate între colonizatori şi colonizaţi – deschide un cîmp de investigaţii de mare interes (Bernus, 1993 ; Massa şi Madiéga, 1995). Semn al timpului, studiul mediului înconjurător natural reţine tot mai mult atenţia cercetătorilor care fac acum investigaţii asupra biodiversităţii, a degradării solului, a deşertificării (Mortimore, 1988). Pentru a reveni la ştiinţele sociale, vom sublinia interesul suscitat, tot în ultima vreme, de vasta fîşie sahelo-sudaneză – îndeosebi Bucla Nigerului şi vecinătatea imediată –, abordată într-o serie de solide contribuţii colective (Roberts, 1987 ; Kawada, 1988-1994 ; Fay, 1995 ; Raynaut, 1997 ; McIntosh, 1998 ; Bourgeot, 1999).

În statele apărute după decolonizare (Cruise O'Brien, Dunn şi Rathborne, 1989), cadrul „etnic" rămîne prevalent pentru o mare parte a cercetărilor antropologice de teren : astfel, continuităţi de investigaţie se stabilesc de aşa manieră încît acest cadru, oricît de arbitrară i-ar fi fost definiţia, devine pentru ele un veritabil laborator de experimentare antropologică. Un excelent exemplu al unei asemenea situaţii ne este furnizat de succesiunea de lucrări asupra populaţiei baule (Coasta de Fildeş), de la autorii mai vechi pînă la, printre alţii, Pierre Étienne (ale cărui texte, încă nereunite în volum, apar între 1965 şi 1975, anul morţii sale), Chauveau (1979), Weiskel (1980), Viti, Solinas şi Putti (1992) şi Viti (1998). Am putea da numeroase alte exemple de societăţi devenite acum – adeseori după debutul epocii coloniale – subiecte de referinţe obligatorii în lucrările noastre : serer (Dupire, 1994), dogon (Bouju, 1984), lobi şi populaţiile învecinate (pentru un bilanţ aproape exhaustiv : Fiéloux, Lombard şi Kambou-Ferrand, 1993), asante (Wilks, 1993 ; McCaskie, 1995), yoruba (Apter, 1996), peuli (Botte şi Schmitz, 1994) etc. În ceea ce priveşte etapa comparativă, vom nota permanenţa interesului pentru faptele de organizare socială (Tamari, 1997) şi politică ; la fel pentru domeniul religios (Cartry, 1987 ; Launay, 1992 ; Shank, 1994 ; Dozon, 1995), într-un moment în care studierea islamului vest-african, mai ales din punct de vedere istoric, continuă să cunoască importante dezvoltări (Robinson, 1985, traducere franceză în 1988 ; Robinson şi Triaud, 1997).

Totuşi, africanismul – şi nu numai cel din Vest – s-a schimbat considerabil, astfel încît discursul din urmă cu douăzeci sau treizeci de ani pare uneori să se refere la un trecut deja îndepărtat. Aportul antropologiei, „obiecte noi" sau nu, „modernitate" sau nu, pare să se estompeze în faţa celui al ştiinţelor naturii, pe de o parte, al sociologiei economice şi politice, pe de altă parte. Această situaţie devine mai clară cînd se ia în consideraţie ce anume constituie actualitatea africană, îndeosebi : degradarea, deja evocată, a mediului natural, unul dintre aspectele cele mai neliniştitoare fiind despădurirea peri-urbană ; o urbanizare care, iată, preia o parte tot mai importantă din surplusul demografic (pînă la 10% din creşterea anuală a populaţiei în unele mari aglomerări urbane) ; dezvoltarea pandemică a maladiei sida (Vidal, 1998) şi, mai pe larg, faptele de morbiditate şi de sănătate publică ; binefacerile şi mai ales cusururile a ceea ce s-a convenit a se numi democratizare, toate beneficiind de o bibliografie inepuizabilă. Şi asta nu e tot. Referitor la lucrarea lui Richards despre Sierra Leone (1966), Jean Copans

scrie pe drept cuvînt: „Problema violenţei (...) bîntuie africanismul actual". Man tările violenţei îmbracă forme multiple, de la aceea invizibilă, pentru că este rurală adesea ucigaşă), care ţine de conflictele privind accesul la pămîntul cultivabil (Ouédra 1997), pînă la confruntările armate. Dacă, în acest din urmă registru, dar pentru ment, Africa de Vest pare a fi într-o situaţie mai puţin preocupantă decît alte regiun continentului, ţări ca Sierra Leone şi Liberia sînt totuşi pradă haosului, în tim ţinutul Casamance din Senegal, Guineea-Bissau şi Nigerul se confruntă cu grave bleme interne. Poate că, în acest context, a venit timpul ca disciplinele noastre să tr la întocmirea unui bilanţ al lucrărilor de pînă acum, începînd cu începutul, dec aportul marilor înaintaşi: în această privinţă, lucrarea recentă asupra lui Mau Delafosse (Amselle şi Sibeud, 1998) vine cu siguranţă la momentul oportun.

M. IZ

● AMSELLE J.-L., SIBEUD E. (ed.), f.d. (1998), *Maurice Delafosse. Entre orientalisn ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Larose – Maisonneuve, Par APTER A., 1992, *Black Critics and Kings. The Hermeneutic of Power in Yoruba Society*, University of Chicago Press, Chicago. – BERNUS E. (ed.), 1993, *Nomades et command Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Karthala, Paris. – BOTTI SCHMITZ J. (ed.), 1994, „L'archipel peul", *Cahiers d'études africaines*, XXXIV (1-3): 133-1 BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Société d'Ethnographie, Par BOURGEOT A. (ed.), 1999, *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développe et démocratie*, Karthala, Paris. – CARTRY M. (ed.), 1987, *Sous le masque de l'animal. E sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF, Paris. – CHAUVEAU J.-P., 1979, *Notes sur l'his économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé-Sud, Côte-d'Ivoire)*, Édition l'ORSTOM, Paris. – CONTE E. (ed.), 1988, *Macht und Tradition in Westafrika. Französ Anthropologie und afrikanische Geschichte*, Campus, Frankfurt pe Main – Éditions Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CRUISE O'BRIEN D.B., DUNN J., RATHBORN (ed.), 1989, *Contemporary West African States*, Cambridge University Press, Cambrid DEVISSE J. (ed.), 1993, *Vallées du Niger*, Réunion des musées nationaux, Paris. – DOZON 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, urmat *La leçon des prophètes* de M. Augé, Le Seuil, Paris. – DUPIRE M., 1994, *Sagesse se Essais sur la pensée sereer ndut*, Karthala, Paris. – FAY C. (ed.), 1995, „Identités et app nances dans les sociétés sahéliennes", *Cahiers des sciences humaines*, 31 (2). – FIÉLOU LOMBARD J., cu KAMBOU-FERRAND J.-M. (ed.), 1993, *Images d'Afrique et sciences soci Les pays lobi, birifor et dagara*, Karthala – Éditions de l'ORSTOM, Paris. – HART K., 1 „The social anthropology of West Africa", *Annual Review of Anthropology*, 14: 243-2 IZARD M., 1992, *L'Odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin indivi* Éditions de l'EHESS, Paris. – KAWADA J. (ed.), 1988-1994, *Boucle du Niger. Appr interdisciplinaires*, Institut de recherches sur les langues et les cultures d'Asie et d'Afr Tokyo, 4 vol. – LAUNAY R., 1992, *Beyond the Stream. Islam and Society in a West Af Town*, University of California Press, Berkeley. – MASSA G., MADIEGA Y.G. (ed.), 199 *Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Karthala, Paris. – McCASKIE 1995, *State and Society in Pre-colonial Asante*, Cambridge University Press, Cambrid McINTOSH R., 1998, *The People of the Middle Niger*, Blackwell, Londra. – MORTIMOR 1988, *Adapting to Drought: Farmers, Famine and Desertification in West Africa*, Camb University Press, Cambridge. – OUÉDRAOGO J.-B., 1997, *Violences et communaut Afrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction (Bur Faso)*, L'Harmattan, Paris. – PIAULT M.H. (ed.), 1987, *La colonisation: rupture ou p thèse ?*, L'Harmattan, Paris. – RAYNAUT C. (ed.), 1997, *Sahels. Diversité et dynamique relations sociétés-nature*, Karthala, Paris. – RICHARDS P., 1996, *Fighting for the Rain F War, Youth and Ressources in Sierra Leone*, James Currey, Oxford. – ROBERTS R.L., 1 *Warriors, Merchants and Slaves: the State and the Economy in the Middle Niger V 1700-1914*, Stanford University Press, Stanford. – ROBINSON D., 1985, *The Holy W Umar Tal*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le So occidental au milieu du XIX siècle*, Karthala, Paris, 1988). – ROBINSON D., TRIAUD 1997, *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occide française 1880-1960*, Karthala, Paris. – SHANK D.A., 1994, *Prophet Harris. The „ Elijah" of West Africa*, rezumat de J. Murray, Brill, Leiden. – SMITH R.S., 1989, *Warfar*

Diplomacy in Pre-colonial West Africa, The University of Wisconsin Press, Madison. – TAMARI T., 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale : artisans et musiciens endogames*, Société d'Ethnologie, Nanterre. – TERRAY E., 1995, *Une histoire du royaume abron du Gyaman des origines à la conquête coloniale*, Karthala, Paris. – VIDAL L., 1996, *Le silence et le sens. Essai d'anthropologie du sida en Afrique*, Anthropos-Economica, Paris. – VITI F., 1998, *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nvle (Baule, Costa d'Avorio)*, Franco Angeli, Milano. VITI F., SOLINAS P.G., PUTTI R., 1992, *Yako. I funerali di un re baule. Cronache, appunti, interviste sul campo (agosto 1988)*, Laboratorio Etnoantropologico, Siena. – WEISKEL T.C., 1980, *French Colonial Rule and the Baule People : Resistance and Collaboration, 1899-1911*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford. – WILKS I., 1993, *Forests of Gold : Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Ohio University Press, Athens.

AFRICA ORIENTALĂ. Cercetări actuale asupra Africii Orientale

Cercetările antropologice asupra Africii Orientale vizează astăzi în principal teme legate de schimbări sociale. Această orientare stimulează dezvoltarea unor întreprinderi în care etnologi, lingvişti, istorici şi politologi colaborează, adeseori asupra unei problematici de intenţie esenţialiste : ce înseamnă a fi sau a deveni maasai, oromo, swahili (Le Guennec-Coppens şi Caplan, 1991 ; Spear şi Waller, 1993) ?

Interesul pentru populaţiile pastorale, numeroase în Estul african, n-a încetat să crească, lucrările actuale ocupîndu-se de raporturile dintre practica pastorală, piaţă şi politica statală, pentru a observa accelerarea proceselor de stratificare economică şi socială, precum şi pentru a reflecta asupra adecvării proiectelor de dezvoltare la sisteme sociale în plină schimbare. Studiul sistemelor de vîrstă caracteristice unui mare număr de grupuri est-africane este continuat în Franţa – S. Tornay, A.-M. Peatrik – şi în Japonia ; el cuprinde şi o reflecţie asupra rolului ideologic şi structural jucat de aceste instituţii în cursul conflictelor politice regionale (Kurimoto şi Simonse, 1998). Să notăm, de asemenea, privitor la gisu, o interesantă reflecţie asupra dezvoltării antagonismelor şi a exprimării violenţei în context intrasocietal (Heald, 1989). Promotoare energice ale schimbărilor sociale, femeile fac şi ele obiectul unei atenţii crescînde.

În domeniul metodologiei, salutăm apariţia povestirii biografice datorate lui P. Spencer (*The World of Telelia*, în Spear şi Waller, 1993) şi, mai ales, lui P. Caplan (1997), care-şi defineşte demersul ca ţinînd de o antropologie „umanistă". Este de asemenea originală descrierea unei provincii locuite de luo, a cărei identitate s-a constituit plecîndu-se de la caleidoscopul celor mai diverse discursuri şi reprezentări (Cohen şi Odhiampo, 1989).

J.-L. VILLE

● CAPLAN P., 1997, *African Voices, African Lives. Personal Narratives from a Swahili Village*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – COHEN D.W., ODHIAMPO E.S.O., *Siaya. The Historical Anthropology of an African Landscape*, James Currey, Londra. – HEALD S., 1989, *Controlling Anger. The Sociology of Gisu Violence*, Manchester University Press, Manchester. – KURIMOTO E., SIMONSE S. (ed.), 1997, *Conflict, Age and Power in North East Africa*, James Currey, Londra. – LE GUENNEC-COPPENS F., CAPLAN P. (ed.), 1991, *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Karthala, Paris. – SPEAR T., WALLER R. (ed.), 1993, *Being Maasai. Ethnicity and Identity in East Africa*, James Currey, Londra.

ALIMENTAŢIE

Studiile antropologice asupra alimentaţiei – tipurile de alimente, regimurile şi practicile alimentare, hrănirea – au apărut tîrziu ; putem considera că ele au fost inaugurate de cercetările conduse de Andrey I. Richards asupra populaţiei bemba din Rhodesia de Nord (actuala Zambia) în anii 1930-1934 (Richards, 1932), care aveau să servească drept model anchetelor asupra schimbărilor în materie de practică alimentară din Statele Unite, anchete efectuate în timpul războiului şi în anii imediat următori de către Margaret Mead, secretar executiv al Committee on Food Habits al National Research Council, Washington (Mead, 1943, 1945). Dincolo de evidenţa exigenţei vitale

coala rurală însăşi au din ce în ce mai mult tendinţa să suscite atitudini compatibile cu iaţa la oraş.

A analiza adaptarea migranţilor la viaţa urbană impune luarea în consideraţie a umeroase variabile: locul de origine, motivaţiile plecării, aşteptările, posibilităţile de munci, perioada de instalare, mecanismele, instituţionale sau nu, care facilitează daptarea şi formele de angajament social susceptibile de a o însoţi etc. E clar că ăsirea unui loc de muncă, dar şi capacitatea de a-şi putea satisface şi alte nevoi lementare (alimentaţie, locuinţă, sănătate, obţinerea documentelor etc.) nu-i privesc umai pe migranţi, ci, într-un sens mai larg, întreaga populaţie urbană.

Fiind vorba de căutarea unei slujbe sau a unei locuinţe (dar, la fel de bine, am putea voca şi alte situaţii), contactele personale din cadrul reţelelor existente joacă un rol senţial. De aceea paternalismul şi clientelismul se dezvoltă în context urban, mai ales înd mecanismele de încadrare socială şi birocraţia însărcinată cu realizarea ei practică uncţionează prost. Este ceea ce se produce atunci cînd cea mai mare parte a mîinii de ucru potenţiale nu dispune de locuri de muncă durabile şi se îndreaptă spre piaţa nuncii informale. În acelaşi mod, dificultăţile întîmpinate în dobîndirea unei locuinţe au la plata unei chirii se află la originea extinderii celebrelor *fevelas* sau a construcţiilor e mici parcele de la periferie, cel mai adesea clandestine. Ţinînd cont de deficienţele erviciilor publice, partea cea mai săracă a populaţiei trebuie să dea dovadă de o deoebită abilitate de a se descurca în traiul de toate zilele şi pentru a se integra într-o eţea de relaţii personale (Lomnitz, 1977).

Bazîndu-se pe studii efectuate în Mexic şi în Porto Rico, Oscar Lewis a introdus oţiunea de „cultură a sărăciei", care se defineşte printr-o serie de trăsături negative: eficit de integrare, slab nivel de organizare dincolo de cercul familial, precaritatea ondiţiilor de viaţă, absenţa protecţiei copilăriei, precocitate sexuală, uniuni libere, ropensiune marcată spre părăsirea soţiei de către soţ şi a copilului de către părinţi, utoritarism domestic, sentiment de marginalitate, de abandon, de dependenţă şi de nferioritate (Lewis, 1970). Teoria culturii sărăciei a fost criticată, arătîndu-se că Lewis eglijează în analizele sale dimensiunile economică şi politică a fenomenelor descrise, e aşa manieră încît creează un model autoreproductiv ce tinde să pună pe seama celor ăraci responsabilitatea situaţiei în care se află. Unii autori preferă să vorbească de marginalitate socială" (Oliven, 1980) atunci cînd analizează practicile şi reprezentările lasalor populare.

Începînd cu anii '80, apariţia diverselor mişcări sociale a coincis cu deschiderea emocratică manifestată în majoritatea ţărilor latino-americane. Antropologii s-au nteresat de aceste mişcări evidenţiind legăturile lor cu apariţia de noi identităţi sociale i de noi actori politici (Cardoso, *apud* Sorj şi Tavares, 1983). Cercetările antropologilor u mai scos la iveală şi o puternică religiozitate, care nu se limitează la catolicism, a iferitelor pături sociale. Se constată un avînt remarcabil al religiilor de origine sau de radiţie africană, precum şi al cultului penticostal care, alături de anumite mişcări africane", ca *umbanda* din Brazilia, apar ca religii ale maselor, atente la suferinţele oporului (Fry şi Howe, 1975).

R.G. OLIVEN

LEWIS O., 1970, *Anthropological Essays*, Random House, New York. – LOMNITZ L., 1977, *Networks and Marginality. Life in a Mexican Shantytown*, Academic Press, New York. – OLIVEN R.G., 1989, „Anthropology and Brazilian Society", *Current Anthropology*, 30 (4): 10-514. – SORJ B., TAVARES M.H., 1983, *Sociedade e politica no Brasil pos-64*, Brasiliense, ão Paulo.

AMERICA LATINĂ. Mişcările religioase contemporane

uă mişcări religioase au cunoscut un avînt considerabil în ultimii treizeci de ani în rica Latină: curentul născut în jurul teologiei eliberării (sau al comunităţilor de bisericile neo-penticostale.

Teologia catolică a eliberării este expresia unei vaste mişcări socioreligioase care s-a născut la începutul anilor '60, cu mult înainte de apariţia lucrărilor noii teologii. Această mişcare asocia sectoare semnificative ale Bisericii – preoţi, episcopi, ordine religioase –, mişcări laice – Acţiunea catolică, Tineretul universitar creştin, Tineretul muncitoresc creştin –, comisii pastorale cu bază populară – pastorala urbană, pastorala muncitorească, pastorala pămîntului – şi comunităţile ecleziastice de bază. Fără practica acestei mişcări sociale – pe care am putea-o numi creştinismul eliberării – nu pot fi înţelese fenomene istorice şi sociale la fel de importante în America Latină a anilor '70 şi '80 ca şi apariţia unor mişcări revoluţionare în America Centrală – Guatemala, Nicaragua, El Salvador – sau emergenţa unei noi mişcări muncitoreşti şi ţărăneşti în Brazilia.

Deşi creştinismul eliberării şi teologia sa nu influenţează decît o minoritate a Bisericilor latino-americane, impactul lor este departe de a fi neglijabil, îndeosebi în Brazilia, unde, după cum arată lucrările unor antropologi ca W. Hewitt (în Swatos, 1995) şi M. Adriance (*ibidem*), mişcări sociale urbane (la São Paulo) sau rurale (în Amazonia) sînt animate de comunităţile de bază. Procesul de radicalizare a culturii catolice latino-americane care va duce la formarea teologiei eliberării nu pleacă de la vîrful Bisericii pentru a-i iriga baza, nici de la baza populară pentru a merge spre vîrf, ci de la periferie spre centru. În cîmpul religios-bisericesc, sectoarele care vor constitui motorul reînnoirii sînt toate, într-un fel, marginale sau periferice în raport cu instituţia: apostolatul laic şi propovăduitorii săi, experţii laici, preoţii străini, ordinele religioase. În unele cazuri, mişcarea contaminează „centrul" şi exercită o influenţă asupra conferinţelor episcopale (îndeosebi în Brazilia), în altele, ea rămîne blocată în „sectoare mărginaşe" ale Bisericii.

Cum se explică succesul spectaculos al Bisericilor penticostale în sînul maselor urbane sărace pe care comunităţile de bază ar vrea să le mobilizeze? După unii cercetători, cum ar fi J. Burdick (1993), caracterul prea „deziluzionat" şi „raţionalist" al teologiei ar fi favorizat acest avînt. Împotriva acestui argument, alţi cercetători, printre care M.A. Vazquez (1998), amintesc că Biserica penticostală a avut tot atîta succes ca şi în alte părţi în diocezele cele mai tradiţionaliste ale Americii Latine, de exemplu în cea din Rio de Janeiro, condusă de foarte multă vreme de ultraconservatorul Eugenio Salles.

Care este raportul dintre neo-penticostali şi protestantismul „istoric"? Pentru J.-P. Bastian (1994), acest nou curent religios are mai multe afinităţi cu catolicismul popular decît cu tradiţia protestantă liberală. Cultul penticostal latino-american este produsul unei „meştereli religioase", practicile taumaturgice merg mînă în mînă cu întrebuinţarea celor mai moderne mijloace de comunicaţie, mesianismul – cu tehnologia şi cu afacerile. Este vorba de o restructurare a credinţei majorităţii cu liantul exorcismelor şi al vindecărilor, cu menţiunea că medierea între credincios şi Dumnezeu nu mai este asigurată de sfîntul patron, ci de şeful penticostal a cărui aureolă de sacralitate întăreşte modelul unui fel de caudillism social şi religios. Polemizînd cu D. Stoll (1990) şi cu D. Martin, care concep cultul penticostal ca pe o mişcare de profundă înnoire a protestantismului, orientat spre secularizarea şi raţionalizarea comportamentelor poporului, J.-P. Bastian subliniază, dimpotrivă, înrudirea lui cu vechea credinţă.

M. LÖWY

● BASTIAN J.-P., 1994, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Labor et Fides, Geneva. – BURDICK J., 1993, *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, University of California Press, Berkeley. – LÖWY M., 1998, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Éditions du Félin, Paris. – STOLL D., 1990, *Is Latin America Turning Protestant ?*, University of California Press, Berkeley. – SWATOS W.H. (ed.), 1995, *Religion and Democracy in Latin America*, Transaction Publishers, New Brunswick. – VAZQUEZ M.A., 1998, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

căreia îi corespunde actul de nutriţie, antropologia priveşte alimentaţia ca pe un fapt social şi cultural total care asociază proceduri de selecţie, de achiziţie, de conservare şi de pregătire a hranei, cunoştinţe – inclusiv în materie de dietetică –, comportamente, reprezentări, mituri etc. Felul alimentaţiei are astfel un statut de caracteristică de civilizaţie universală care, într-un fel, face parte din acelaşi sistem cu lecţia miturilor cînd analiza unui corpus sud-american conchide că, prin intermediul focului, trecerea de la crud la copt este una din formulele de referinţă ale trecerii de la natură la cultură, modurile de preparare a bucatelor şi savorile din sfera coptului putînd ţine şi ele de o analiză de tip structural (Lévy-Strauss, 1964, 1965). Clasarea alimentelor în consumabile şi neconsumabile se înscrie astfel într-o clasificare naturală care trimite la categorisiri eficiente din punct de vedere social şi simbolic, făcînd distincţie între ceea ce este permis (*casher* la evrei, *halal* la musulmani) şi ceea ce este interzis, ceea ce e pur şi ceea ce e impur (Douglas, 1971) etc.

De origine anglo-saxonă, abordarea bioculturală (Jérôme, Kandel şi Pelto, 1980 ; De Garine, 1990) consideră sistemul alimentar, după cum arată şi termenii utilizaţi, ca ţinînd de dublul registru al semnificaţiei rezultînd, printre altele, din distincţia dintre alimentaţie şi nutriţie, dintre cultural şi biologic. Acest demers este foarte adecvat pentru demararea programelor de evaluare şi ameliorare a situaţiilor alimentare, care rezervă un loc privilegiat unei ecologii a alimentaţiei : strategiile vizînd satisfacerea nevoilor alimentare devin mai evidente în urma examinării interacţiunii dintre grup şi mediul în care el trăieşte. Aceste cercetări sînt complementare cu unele dintre cele efectuate de antropologi în domeniul sănătăţii.

A. HUBERT

● AYMARD M., GRIGNON G., SABBAN F., 1993, *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, François Maspero, Paris, 1987). – FISHLER C., 1990, *L'Homnivore*, Odile Jacob, Paris. – FLANDRIN J.-L., MONTANARI M., 1996, *Histoire de l'alimentation*, Fayard, Paris. – GARINE I. de, 1990, „Alimentation", în *Histoire des mœurs*, Gallimard, Paris: 1447-1627. – JÉRÔME N.W., KANDEL R.F., PELTO G.H., 1980, *Nutritional Anthropology : Contemporary Approaches to Diet and Culture*, Redgrave Publishing Company, New York. – LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Mythologiques*, 1 – *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. 1965, „Le triangle culinaire", *L'Arc*, 26 : 19-29. – MEAD, M., 1943, „The problem of changing food habits", *National Research Council Bulletin*, 108 : 20-31. 1945, „Manual for the study of food habits", *National Research Science Council Bulletin*, 111. – MENELL S., MURCOTT A., VAN OTTERLOO A.H., 1992, *The Sociology of Food : Eating, Diet and Culture*, Sage Publications, Londra. – MINTZ S., 1996, *Tasting Food, Tasting Freedom : Excursions in Eating and Culture*, Bacon Press, New York. – RICHARDS A.I., 1932, *Hunger and Work in a Savage Tribe : A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – ROBSON J.R.K. (ed.), 1980, *Food, Ecology and Culture*, Gordon and Breach Science Publishers, New York.

AMERICA LATINĂ. Lumea urbană

De la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, ţările latino-americane cunosc o urbanizare crescîndă, motiv pentru care antropologii consacră oraşului o parte tot mai însemnată a cercetărilor lor în domenii dintre cele mai diverse : familia, sănătatea, practica religioasă, munca, divertismentul, mass-media etc. şi se referă atît la clasele mijlocii, cît şi la clasele populare.

Una din preocupările principale ale antropologilor vizează modul de integrare a diferitelor grupuri în oraş. Mai mulţi autori s-au aplecat asupra chestiunii adaptării migranţilor de origine rurală în mediul urban şi a transformărilor induse de această formă de migraţie. Unii consideră că migraţia înspre oraş antrenează o profundă resocializare care necesită învăţarea de noi comportamente şi formarea de noi reprezentări. Alţii minimalizează această necesitate subliniind faptul că mijloacele de comunicaţie şi

AMERICILE NEGRE. Brazilia

Studiile privitoare la populaţia neagră a Braziliei au acordat multă vreme întîietate analizei continuităţilor sistemelor religioase dintre Africa şi America. În anii '80, această problematică a fost împrospătată cu lucrări ce evidenţiază mizele locale ale discursurilor identitare. B. Dantas (1988) subliniază rolul jucat de intelectuali în mişcarea de africanizare a cultelor de posesie, în timp ce Y. Maggie (1988) arată cum este solicitată instituţia judiciară în definirea statutului „magic" sau „religios" al practicilor şi al credinţelor. Acum este vorba de înţelegerea constituirii unei specificităţi sociale negre (cu referire la o Africă mitică) în cadrul luptelor politice şi sociale duse în sînul societăţii braziliene. Analiza formelor care instituţionalizează cultura „neagră" în sînul mişcării negre urbane, în Nordeste (Agier, 1992), sau a manipulării categoriilor juridice utilizabile în revendicările funciare, pentru obţinerea de pămînturi, în Amazonia rurală (Acevedo şi Castro, 1998), reflectă, între altele, tendinţele recente ale cercetării.

V. BOYER

● ACEVEDO R., CASTRO E., 1998, *Negros do Trombetas : guardiaes de matas e rios*, CEJUP, Belem. – AGIER M., 1992, „Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'études africaines*, XXXII (1) : 125 ; *Politique de l'identité. Les Noirs au Brésil* : 53-81. – DANTAS B., 1988, *Vovo Nago e papai branco : Usos e abusos da Africa no Brasil*, Graal, Rio de Janeiro. – MAGGIE Y., 1988, *Omedo do feitiço : relacões entre magia e poder no Brasil*, teză de doctorat, Museo Nacional, Rio de Janeiro.

AMERICILE NEGRE. Coasta pacifică a Americii de Sud

Popularea regiunilor septentrionale ale Americii de Sud (Columbia, Ecuador, Perú) cu descendenţii africanilor s-a împărţit, între secolele al XV-lea şi al XIX-lea, între *haciendas* din văile interandine (ferme de creşterea vitelor, plantaţii de trestie-de-zahăr sau de bumbac), *mineria* (căutarea aurului) către izvoarele fluviilor şi în zona litoralului, unde *libres* trăiesc din pescuit, din vînătoare şi din agricultura de subzistenţă (Friedemann şi Arocha, 1986). De la abolirea sclaviei (deceniul 1850) pînă recent, populaţiile negre au rămas „invizibile" din punct de vedre social şi cultural (Friedemann, 1984). În realitate, deşi izolate în nişe marginalizate, ele au participat la marile faze ale expansiunii capitaliste din secolul XX (aur, cauciuc, plantaţii de palmieri corozo, lemn pentru export, mari plantaţii agroindustriale), fără a putea obţine drepturi asupra pămîntului. O dată cu proclamarea caracterului plurietnic al naţiunii, recentele modificări constituţionale (în Columbia după 1991, în Ecuador încă în curs) au permis acestor populaţii să revendice pe cale politică recunoaşterea existenţei lor şi a drepturilor lor asupra „pămînturilor comunităţilor negre", făcînd în acelaşi timp din litoralul Pacificului o regiune „în curs de dezvoltare" (Escobar şi Pedrosa, 1996 ; Agier şi Hoffmann, 1999).

Această dinamică a fost studiată după paradigme teoretice diferite, chiar concurente. Considerată în anii '60 ca fiind produsul unor „strategii adaptive" sincretice dirijate de descendenţi ai africanilor plasaţi într-un nou mediu ecologic şi economic (Whitten, 1974) sau privită ca un ansamblu de „urme de africanitate" de către N. Friedemann şi J. Arocha, ea a fost descrisă de A.-M. Losonczy (1997), cu referire la departamentul columbian Chocó, ca un sistem de reprezentare „negro-columbian" original. În acest sistem, schimburile simbolice – cu catolicismul hispanic şi cu cultura indiană şamanică – ocupă un loc central. În ceea ce-l priveşte, P. Wade (1993) a resituat în mod sistematic problematica identitară neagră în contextul unui „ordin rasial" naţional. Astăzi se recunoaşte marea diversitate a culturii populaţiilor negre de pe litoralul pacific, de la provincia Darien (Panamá) pînă la coasta peruană dincolo de Lima, precum şi profunda ei înrădăcinare locală, atît din punctul de vedere al memoriei, credinţelor şi ritualurilor, cît şi prin prisma relaţiilor interetnice. Abia de curînd, şi în mod deosebit în contexte ţinînd de urbanizare, cultura pacifică „neagră" sau „afro-" (-columbiană, -ecuatoriană, -peruană) face auzit un nou limbaj.

M. AGIER

vremea Aboliţiei (S.W. Mintz) şi cu tîrgurile. Accentul este în sfîrşit pus – şi aceasta e o temă privilegiată în cadrul manifestării creolităţii – pe importanţa actorilor ca subiecţi ai istoriei, pe conştiinţa diversităţii şi a eterogenităţii originilor lor (E. Glissant), pe posibilităţile pe care le au de a iniţia jocuri complexe – pe urma conceptului de ambivalenţă deja prezent la Herskovits – datorită unui repertoriu de referinţe identitare din care se pot inspira în funcţie de statutul lor şi de natura inserţiei lor sociale (J. Benoist). Departe de a fi omogene, culturile creole îşi desfăşoară diversitatea lor fluctuantă în interiorul unui continuum străin de retragerile în sine. Născute în inegalitatea absolută a sclaviei, accentuată de prejudecata ţinînd de culoare, aceste culturi dispun de o mare bogăţie de forme de expresie, îndeosebi în domeniile muzicii şi literaturii populare. „Miracol(e) cu repetiţie" (M.-G. Trouillot) născute în sfidarea logicii plantaţiei, aceste culturi improbabile sînt considerate uneori, în zilele noastre, ca prefigurînd culturile compozite actuale (U. Hannerz) sau ca oferind exemplul unui model de gestiune a diversităţii.

J.-L. BONNIOL

● BASTIDE R., 1967, *Les Amériques noires*, Payot, Paris. – BENOIST J., 1996, „Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives", *Études créoles*, XIX (1): 47-60. – BENOIST J., BONNIOL J.-L., 1997, „La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles", în S. Abou, K. Haddad (ed.), *La diversité linguistique et les enjeux du développement*, Université Saint-Joseph, Beirut – AUPELF-UREF, Montréal : 161-172. – BERNABE J., CHAMOISEAU P., CONFIANT R., 1989, *Éloge de la créolité*, Gallimard – Presses Universitaires Créoles, Paris. – BOLLAND N., 1992, „Creolisation and Creole Societies", în A. Hennessy (ed.), *Intellectuals in Twentieth Century Caribbean*, MacMillan Caribbean, Basingstoke: 50-79. – CHAUDENSON R., 1995, *Les créoles*, PUF, Paris. – GLISSANT E., 1996, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris. – HANNERZ U., 1987, „The world in creolisation", *Africa*, 57 (4): 546-559. 1992, „The global ecumene as a network of networks", în A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge and Kegan Paul, Londra: 34-56. – HERSKOVITS M.J., 1937, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York. – MINTZ S.W., 1971, „The sociohistorical background of pidginization and creolization", în D. Himes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge University Press, Cambridge: 481-496. – MINTZ S.W., PRICE R., 1992 (1976), *The Birth of African-American Culture: Anthropological Perspective*, Beacon Press, Boston. – TROUILLOT M.-R., 1998, „Culture on the edges: Creolization in the plantation context", *Plantations Society in the Americas*, V (1): 8-28.

ANTROPOLOGIA DEZVOLTĂRII

„Dezvoltarea" poate fi definită ca ansamblul proceselor sociale induse prin operaţii voluntariste de transformare a unui mediu social, întreprinse prin intermediul unor instituţii sau al unor actori exteriori acestui mediu şi bazîndu-se pe o tentativă de grefare de resurse, tehnici şi/sau cunoştinţe. Această definiţie poate fi aplicată acţiunilor de dezvoltare iniţiate atît în ţările din Nord, cît şi în cele din Sud.

Prezenţa unei „configuraţii de dezvoltare" este cea care defineşte existenţa însăşi a dezvoltării, adică acel univers larg cosmopolit de experţi, de administratori, de responsabili de ONG-uri, de cercetători şi tehnicieni, de şefi de proiecte, agenţi de teren şi comisionari, de animatori de grupuri sau de asociaţii care trăiesc, într-un fel, din dezvoltarea altora şi mobilizează sau gestionează în acest scop resurse materiale şi simbolice considerabile.

Antropologia poate contribui la dezvoltare sau o poate studia ca parte constitutivă a unui „fenomen social" ca oricare altul, exact ca rudenia sau religia. Totuşi, dezvoltarea are ca particularitate faptul că mijloceşte întîlnirea unor actori sociali ieşiţi din lumi foarte diferite. Statutele lor profesionale, normele lor de acţiune, competenţele lor, resursele lor cognitive şi simbolice, strategiile lor diferă considerabil.

Dincolo de „marii precursori" (Malinowski, 1945; Bastide, 1971), putem considera că ...tuu sînt orientările principale prevalente astăzi în cîmpul analizei antropologice a

● AGIER M., HOFFMANN O., 1999, „Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétation de la loi et stratégies d'acteurs", *Problèmes d'Amérique latine*, 32 : 16-42. – CUCHE D., 1981, *Pérou nègre*, L'Harmattan, Paris. – ESCOBAR A., PEDROSA A. (ed.), 1996, *Pacífico. Desarollo o diversidad ?*, CERC/ECOFONDO, Bogotá. – FRIEDEMANN N., 1984, „Estudios de negros en la antropología colombiana", în J. Arocha, N. Friedemann (ed.), *Un siglo de investigación social : Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá : 507-572. – FRIEDEMANN N., AROCHA J., 1986, *De sol a sol. Genesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Planeta, Bogotá. – LOSONCZY A.-M., 1997, *Les saints et la forêt Rituels, société et figures de l'echange entre Noirs et Indiens Embera (Choco, Colombie)* L'Harmattan, Paris. – WADE P., 1993, *Blackness and Race Mixture : The Dynamics of Racia Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. – WHITTEN N., 198((1974), *Black Frontiersmen : A South American Case*, Waveland Press, Urbana, Ill.

AMERICILE NEGRE. Culturile creole

Termenul „creol" este o francizare (secolul al XVII-lea) a cuvîntului spaniol *crioll* (secolul al XVI-lea), care desemnează un nativ din Lumea Nouă (forma portugheză *crioulo*), cu certitudine o derivare de la *criar*. Etimologia este edificatoare : ea marcheaz o distincţie între ceea ce apare, *ceea ce este creat*, în Lumile Noi şi ceea ce este origina din Lumea Veche, fie ea europeană sau africană. Dincolo de acest fond comun, termenı admite accepţii populare foarte variabile în funcţie de loc, pentru că atunci cînd serveşt la calificarea indivizilor sau a grupurilor – prima lui funcţie –, el poate trimite l categorii rasiale diferite. O dată cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cuvîntul „creo desemnează diferitele limbi cu bază lexicală franceză, apărute în vechile colonii, a căr(diversitate este adesea subsumată printr-o întrebuinţare a cuvîntului la singular vorbim atunci „creolă". Plecînd de la această ultimă accepţie, lingviştii au conceput categorie particulară de limbi, creolele, născute din contactele lingvistice specifi(anumitor contexte coloniale, şi au introdus conceptul de „creolizare". Termenul „creol" cunoscut o ultimă extensie semantică o dată cu aplicarea lui savantă în domeniile soci şi cultural : antropologii vorbesc acum de „culturi creole".

În aceste condiţii pare dificil de atribuit o arie de extindere geografică preci culturilor creole, întrucît acestea sînt rezultatul unor procese de punere în contact unor populaţii de origini diferite şi de apariţie de noi forme culturale. Aceste procese (putut afecta un număr important de regiuni din Lumile Noi, chiar dacă Antilele, Insul(Mascarene şi Seychelles oferă exemplele cele mai edificatoare ale unui proces de cr(lizare, caracterizat printr-un anumit număr de criterii constitutive : absenţa (Ocean Indian) sau dispariţia (Antile) unei populaţii autohtone, preponderenţa unei econor bazate pe plantaţii iniţial alimentată cu mînă de lucru prin aducerea de sclavi (Africa, pe care se articulează emergenţa chestiunii rasiale în practicile sociale, confrı tarea – încă de la începuturi – între trăsături culturale europene şi africane (moştenii indigenă din Antile apare ca marginală). Dincolo de acest cadru general, creolizarea poate fi analizată decît în contextele particulare în interiorul cărora a apărut.

Teoriile creolizării culturale şi ale celei lingvistice au fost în mare măsură influenţ de sensibilităţile ideologice ale analiştilor şi de participarea scriitorilor autohtoni dezbateri. Ele apar într-o perioadă în care reflecţia asupra creolităţii se exprimă termeni de aculturaţie, de reinterpretare (M.J. Herskovits) sau de rezistenţă cultur (de tipul mişcării negritudinii). Poziţiile mai recente iau act de constrîngerile care impietat asupra transferurilor culturale de provenienţă africană (şi de o pierdere contact cu continentul începînd cu a doua treime a secolului al XIX-lea) şi ado conceptul de întrepătrundere a culturilor (R. Bastide) ; ele insistă asupra fenomen(de fuziune şi amestec şi subliniază în mod deosebit partea esenţială ce revine met: jului în instaurarea legăturii sociale. Astăzi se insistă şi asupra importanţei proces(de adaptare-creare cărora le este asociată şi noţiunea de *ocol* (*détour*), acel timp şi (spaţiu social sustrase odinioară de către sclavi, care-şi însuşeau în felul acesta in stiţiile sistemului de plantaţie, amenajate mai apoi o dată cu enclavele de locuit

faptelor dezvoltării. Prima este antropologia aplicată nord-americană, bazată pe o funcţie de „consultanţă" şi de studii pentru organisme de dezvoltare (începînd cu anii '70, Banca Mondială a suscitat lucrări sociologice şi antropologice: Cernea, 1986), care a produs un număr foarte mare de cercetări empirice, uneori nu lipsite de reflecţii critice, totuşi fără a se putea distinge în ele inflexiuni teoretice consistente şi cu atît mai puţin o paradigmă comună. Antropologia „deconstrucţionistă" a dezvoltării reprezintă un al doilea curent bazat pe o punere în discuţie uneori radicală a dezvoltării, înscriindu-se mai mult sau mai puţin în raporturi de dependenţă faţă de postmodernism, care a revenit recent în actualitate, îndeosebi în lumea anglofonă (Ferguson, 1990; Hobart, 1993). Norman Long, moştenitor al Şcolii de la Manchester, a dezvoltat un ansamblu de cercetări de tip interacţionist şi *actor centered* asupra „întîlnirilor cu interfaţă", marcate de discontinuităţi structurale între universuri cognitive diferite în care se confruntă, se amestecă şi negociază operatorii de dezvoltare şi populaţiile locale, insistînd asupra „marjei de manevră" a actorilor; noţiunea *agency*, împrumutată de la Giddens, exprimă capacitatea de acţiune a actorilor sociali sau/şi competenţele lor pragmatice (Long, 1989; Long şi Long, 1992). În sfîrşit, în Franţa, lucrările cu privire la APAD (Asociaţia Euro-Africană pentru Antropologia Schimbării Sociale şi a Dezvoltării), elaborate în parte de discipoli ai lui Balandier (1971), dar prezentînd convergenţe cu analizele lui Long, au încercat să înnoiască şi să lărgească socio-antropologia dezvoltării, procedînd la analize empirice de tip etnografic pe teme noi: organizaţii ţărăneşti, agenţi de dezvoltare, curtieri în dezvoltare, descentralizarea, corupţia (Jacob şi Lavigne Delville, 1994; Olivier de Sardan, 1995; Bierschenk, Chauveau şi Olivier de Sardan, 1999).

Chestiunea „aplicării" lucrărilor de antropologie a dezvoltării ridică şi alte tipuri de probleme. Ameliorarea calităţii „serviciilor" pe care instituţiile de dezvoltare le propun populaţiilor este un obiectiv important, iar socio-antropologia dezvoltării îşi poate aduce partea sa de contribuţie – modestă, dar reală – la această ameliorare. Însă numai calitatea procedurilor sale de cunoaştere îi poate permite să aducă o oarecare contribuţie acţiunii.

J.-P. OLIVIER DE SARDAN

● BALANDIER G., 1971, *Sens et puissance*, PUF, Paris. – BASTIDE R., 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris. – BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.-P., OLIVIER DE SARDAN J.-P. (ed.), 1999, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet*, Karthala, Paris. – CERNEA M. (ed.), 1986, *Putting People First. Sociological Variations in Rural Development*, Oxford University Press, Oxford. – FERGUSON J., 1990, *The Anti-politics Machine: „Development", Depolitization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press, Cambridge. – HOBART M. (ed.), 1993, *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – JACOB J.-P., LAVIGNE DELVILLE P. (ed.), 1994, *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, APAD, Paris, IUED, Karthala. – LONG N. (ed.), 1989, *Encounters at the Interface. A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*, Agricultural University, Wageningen. – LONG N., LONG A. (ed.), 1992, *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – MALINOWSKI B., 1945, *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Payot, Paris. – OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris.

ANTROPOLOGIE RELIGIOASĂ

Denumirea curentă „antropologie religioasă" poate crea probleme, mult mai mult decît cea de antropologie politică, economică etc., ţinînd cont de „ştiinţele religioase" care caută în invarianţii antropologici ai condiţiei umane urmele unui *homo religiosus*, semnele unui posibil religios înscris în fiinţa umană. Confuzia nu datează de ieri, de azi: etnologii s-au confruntat încă de la început cu lecturi de tip misionar ale credinţelor şi riturilor popoarelor primitive, care căutau să găsească în ele o matrice de primire a

mesajului biblic (Leenhardt, 1947). A vorbi de „religii", primitive sau tradiţionale, poate fi riscant chiar şi pentru antropolog. Dilema poate fi rezumată astfel : fie ne străduim să demonstrăm că aceste culte sînt şi purtătoarele unui semn al răului, al persoanei, al divinului, şi atestă o spiritualitate a sufletului primitiv similară celor din „marile" religii, dar acceptăm prin aceasta o definiţie a religiozităţii cărora acestea din urmă pretind a le încarna forma desăvîrşită (Zahan, 1970), fie ne lansăm într-o reabilitare a geniului lor propriu şi a diferenţei lor radicale, asumîndu-ne astfel riscul de a face din păgînism un fel de antireligie sau de religie a Cărţii sfinte inversate (Augé, 1982). În faţa unor credinţe împărtăşite care n-au nimic de-a face cu credinţa în dogme, a unor poveşti genealogice care n-ar putea fi confundate cu un crez, a unor rituri ale căror mize pragmatice sînt puternic legate de viaţa socială a grupurilor şi de reproducţia lor vitală, a unor genii şi unor zei care contribuie la conceperea şi organizarea relaţiilor dintre oameni şi structurează identităţile sociale şi individuale, n-ar fi mai bine, în definitiv, să vorbim mai degrabă de „sistem simbolic" sau de „dispozitiv ritual" decît de religie? Refuzul specificităţii religiosului în beneficiul simbolicului – marea lecţie a „totemismului astăzi" (Lévi-Strauss, 1965) – marchează într-adevăr un punct de ruptură de obsesia „lucrurilor religioase" care se ascunde îndărătul crezului fenomenologic asupra ireductibilităţii religiosului, dar şi de păcatul „confesional" al religiosului istoric al sociologiei religiilor.

Sociologul se interesează în mod tradiţional de religiile pe care le numeşte „istorice" – în mod esenţial cele ale propriei sale societăţi –, de faptul că ele găsesc sensul ultim al istoriei oamenilor într-o revelaţie divină şi în exegeza cărţile sfinte presupuse a transmite cuvîntul divin. Religiosul „istoric" se caracterizează prin emergenţa figurilor fondatoare – „profeţi" –, prin prezenţa unor virtuoşi ai religiozităţii – sfinţi sau mistici –, prin mişcarea pelerinilor şi prozelitismul convertiţilor; în paralel, prin amenajarea unor locuri de cult proprii, prin adoptarea unui calendar liturgic şi prin instituirea unui personal permanent ce are în grijă conştiinţe şi supravegherea practicilor (Bourdieu, 1971). Antropologul se dedică mai degrabă studierii religiilor zise „tradiţionale", religii ale cutumei sau religii ale strămoşilor. Dar acest amestec nediferenţiat de mituri fragmentare, de tradiţii orale şi de rituri numite „cutume" este străin cultului trecutului sau memoriei care marchează scrisul şi, încă şi mai mult, unui sens elaborat al Tradiţiei ca focar de legitimitate şi sursă de ortodoxie. Clivajul instituit între societăţile oralităţii trăind într-un trecut prezent al cutumei şi în pragmatismul ritualului, împletind fidelitatea faţă de credinţa strămoşilor şi o mare plasticitate, şi societăţile scrisului care leagă adevărul de o dialectică a spiritului şi a literei, fixînd dogmele şi tablele Legii, transformînd ritul în liturghie, a contribuit mult la confirmarea liniei de partaj dintre studiul istoric şi sociologic al „religiilor Cărţii" şi antropologia exotică a cutumelor ancestrale (Ortigues, 1981). Această omniprezenţă sau această absenţă a textului în sînul unei tradiţii religioase care face diferenţa între formele de autoritate şi comandă modalităţile de lucru în domeniul religiei a contat şi în diviziunea şi specializarea activităţii ştiinţifice.

Prăpastia dintre religia sociologilor şi religiosul antropologic ţine poate de problematica ultimă cu care fiecare şi-a investit obiectul. Sensibil la relativitatea istorică a tipurilor de religii, recunoscînd individualitatea exemplară a anumitor figuri charismatice, sociologul de tradiţie weberiană investighează procesele care afectează evoluţia formelor religiozităţii (raţionalizare sau secularizare), îndeosebi în confruntarea lor cu modernitatea, şi felul în care acestea influenţează, dincolo de idei şi valori, dispoziţiile de a acţiona în societate (Weber, 1996). În schimb, ce caută antropologul de inspiraţie durkheimiană dincoace de variabilitatea culturilor religioase, în aceste forme elementare de religie care sînt totemismul, păgînismul sau fetişismul, dacă nu un fel de materie ori de matrice a unui religios originar, creuzetul categoriilor fundamentale care dau semnificaţie răului, persoanei, celuilalt (Augé, 1988)? Continuînd să definească religia ca pe un „sistem cultural", C. Geertz este unul dintre rarii antropologi care, într-o abordare,

ce-i drept, consacrată islamului contemporan, reia problematica weberiană a tip de *ethos* religios şi a stilurilor de viaţă (Geertz, 1968).

O dată cu cotitura din anii '60, această mare împărţire a fost serios repu discuţie atît de noile cercetări ale sociologiei „mişcărilor religioase moderne", exti societăţile neeuropene, cît şi de relaţiile de schimb cultivate cu o antropologie reli istorică a religiilor Cărţii. Istoricii n-au încetat să stigmatizeze invenţia etnolo „religiilor tradiţionale", suprainterpretările teologice şi tipul de etnografie pe ca bazează elaborările lor (Ranger, 1993). Trebuie spus că ocultarea realităţii antropo a religiilor misionare, cărora trebuie să le recunoaştem azi rolul de matrice a ide ţilor „indigene", a influenţat considerabil etnologia religiilor zise tradiţionale (Com 1991). Într-un asemenea context, nu-i de mirare că proliferarea sincretismelor felul a fost percepută de către misionari şi etnologi pe baza aceleiaşi scheme a contam „adevăratei religii" pentru unii, a autenticităţii tradiţiei, pentru alţii. A promova fenomene (sincretisme sau profetisme) la rangul de obiecte legitime ale unei antrop religioase dinamice centrate pe situaţia colonială şi nu pe etnie a fost o adev revoluţie operată în mod semnificativ sub auspiciile sociologiei (Balandier, 1955

A.

• AUGÉ M., 1982, *Le génie du paganisme*, Gallimard, Paris. 1988, *Le Dieu* Flammarion, Paris. – BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris. – BOURDIEU P., 1971, „Genèse et structure du champ religieux", *Revue França sociologie*, XII: 295-354. – COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1991, *Observatio Revolution. Colonialism and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Chicago. – GEERTZ C., 1988, *Islam Observed*, Yale University Press (trad. fr. *Ob l'islam*, La Découverte, Paris, 1992). – LEENHARDT M., 1947, *Do Kamo. La person mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 1965, *Le totém aujourd'hui*, PUF, Paris. – MARY A., 1999, *Le défi du syncrétisme*, Éditions de L'El Paris. – ORTIGUES E., 1981, *Religions du Livre, religions de la coutume*, Le Syco Paris. – RANGER T., 1993, „The local and the global in southern african religious his în R. Heffner (ed.), *Conversion to Christianity*, University of California Press, Berl 65-97. – WEBER M., 1996, *Sociologie des religions*, texte reunite şi traduse de J.-P. Gro Gallimard, Paris. – ZAHAN D., 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot,

ANTROPOLOGIE ŞI FILOSOFIE

De îndată ce o cunoaştere devine posibilă într-un domeniu oarecare, ea încetează fi numită „filosofie", adoptînd contururile unei ştiinţe aparte. Această remarcă Bertrand Russell făcea referire la astronomie şi psihologie; ea este valabilă şi p antropologie. Multă vreme tradiţie filosofică, antropologia s-a constituit ca discipli sine stătătoare în secolul XX. Abia trasată, linia de demarcaţie a căpătat aspectul linii de front; descoperirile antropologiei etnologilor, bazate pe anchete empiri demonstra caracterul învechit al întrebărilor puse de antropologia filosofilor, fo pe investigaţii conceptuale. Astfel, după ce a amintit că sociologia este fiica filo (a istoriei), Marcel Mauss (1969) formulează speranţa că „antropologia comple putea înlocui filosofia, întrucît ea ar cuprinde tocmai acea istorie a spiritului um care o presupune filosofia".

În aşteptarea acestei eventualităţi, puţin probabilă, sîntem obligaţi să remarcă ţinînd cont de textura lor şi de proiectul de cunoaştere al ambelor, raporturile d antropologie şi filosofie n-ar putea fi descrise în felul în care sînt de regulă evocat întreţinute de două discipline aflate una în faţa celeilalte. Exerciţiul antrop comportă, într-adevăr, o dimensiune filosofică ireductibilă, la fel cum ştiinţa istori este inseparabilă de o anumită filosofie a istoriei.

Aşa cum scria Alexandre Koyré (1971) despre activitatea fizicianului, analiza a pologică – dar şi ancheta etnografică – „se află întotdeauna în interiorul unui cad idei, de principii fundamentale, de evidenţe axiologice care, în mod obişnuit, au

va fi mult mai atras de analiza textelor unui autor „local” decît de o reflecţie cu privire la incidenţa creaţiei literare asupra societăţii în general. Chiar dacă este un lucru general admis că antropologia şi literatura ţin de domenii conexe, o diferenţă le separă : antropologul a fost acolo, într-un cadru social definit, şi a produs o etnografie fecundă. Valoarea ficţiunii poate fi definită în mai multe feluri, independent de realitatea descrisă de antropolog. Textele de ficţiune nu ne arată care sînt criteriile obiective de adevăr la care se referă şi pot fi citite de către antropolog ca şi cum ar fi documente etnografice. Putem spune că o antropologie a literaturii are sens după ce societatea şi semnificaţiile culturale au fost mai întîi surprinse printr-o practică de teren. Relaţia dintre realitatea literară şi realitatea socială devine în felul acesta mai puţin incertă şi, în acelaşi timp, mai complexă. Însă şi ficţiunea de calitate poate evidenţia artificialitatea oricărui dispozitiv social, revelînd ceva general sau chiar universal: relativitatea şi caracterul negociabil al categoriilor sociale. Astfel, ficţiunile reuşite pot funcţiona ca modele şi pot sugera ipoteze generale cu privire la anumite aspecte ale vieţii sociale şi culturale de care antropologul ar trebui, la rîndul său, să ţină cont.

E.P. ARCHETTI

● ARCHETTI E.P. (ed.), 1994, *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Scandinavian University Press, Oslo. – DANIEL E.V., PECK J.M. (ed.), 1996, *Culture / Context. Exploration in Anthropology and Literacy Studies*, University of California Press, Berkeley. – FABRE D. (ed.), 1993, *Ecritures ordinaires*, POL, Paris. – HANDLER R., SEGAL P., 1990, *Jane Austen and the Fiction of Culture*, University of Arizona Press, Tucson. – ORTNER S.B., 1991, „Reading America. Preliminary notes on class and culture”, în R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe. – POYATOS F. (ed.), 1988, *Literacy Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*, Benjamins, Amsterdam. – RAPPORT N., 1994, *The Prose and the Passion. Anthropology, Literature and the Writing of E.M. Forster*, Manchester University Press, Manchester.

ANTROPOLOGIE ŞI TEORIA EVOLUŢIEI

Încetînd să mai fie o „ipoteză” necesară în fizică (Laplace) şi în biologie (Lamarck), Dumnezeu a fost repede exclus dintre cauzele specific acceptabile pînă şi în demarcarea om – animal: din acel moment, o teorie generală a naturii este chemată să devină o teorie a omului, la fel cum o teorie a omului trebuie să se fundamenteze pe o teorie a naturii. Această solidaritate este flagrantă încă de la începuturile darwinismului : Marx şi Engels îl citesc pe Darwin, în timp ce Darwin îi citeşte pe McLennan şi Morgan, ultimul publicînd observaţii asupra castorilor înainte de a analiza popoarele primitive. Într-un asemenea context, teza biologică a selecţiei naturale, recuperată de evoluţionismul filosofic al lui Spencer – autorul tautologiei unei „supravieţuiri a celui mai capabil”, reluată de Darwin –, inspiră imediat un „darwinism social” care fascinează sfîrşitul secolului al XIX-lea, amalgamînd într-o lege unică evoluţia organismelor şi aceea a societăţilor. Această intuiţie dominantă este principalul adversar pe care trebuie să-l înfrunte şcoala durkheimiană încă de la naşterea ei, şi tot împotriva ei a luptat Boas, nevoit să-şi părăsească cercetările biologice pentru a privilegia faptele culturale.

Începutul secolului XX corespunde unei faze contrare : disciplinele se structurează izolîndu-se unele de altele. În plus, neo-darwinismul a apărut prin respingerea ipotezei lamarckiene a unei eredităţi a caracterelor dobîndite, pe atunci indispensabilă viziunii unui altruism progresiv, deci credibilităţii darwinismului social. În domeniul ştiinţelor asupra vieţii, deschiderea înspre antropologie a fost treptat restabilită începînd cu anii '30, o dată cu „teoria sintetică a evoluţiei” şi cu etologia „comportamentelor sociale”. Răspunsul ştiinţelor sociale vine douăzeci de ani mai tîrziu, în Statele Unite, cînd „ecologia culturală” a lui Steward pretinde a fi un „evoluţionism multiliniar” şi cînd unii antropologi promovează primatologia terenului : căutarea unui motor primitiv al socialului alunecă de la vînătorul-culegător la maimuţe şi chiar la insecte.

nsiderate ca aparţinînd exclusiv filosofiei". Nici o teorie antropologică nu s-a emanpat de o „filosofie a umbrei" (Michel Foucault), iar ochiul etnografului continuă să fie, tr-un fel sau altul, organul unei tradiţii a gîndirii. Reprezentările alterităţii culturale înscriu într-un orizont de aşteptare ce determină, în plan secund, observarea celuilalt. n cîte ne amintim, Kant adresa un salut ironic „observatorului pur empiric".

Aşadar filosofia precedă antropologia; ea o însoţeşte chiar, pînă şi pe teren. Iar tivitatea antropologică nu este, aşa cum ne aminteşte Claude Lévi-Strauss (1973), ar „mama şi doica îndoielii, atitudine filosofică prin excelenţă"; explicaţiile, chiar mplele descrieri ale etnologilor angajează decizii teoretice şi opţiuni conceptuale pe re nici un auxiliar al etnografiei nu le va justifica sau invalida vreodată (Descombes, 96). Deci antropologul ocupă în continuare terenul filosofului, fie şi numai prin estiunile de ontologie şi de epistemologie ridicate de entităţi care populează imaginile nografice şi cărora analizele le atribuie proprietăţi şi funcţii (Sperber, 1996). Statutul tropologic al culturii, de exemplu, reclamă interogaţii de ordin ontologic la fel cum trebuinţarea conceptului colectiv de cultură pune o problemă de ordin epistemologic.

În sfîrşit, concluziile susceptibile de a fi trase din munca antropologului ţin de un amen filosofic. E suficient, în această privinţă, să amintim că antropologul este eseori chemat să depună mărturie, alături de istoricul ştiinţelor, în dezbaterea ce une relativismul universalismului. Se vorbeşte la fel de mult de vrăjitorie în Africa cît de astronomie în Italia. Dovadă, dacă mai era nevoie, a caracterului speculativ, r şi experimental al demersului cunoaşterii în antropologie; punctul de vedere al tropologului, oricît de fundamentat ar fi el pe date ale anchetei, s-a modificat adeseori ît în această privinţă, cît şi în altele. Nu-i de mirare, dacă nu cumva ne imaginăm că rplexitatea filosofică este invers proporţională cu înaintarea pe calea cunoaşterii.

G. LENCLUD

DESCOMBES V., 1996, „L'esprit comme esprit des lois", *Le Débat*, 90: 93-114. – KOYRÉ A., 71, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris. – LÉVI-STRAUSS C., 73, *Anthropologie structurale*, II, Plon, Paris. – MAUSS M., 1969, *Œuvres*, 2 – *Représtations collectives et diversité des civilisations*, Éditions de Minuit, Paris; *Philosophie et thropologie*, Éditions du Centre Georges-Pompidou, Paris. – SPERBER D., 1996, *La contion des idées*, Odile Jacob, Paris.

ITROPOLOGIE ŞI LITERATURĂ

contextul „micilor" tradiţii, practica antropologiei implică acordarea unui interes rticular producţiilor orale: vorbire, discurs, cînt. Astfel, textele scrise ale antropoloor îşi au în principiu sursa în transmiterea orală şi, bineînţeles, în observarea comrtamentelor care o însoţesc. Scrisul antropologului transformă oralitatea. În schimb, contextul „marilor" tradiţii şi al societăţilor complexe moderne, discursul este întotauna ancorat în sau exprimat prin scris. Lucrînd într-o societate cu tradiţie literară, tropologul se confruntă cu o mare varietate de texte de orice natură şi origine, unele tind proveni de la propriii săi informatori. În faţa acestei abundenţe de texte, stratele de cercetare pot varia şi ele: ori ne interesăm de receptarea textelor şi de analiza plicaţiilor lecturii făcute acestor texte, ori ne interesăm de producerea textelor şi de nsecinţele scrisului în geneza formelor culturale. Astfel, orice teorie culturală trebuie ţină cont de multiplicitatea scrierilor, pentru că identităţile şi interacţiunea dintre e şi social sînt la rîndul lor create sau recreate prin scris.

Legată de existenţa literaturii de ficţiune, apare o chestiune fundamentală, şi anume idenţa pe care cunoaşterea pe care o avem despre această literatură o poate avea upra înţelegerii unei culturi. Romanul istoric sau social este un gen literar pe care tropologii îl vor putea percepe ca fiind apropiat de ceea ce le oferă experienţa în itate de observatori. Prin alegerea situaţiilor, a subiectelor, a cuvintelor, a stilului, nancierul evidenţiază aspecte din universuri culturale şi sociale comparabile cu cele care munca îndelungată de teren îl transportă pe etnolog. În consecinţă, un antropolog

„tribală”, prea adesea reductivă și rigidă. În funcție de circumstanțele de vecinătate geografică sau istorică, întotdeauna particulare, forme, motive sau chiar coduri plastice constituite au putut astfel circula de la un popor la altul sau au putut evolua local.

Vedem astfel că antropologia artei nu este doar o disciplină de muzeu destinată studiului colecțiilor și punerii în valoare a capodoperelor din lumile „necivilizate” – ea este de asemenea, și mai ales, un studiu al obiectelor în globalitatea contextului lor, adică o etnologie a patrimoniilor.

L. PERROIS

● GOODMAN N., 1968, *Languages of Art*, Hactutte, Indianapolis (trad. fr. *Langages de l'art*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1990). – LAUDE J., 1985, „Ethnologie et histoire de l'art”, *L'Ecrit-Voir. Revue d'histoire des arts*, 6 : 61-80. – NEYT F., 1977, *La grande statuaire Hemba du Zaïre*, Louvain. – PERROIS L., 1989, „Pour une anthropologie des arts de l'Afrique noire”, în W. Schmalenbach, *Arts de l'Afrique noire*, Nathan, Paris : 27-43. – PRICE S., 1995, *Arts primitifs, regards civilisés*, École Nationale des Beaux-Arts, Paris. – VANSINA J., 1984, *Art History in Africa*, Longman, New York.

AUSTRALIA. Antropologia australiană

Studierea indigenilor din Pacific, a imigrației și a schimbărilor sociale susceptibile de a repune în discuție identitatea națională orientează tot mai mult antropologia australiană către analiza structurilor de putere și către o sociologie a cunoașterii inspirate din Pierre Bourdieu și din „postmodernii” americani. N. Peterson (1987) distinge cinci etape în dezvoltarea antropologiei australiene:

1) Perioada dintre 1660 și 1870, cînd capătă formă curiozitatea etnografică.
2) 1870-1925 sînt ani ai cercetărilor sistematice, ai chestionarelor adresate misionarilor și colonilor, marilor expediții (Haddon, Rivers și C.S. Seligman, 1898 ; Spencer și Gillen, 1901 ; Radcliffe-Brown, 1910-1911). Materialele sînt exploatate de numele mari de atunci : Durkheim, Frazer, Van Gennep, Freud (la îndemnul căruia Geza Roheim se va ocupa de aborigeni).
3) Instalarea în antropologia profesionistă (1925-1946) este marcată de numirea lui Radcliffe-Brown la Catedra de Antropologie a Universității din Sydney, creată în 1926. Destinul lui Daisy Bates, care-l inițiase pe Radcliffe-Brown în cercetarea de teren și pusese la dispoziția colegului ei materiale despre grupurile occidentale, a fost însă altul : ea n-a obținut recunoașterea academică la care ar fi avut dreptul și n-a reușit să-și publice volumul impresionant de informații (Rohrlich-Leavitt *et al.*, 1975). În 1930 apare primul număr al *Oceaniei*, al cărui responsabil editorial este Radcliffe-Brown. Revista este publicată sub auspiciile Australian National Research Council, prezidat de Elkin, succesorul lui Radcliffe-Brown la Sydney în 1931. Promotor al cercetărilor asupra aborigenilor prin propriile sale anchete și prin cele ale etnologilor Ronald M. și Catherine H. Berndt, T.G.H. Strehlow și W.E.H. Stanner, Elkin exercită un control strict asupra dezvoltării cercetărilor : el contestă abordarea naturalistă a echipei lui N.B. Tindale (Universitatea din Adelaide), îl îndepărtează pe Ralph Piddington, care ceruse o anchetă administrativă asupra situației aborigenilor din Nord (Gray, 1994), intră în conflict cu Olive Pink, care susține revendicările funciare indigene, Phyllis M. Kaberry și alții (Marcus, 1993).
4) Avîntul antropologiei universitare continuă după război, în perioada 1946-1975. Armata creează o școală de administrație colonială. Research School of Pacific Studies de la Australian National University se impune o dată cu studiile lui Firth și ale lui Nadel ; se lucrează la o morfologie a sistemelor de înrudire, la înrudirea extinsă, la sistemele segmentare din Noua Guinee, la antropologia economică și politică a grupurilor în situație de schimbare, dezrădăcinate sau proletarizate, la sociologia islamului și a grupurilor milenariste. Între 1961 și 1974 sînt create șase noi departamente de antropologie.
5) Faza maturității și a diversificării cercetărilor începe în jurul anului 1974 : aborigenii cer acum să aibă un control asupra cercetării, în special asupra proiectelor reținute

Aceste elemente converg, în 1975, către o „nouă sinteză" socio-biologică : altruismul este identificat acum cu un egoism al genei, iar „selecția de grup" redevine o problemă centrală. În ciuda unei ample reacții polemice, succesul universitar internațional al acestui evoluționism modern permite acestei școli să dăinuie cu seninătate sub un clopot de sticlă. În mod ironic, duelul Spencer-Durkheim și-a redobîndit locul meritat la sfîrșitul secolului XX.

G. GUILLE-ESCURET

▶ BETZIG L. (ed.), 1997, *Human Nature. A Critical Reader*, Oxford University Press, Oxford. – DUCROS A., DUCROS J., 1990, *L'évolution humaine*, Nathan, Paris. – TORT P. (ed.), 1996, *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, PUF, Paris.

ARTĂ (ANTROPOLOGIA ~EI). Forme, expresii, stiluri

În anii '60, Jean Laude propunea o paradigmă nouă – o „antropologie a artei" preocupată de evitarea capcanelor subtile ale etoncentrismului, acestea fiind adeseori ascunse sub vălul sclipitor al unei pseudo-estetici universaliste. Majoritatea dezbaterilor actuale asupra celei mai potrivite modalități de a prezenta „artele primare", hrănite dintr-o culpabilitate postcolonială, sînt o ilustrare a acestei tentații recurente și reductoare cu referire la artele neoccidentale. Or, cum putem merge dincolo de privirea estetică aruncată asupra obiectelor?

Această antropologie a artei asociază într-un demers dialectic o abordare iconografică tratînd despre forme și imagini – despre ceea ce Nelson Goodman numește regimul „autografic", adică despre opere constînd în obiecte materiale, în opoziție cu regimul alografic al operelor constînd în obiecte ideale, cum ar fi muzica sau literatura – și o abordare iconologică preocupată de sensul reprezentărilor în contextul lor socio-cultural specific. Rezultatul acestor două parcursuri, al doilea permițînd validarea primului, duce la stabilirea de „stiluri". Pe acestea le putem defini ca ansambluri de convenții formale utilizate pentru traducerea vizuală a mesajelor cu caracter social, religios sau filosofic prin intermediul unui limbaj simbolic.

Într-un prim moment, este vorba de a „vedea" opera plastică, adică de a-i distinge elementele componente și de a-i analiza alcătuirea geometrică. Această metodă – numită „morfologică" – duce, pentru un ansamblu de obiecte de „artă" de proveniență relativ omogenă, la destructurarea formei lor globale pentru a-i determina caracteristicile specifice de construcție în spațiu. Într-adevăr, chiar dacă informațiile despre subiectul său lipsesc adeseori, nici un obiect de artă nu este datorat hazardului unei inspirații : trebuie deci regăsită „ordinea" – îndeosebi formală – care a permis realizarea lui așa cum îl vedem, inclusiv în termeni de calitate plastică.

Abordarea morfologică, „măsura artei", prin caracterizarea discriminantă a formelor, a volumelor și a ritmurilor izometrice, prin compararea și clasarea lor, permite stabilirea unor serii remarcabile care constituie o primă schiță de ordonarea a operelor. Aceste „modele teoretice", stabilite numai după criterii de formă, independent de orice preocupare pentru sens ori cronologie, trebuie confruntate cu datele etnografiei și ale istoriei, căci numai ele pot permite accesul la înțelegerea codurilor.

Această a doua fază a cercetării constă în validarea pertinenței seriilor studiate, întrucît fiecare stil sau variantă de stil trimite la o comunitate identificată, la o epocă determinată, la un rit particular, în orice caz, un ansamblu de semnificații în raport cu un imaginar specific, dar și la artiști conștienți de priceperea lor, uneori de talentul lor. Prea adesea se uită că cea mai potrivită cheie a abordării morfologice este ancheta etno-stilistică – pînă la urmă, „terenul", în toată complexitatea practicilor sociale de astăzi, inclusiv și cu referire la tradiție, este cel care permite trecerea de la „modele" la „stiluri", de la formele mute la formele pline de sens.

Istoria stilurilor este mai mult aceea a unei rețele difuze de „centre de stiluri" decît a unor entități independente unele de altele. Comoditatea limitelor etnice stabilite în [illegible] XIX [illegible] a dus la închiderea obiectelor de artă neoccidentale într-o perspectivă

de Australian Institute of Aboriginal Studies (AIAS), fondat la Canberra în 1964, devenit astăzi Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies (AIATSIS). Influenţa antropologiei britanice este acum limitată şi din cauza afluxului de cercetători americani. În urma promulgării legilor din 1976 şi 1993 asupra drepturilor funciare indigene, un număr tot mai mare de studenţi, universitari şi consultanţi privaţi îi asistă pe aborigeni în acţiunile lor juridice (mai mult de o mie au la ora actuală un nivel de educaţie). Situaţia prezentă se poate rezuma la două provocări : cea lansată de aborigeni antropologilor – revendicările lor să fie sprijinite ; şi cea lansată de antropologi lor înşile : să procedeze la o reexaminare a istoriei disciplinei lor.

B. GLOWCZEWSKI

;RAY G., 1994, „Piddington's indiscretion: Ralph Piddington, the Australian National ıearch Council and the academic freedom", *Oceania*, 64 (3): 217-245. – MARCUS J.,)3, *First in Their Field. Women and Australian Anthropology*, Melbourne University ›ss, Melbourne. – PETERSON N., 1987, „Notes historiques sur l'anthropologie en ıtralie", *Anthropologie et sociétés*, 11 (3): 57-77. – ROHRLICH-LEAVITT R., SYKES B., ;ATHERFORD E., 1975, „Aboriginal woman: Male and female anthropological perspec›s", în R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New 'k: 110-126.

‹CHOFEN Johann Jakob

trician din Basel născut în 1815, jurist şi pasionat de antichităţi, Johann Jakob chofen s-a format în tradiţia romantică a studiilor de drept, asupra mitului şi simboui, ca discipol al lui Friedrich Karl von Savigny. După cîteva lucrări asupra dreptului nan, primele articole de istorie ale lui Bachofen îi atrag critici furioase din partea estrului studiilor filologice din epocă Theodor Mommsen. Ţinîndu-se departe de tituţia universitară, Bachofen întreprinde în 1855 redactarea unei lucrări rămase ;erminată, *Das alte Italien* (*Vechea Italie*), vastă anchetă asupra originilor popoarelor ı peninsulă şi asupra celor mai vechi credinţe ale lor, concepută ca expozeu al unei ›sofii a naturii, melancolică şi profund religioasă, de un monoteism plasat sub semnul ıinităţii, singura divinitate fiind Pămîntul mlăştinos imaginat ca reunind în el ceea politeismele ulterioare vor distinge separînd principiile feminine şi masculine. Păst la biblioteca universitară din Basel, acest manuscris anunţă teoria stadiului matern cele două lucrări pregătite pentru tipar care vor fi *Gräbersymbolik* (*Simbolistica rmintelor*, 1859, netradusă în franceză) şi *Muterrecht* (*Dreptul matern*, 1861). Citit de Lennan, de Lubbock şi mai ales de Morgan, înainte de a fi cunoscut şi de Engels, *ıterrecht* asigură teoriei romantice a lui Bachofen, care descoperă atunci antropologia ;lo-saxonă, un loc printre cercetările asupra înrudirii şi, cu stadiul dreptului matern – ı al matriarhatului –, în elaborarea concepţiilor evoluţioniste. Pînă la moartea sa, 'venită în 1887 la Basel, Bachofen va completa neobosit dosarele studiului *Muterrecht* ıă la dimensiunile unei anchete planetare (*cf. Antiquarische Briefe* [*Scrisorile unui ›icar*], 1880).

P. BORGEAUD

BACHOFEN J.J., 1943, *Gesammelte Werke*, Schwabe, Bâle-Stuttgart, 8 vol. apărute 43-1966), 2 vol. în curs de apariţie. 1996, *Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. şi prefaţă de Étienne Barilier, ;go d'Homme, Lausanne.

3ORGEAUD P., DURISCH N., KOLDE A., SOMMER G., 1999, *La mythologie du maırcat : l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Droz, Geneva. – GOSSMAN L., 1984, „Basle, :hofen and the critique of modernity in the second half of the nineteenth century", *Journal ›he Warburg and Coutauld Institute*, 47: 136-184. – HEINRICHS H.J. (ed.), 1987, *Das terrecht von J.J. Bachofen in dern Diskussion*, Qumran im Campus Verlag, Frankfurt pe ›n. – HILDEBRANDT H.J., 1988, *Johann Jakob Bachofen. Di Primär- und Secundärliteratur*

Mit einen Anhang zum gegenwärtigen Stand der Matriarchatsfrage, Herodot, Aix-la-Chapelle. – MOMIGLIANO A., 1987, *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Litteratura, Roma : 91-107. – WAGNER-HASEL B., 1992, *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 651), Darmstadt.

BALCANI. Cercetări actuale asupra Balcanilor

Actualitatea cercetărilor asupra Balcanilor nu este – şi n-a fost niciodată – disociabilă de actualitatea Balcanilor înşişi. De la un deceniu la altul, contingenţele războaielor sau ale regimurilor politice impun alegerea terenurilor şi a subiectelor. Mai deschisă străinătăţii decît ţările vecine, Iugoslavia a constituit – între anii '50 şi '80 – cîmpul de exerciţiu privilegiat al antropologilor. Pe linia lucrărilor lui Emile Sicard asupra *„zadrugăi* sud-slave" (1943), instituţia care suscitase deja interesul lui Engels şi al lui Durkheim, între altele, problema era aceea a avatarurilor acestei comunităţi familiale tradiţionale. Unele studii au scos în evidenţă vaste unităţi rezidenţiale, prezentate drept nişte forme excepţionale de supravieţuire, altele au concluzionat perenizarea *zadrugăi* ca tip dominant, cu preţul unor mutaţii morfologice – extinderea coabitării intergeneraţionale în detrimentul coabitării între colaterali (Halpern, 1967) –, altele, în sfîrşit, au constatat dispariţia instituţiei ca atare, subliniind în acelaşi timp influenţa principiilor sale în organizarea domestică actuală (Gossiaux, 1984). Totuşi, din interiorul Iugoslaviei, realitatea modelului tradiţional a fost contestată (Rihtman-Augustin, 1984), această punere în discuţie a unei trăsături culturale prezentate pînă atunci ca fiind proprie slavilor din Sud înscriindu-se în contextul unei invalidări progresive a statului presupus a-i aduna laolaltă.

În afară de aria iugoslavă – sau în marginile ei –, miturile şi ritualurile, domeniu de predilecţie, începînd din secolul al XIX-lea, al diferitelor şcoli naţionale de folclor, au putut face obiectul unor investigaţii efectuate în anii '80 după metodele şi modelele teoretice ale antropologiei occidentale (Andreesco şi Bacou, 1986; Cuisenier, 1994). Totuşi, aceeaşi perioadă a înregistrat, în întreaga regiune, o schimbare completă a condiţiilor şi obiectelor cercetării, consecinţă imediată a răsturnărilor politice. Conflictele din Iugoslavia au suscitat un fel de etnografie „la urgenţă", cu statut epistemologic încă incert, avînd ca subiect figurile războiului sau realităţile exilului (Jambresic Kirin şi Povrzanovic, 1996). În contexte mai puţin agitate, atenţia s-a mobilizat intens asupra chestiunilor de etnicitate, problematica avînd tendinţa de a se articula, sub presiunea organizaţiilor internaţionale („comanditare"), în jurul noţiunilor de relaţii interetnice şi minorităţi (Zhelyazkova, 1998).

Diversitatea culturală şi complexitatea etnică neputînd totuşi constitui singure baza unei esenţe balcanice, apare o problemă cu privire la pertinenţa înseşi a noţiunii de Balcani, din punct de vedere istoric şi antropologic. Nu-i vorba, oare, în definitiv, de un *artefact* ştiinţific legat de o reprezentare politică, de un mod anume de a califica – sau chiar de a stigmatiza – o alteritate în sînul Europei (Todorova, 1997)?

J.-F. GOSSIAUX

● ANDREESCO I., BACOU M., 1986, *Mourir à l'ombre des Carpates*, Payot, Paris. – CUISENIER J., 1984, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, PUF, Paris. – GOSSIAUX J.-F., 1984, *Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*, Centre d'Ethnologie Française, Paris. – HALPERN J.M., 1967, *A Serbian Village*, Holt, Rinehart and Winston, New York. – JAMBRESIC KIRIN R., POVRZANOVIC M. (ed.), 1996, *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb. – RIHTMAN-AUGUSTIN D., 1984, *Structure de la pensée traditionnelle*, Slolska knjiga, Zagreb (în sîrbo-croată). – SICARD E., 1943, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Éditions Ophrys, Paris. – TODOROVA M., 1997, *Imagining The Balkans*, Oxford University Press, New York, Oxford. – ZHELYAZKOVA A. (ed.), 1998, *Between Adaptation*

indiene", într-un text care-l revelează atît pe gînditor, cît şi pe scriitor: „Ca furnizor de bogăţie şi mesaje, şeful nu exprimă altceva decît dependenţa sa în raport cu grupul şi obligaţia în care se află de a manifesta în orice clipă inocenţa funcţiei sale". Între 1963 şi 1974, Clastres face mai multe călătorii în America de Sud, dintre care trei în Paraguay. Mai întîi pe lîngă guayaki, cărora le descrie viaţa nomadă de vînători în pădure aşa cum se desfăşura ea înainte de „predarea" din 1959 în teza sa (1965), apoi în *Chronique* din 1972; mai tîrziu, introdus de către Léon Cadogan la guarani (îi va întîlni pe cei din Brazilia în 1974) (Clastres, 1974); în sfîrşit, la chulupi (Clastres, 1992). În 1974 – pe atunci era cercetător la CNRS şi va fi curînd (1975) director de studii la secţiunea a cincea a École Pratique des Hautes Études – Clastres publică o culegere de articole, *La société contre l'Etat*, dominată de o problematică asupra naturii puterii formulată într-un limbaj liber de orice referire la problematicile momentului. Pentru Clastres, „nu mai e vorba (...) de a opune societăţile fără stat societăţilor cu stat, ci de a substitui acestei opoziţii (...) una nouă, între societatea cu putere coercitivă şi societatea cu putere necoercitivă" (Abensour, în Abensour, 1987). Ideea că societăţile de al doilea tip sînt mai protejate, tocmai datorită şefului lor lipsit de putere, împotriva destinului rezervat celor de primul tip a avut o primire mai controversată din partea etnologilor şi a specialiştilor în ştiinţe politice decît din partea filosofilor. „Lecţia Sălbaticilor" – ideea că puterea şi o violenţă care, instrumentalizată în şi prin război, trebuie gîndite separat – va fi în centrul preocupărilor lui Clastres din anii '70 (Clastres, 1980, 1997). Asta poate şi pentru că – iar „poezia trubadurilor" (K. Feigelson) anarhistă a lui Clasters nu e departe de o filosofie tragică a istoriei – „figura tăcută a Despotului" este atît în noi, sălbatici sau nu, cît şi în Celălalt.

EDITORII

► CLASTRES P., 1968, „Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay-Brésil)", *Journal de la Société des américanistes*, LVII : 8-61. 1972, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, Paris. 1974a, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Éditions de Minuit, Paris. 1974b, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Le Seuil, Paris. 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris. 1992, *Mythologie des Indiens Chulupi*, ediţie îngrijită de Michel Cartry şi Hélène Clastres, Peeters, Louvain – Paris. 1997, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

● ABENSOUR M. (ed.), 1987, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Le Seuil, Paris. – BIRNBAUM P., 1977, „Sur les origines de la domination politique. A propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres", *Revue française de science politique*, XXVII (1) : 5-21. – DESCOLA P., 1988, „La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue française de science politique*, XXXVIII (5), *L'anthropologie politique aujourd'hui* : 818-827. – LA BOÉTIE É. de, 1976, *Le discours de la servitude volontaire*, ediţie îngrijită de P. Léonard, text urmat de *La Boétie et la question du politique*, texte de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil şi de Pierre Clastres şi Claude Lefort, Payot, Paris. – TAYLOR A.C., 1984, „L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie ?", în *Histoires de l'anthropologie : XVI-XIX siècles*, Klincksieck, Paris : 213-233. – TERRAY E., 1989, „Une nouvelle anthroplogie politique ?", *L'Homme*, 29 (2), 110 : 5-29. – VAUDEY G., 1981, „Pierre Clastres", *Aléas*, 1 : 31-53.

CONDOMINAS Georges

Georges Condominas s-a născut în 1921 la Haiphong (Tonkin, Indochina franceză, astăzi Vietnam), dintr-un tată francez şi o mamă de origine vietnameză. După studii de drept şi un debut de carieră artistică, frecventează cursurile lui André Leroi-Gourhan şi ale lui Maurice Leenhardt la Musée de l'Homme, la Paris. Din 1947 pînă în 1950 efectuează pentru ORSTOM o misiune pe platourile înalte din centrul Vietnamului. Vor rezulta numeroase articole şi două lucrări : *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village mnong gar* (1957) şi *L'exotique este quotidien* (1965). Condominas semnează astfel una dintre cele mai frumoase opere etnografice scrise

odată după Malinowski. Descrierea vieţii sociale şi culturale a acestui grup de nteni vorbind o limbă australo-asiatică numiţi mnong gar atinge un grad de adevăr epţional prin reproducerea cvasifotografică a cuvintelor şi comportamentelor săteor, precum şi prin naraţiunea înţesată de observaţii minuţioase.

Condominas face apoi mai multe vizite în Togo, Madagascar, Thailanda, Laos, mbodgia. Revine de acolo cu mai multe lucrări, dintre care una de pionierat, asupra ectivităţilor rurale malgaşe: *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina* (1960), şi importante „Note asupra budismului popular în mediul rural lao" (1968). O colecţie articole, dintre care un „Eseu asupra evoluţiei sistemelor politice thai" (1976), apare 1980 sub titlul *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est.* Autorul introduce i conceptul de „spaţiu social", reluat adesea de specialişti, şi pe care el îl defineşte ca aţiu determinat de ansamblul sistemelor de relaţii, caracteristic grupului avut în iere".

În 1962, în cadrul École des Hautes Études en Sciences Sociales, Condominas creează, preună cu André Georges Haudricourt şi Lucien Bernot, Centre de Recherche sur l'Asie Sud-Est et le Monde Insulindien (CEDRASEMI). Timp de trei decenii, acest centru (care blică o revistă, *ASEMI*) şi seminarul direcţiei de studii al lui Condominas la EHESS fi un loc de raliere şi pepiniera cercetării franceze asupra Asiei de Sud-Est. Aparţid unei etnologii „angajate", Condominas a luat poziţie publică împotriva războaielor Vietnam şi din Algeria.

C. MacDONALD

ONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Luk, village mnong gar*, Mercure de France, Paris. 1960, *Fokon'olona et collectivités ales en Imerina*, Berger-Levrault, Paris. 1965, *L'exotique est quotidien. Sar Luk, Vietnam tral*, Plon, Paris. 1980, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris. – NDOMINAS G., DREYFUS-GAMELON S. (ed.), 1979, *L'anthropologie en France. Situation uelle et avenir*, Éditions du CNRS, Paris. – CONDOMINAS G., POTTIER R. (ed.), 1981, *réfugiés orifinaires de l'Asie du Sud-Est. Leurs motivations de départ*, CEDRASEMI, is, 2 vol.

NSTITUIREA ANTROPOLOGIEI MODERNE

ioada dintre anii 1880 şi sfîrşitul primului război mondial este crucială în deztarea antropologiei prin faptul că ea constituie o epocă de legătură între momentul în disciplina se afirmă sub culorile evoluţionismului şi începutul perioadei „clasice", ărei fondatori (Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Alfred R. Radcliffeown, Alfred L. Kroeber) şi-au început cu toţii îndelungata lor carieră în primii ani ai stui secol. Autonomia crescîndă a antropologiei se manifestă prin apariţia unor vărate programe teoretice care se dezvoltă în contexte naţionale: este epoca în care, urul lui Émile Durkheim, se constituie şcoala sociologică franceză căreia Mauss îi va ura o posteritate propriu-zis etnologică, în care Boas pune bazele şcolii culturaliste ricane, în care Malinowski şi Radcliffe-Brown elaborează marile principii ale funcalismului britanic. Simultan, antropologia se defineşte în raport cu alte discipline: Franţa şi în Regatul Unit ea se demarcă de istorie, în vreme ce în Statele Unite, sub uenţa lui Boas şi a lui Edward Sapir, care a fost atît lingvist, cît şi antropolog, ea se opie de lingvistică, la fel cum, într-o mai mică măsură totuşi, în Europa ea se opie de psihologie, fie clasică, o dată cu Williams H.R. Rivers, fie psihanalitică, o ă cu Charles G. Seligmann sau Geza Roheim. Este şi perioada în care se afirmă cificitatea metodei antropologice, care trece de la erudiţia de cabinet la colectarea de de teren: mai întîi efectuată în cadrul unor mari expediţii, asemenea celei orgaate de Universitatea din Cambridge în strîmtoarea Torres (dintre Australia şi Noua neo) cu participarea lui A.C. Haddon, Rivers, Seligmann; ea se orientează curînd re călătorii individuale de mai lungă durată, ca acelea ale lui Rivers la populaţia

todas din sudul Indiei (1901-1902) sau ale lui Radcliffe-Brown în Insulele Andaman din golful Bengal (1906-1908), ale lui Boas, Kroeber, Lowie la indienii din America de Nord şi mai ales aceea a lui Malinowski în Insulele Trobriand, care vor da titlurile de nobleţe anchetei intensive de teren. În sfîrşit, este şi epoca în care disciplina se instituţionalizează, o dată cu crearea primelor catedre şi departamente de antropologie, disociate de muzeele de etnografie (în 1898 la Universitatea Columbia din New York, în 1896 la Oxford, în 1904 la London School of Economics).

Un bilanţ de ansamblu rămîne totuşi greu de stabilit, în măsura în care orientările teoretice şi punctele de vedere metodologice nu se conformează unei distribuţii stabile în spaţiu şi timp. Este iluzorie pretenţia de a realiza o cartografiere a doctrinelor antropologice. Într-adevăr, circulaţia oamenilor în interiorul ţărilor europene şi între Europa şi Statele Unite este intensă şi favorizează schimburile de idei. Nu există în mod necesar unanimitate în interiorul unei aceleiaşi şcoli naţionale. Această mobilitate a atitudinilor teoretice constatată la antropologi are legătură, desigur, cu contextul politic şi intelectual ce caracterizează sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. Disciplina în curs de constituire n-ar putea rămîne izolată de confruntările politice şi ideologice, cum ar fi, de pildă, cea care-i opune pe partizanii şi pe adversarii întreprinderii coloniale. De asemenea, antropologia ia atitudine în polemicile privind rolul şi locul ştiinţei în societate.

Studiul omului în societate este o ramură a ştiinţei naturii? Aceasta e poziţia evoluţioniştilor; antropologia fizică păstrează de altfel un loc important în cercetările epocii. În schimb, antropologii care mobilizează noţiunea de cultură, împrumutată din tradiţia germană a *Volk*-disciplinelor, sau cei care insistă, ca Durkheim, asupra ireductibilităţii faptului social pledează în favoarea autonomiei ştiinţelor sociale. Eşecul difuzioniştilor, care încearcă să aducă o nouă interpretare diversităţii culturilor pentru a fundamenta evoluţionismul cultural pe date istorice, va avea drept consecinţă contribuţia la o fractură între antropologie şi istorie (Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown), parţial confirmată pe planul principiilor de către şcoala sociologică durkheimiană.

Antropologia în curs de constituire trebuie să aibă ca obiect individul sau societatea? Evoluţionismul recurge la două modele pe care le asociază : un model psihologic împrumutat în mare parte din doctrina utilitaristă şi un model organicist inspirat din biologie şi care recurge mai ales la metafora unei legi biogenetice conform căreia istoria grupului (filogeneza) s-ar reflecta în istoria individului. Ne amintim că, în opera lui Herbert Spencer, care joacă un rol important la începutul perioadei avute în vedere, *Principiile de biologie* precedă *Principiile de sociologie*. Opoziţia dintre concepţia holistă şi cea individualistă a ştiinţei sociale, pentru a relua o terminologie fixată mult mai tîrziu, apare din chiar progresele realizate în biologie, psihologie şi lingvistică. Noile teorii genetice, care resping ereditatea caracterelor dobîndite, relansează reflecţiile asupra conceptului de rasă, care rămîne legat totuşi de cel de cultură într-o altă perspectivă, de inspiraţie neo-lamarkiană, mai influentă în Germania (Rudolf Virchow) decît în Franţa sau în ţările anglo-saxone.

Utilizarea noţiunii de cultură de către antropologii formaţi în tradiţia germană duce în două direcţii diferite. Chiar în Germania, unii teoreticieni ai „ariilor culturale" (de la Adolf Bastian la Leo Frobenius, trecînd pe la Friedrich Ratzel), procedînd la o reificare crescîndă a faptelor de cultură, conferă culturii o realitate substanţială. Boas şi, încă şi mai mult, după el, reprezentanţii Şcolii „Cultură şi personalitate" sînt preocupaţi de dimensiunea individuală a apartenenţei la o cultură şi de modurile ei de transmitere. În Franţa, Durkheim propune o concepţie categoric holistă asupra studierii faptelor sociale, în special prin recursul la noţiunea de „conştiinţă colectivă". Regăsim această opoziţie, mai mult sau mai puţin marcată, atît în Statele Unite, în diferenţa de abordare dintre antropologia (mai mult „socială") a lui Lowie şi aceea (mai „culturală") a lui Kroeber, cît şi în Marea Britanie, cu tot ceea ce separă punctul de vedere al lui Radcliffe--Brown de cel al lui Malinowski.

Chestiunea raporturilor dintre știință și religie, deși rareori pusă în acești termeni, ciuda perpetuării în Franța a influenței pozitivismului lui Auguste Comte, se află în ntrul problematicilor din această epocă. În Marea Britanie victoriană, marcată de ezbaterile asupra „religiei naturale” și de controversele din sînul mediilor protestante, roblema naturii faptului religios este abordată direct în unele opere majore ale antroologiei din această perioadă. De la moștenitorii lui Tylor la James G. Frazer, trecînd pe Andrew Lang, William Robertson Smith și R.R. Marrett, pentru a ajunge la Radcliffe-Brown, religia este pentru toți o temă privilegiată. Gîndirea evoluționistă continuă -și exercite influența în materie: lumea se întreabă dacă pre-animismul, animismul totemismul sînt forme elementare ale vieții religioase. Într-o Franță laicizată și gitată de conflictul dintre Biserică și stat, Durkheim aduce problemei naturii faptului eligios un răspuns ce înrădăcinează religiosul în social și în reprezentările colective: în eligie, societatea își dedică un cult ei înseși. Ulterior, antropologia religioasă își va nprospăta inspirația recurgînd la tradiția germană, al cărei principal reprezentant ste Max Weber.

Această perioadă a cunoscut cîțiva antropologi care au exercitat o influență notabilă ră a putea fi incluși într-o categorie precisă: Lucien Lévy-Bruhl în Franța, Edward Vestermarck în Finlanda și în Marea Britanie, pentru a nu cita decît două nume. Orice ar spune, această influență evidențiază rolul intelectual major al Europei în constiuirea disciplinei antropologice. Tradiția intelectuală germană ieșită din romantism cupă un loc fundamental în dezvoltarea antropologiei (Stocking, 1996), deși, chiar în ermania, difuzionismul exprimă o anumită oboseală la cîțiva dintre moștenitorii ei, ainte ca alții să eșueze în delirurile național-socialismului. În prelungirea directă a cestei tradiții se elaborează abordările antropologice ale culturii, pe baza antropologiei ulturale americane, fie acestea și parțial contradictorii între ele. Boas, în primul rînd, ar și Kroeber, Lowie, Sapir ilustrează această preponderență a influenței germanice. eoriile antropologice ale culturii ieșite din acest curent al gîndirii vor face obiectul nei reinterpretări din partea școlii sociologice franceze și-i vor inspira, într-o anumită ăsură, pe unii cercetători britanici: astfel, Rivers se va alătura difuzionismului, iar Malinowski, care a stat vreme îndelungată la Viena înainte de a se instala pe pămînt ritanic, se va referi la ele în opera sa.

Școala durkheimiană va juca un rol important în tot acest timp. Totuși, mai puțin rin impactul său, tardiv, în Franța, în ciuda rolului jucat de Mauss și de alți „durkeimieni”, decît prin influența ei exercitată asupra antropologiei britanice. Aceasta din rmă, înzestrată cu o organizare disciplinară mai timpurie decît cea a antropologiei anceze, a rămas multă vreme în tiparele gîndirii evoluționiste, parțial renovată de ătre Frazer, Marrett sau Rivers. Ea a beneficiat în mod considerabil de cercetările de eren desfășurate în cadrul colonial, care n-au echivalent în Franța și care nu pot fi omparate decît cu anchetele desfășurate în Statele Unite. Acest vast ansamblu de udii, ca și suma imensă de date culese cu privire la societățile indiene din America de ord încă de la începutul secolului al XIX-lea, explică îndeajuns locul ocupat de antroologia de limbă engleză în perioada următoare.

Sfîrșitul primului război mondial va marca o cotitură în gîndirea antropologică. Un numit număr de valori vehiculate de lucrările din perioada precedentă sînt pe cale să estompeze, iar tragedia prin care au trecut țările beligerante antrenează sfîrșitul ultor certitudini. Antropologia, dotată de-acum cu instituții universitare și devenită o sciplină de sine stătătoare, va fi în stare să inițieze o reflecție asupra valorilor altădată ngajate în diverse domenii ale vieții sociale și culturale și asupra transformării lor, ră a-și putea păstra, totuși, potențialul critic demonstrat la începuturile sale. Antropogia va deveni forță de contestație, dar mai tîrziu.

D. BECQUEMONT, P. BONTE

BECQUEMONT D., MUCCHIELLI L., 1998, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, JF, Paris. – LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart and Winston,

OURDIEU Pierre

ıtropolog şi sociolog francez născut în 1930 în Béarn, la Denguin (în Pirineii Atlantici), erre Bourdieu e cunoscut pentru aporturile sale la teoria societăţii, prin instrumentele care le-a creat pentru a o explica şi a o înţelege, cum ar fi conceptele de „habitus" şi „cîmp", sau diversele registre de întrebuinţare a noţiunii de „capital" (social, cultural, mbolic), dar şi prin ceea ce el a numit „teoria practicii".

Filosof de formaţie, produs al École Normale Supérieure, în 1955, Bourdieu este obilizat în Algeria, unde face şi primele sale anchete de teren. Întors în Franţa în)60, predă la Lille, iar în 1964 este numit director de studii al celei de-a şasea secţiuni École Pratique des Hautes Études, ajungînd apoi director al Centre de Sociologie de Education et de la Culture; în 1982 este ales profesor la Collège de France, titular al ıtedrei de Sociologie.

În *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Bourdieu îşi prezintă concepţia sa ıupra instaurării relaţiilor sociale, căreia îi va da o formă completă în *Le sens pratique* 980). Bourdieu se sprijină pe materialul său din Kabylia pentru a demonstra că ţiunile sînt produsul unui simţ practic: agenţii sînt dotaţi cu un habitus – scheme de ırcepţie, de apreciere şi de acţiune care sînt tot atîtea produse ale încorporării structulor – care le permite să aibă strategii. Aplicată domeniilor înrudirii şi economiei ırului, această teorie marchează o ruptură faţă de interpretările ce pun accentul pe o dine a regulilor care ar sta la baza demersurilor practice.

Bourdieu şi-a condus anchetele de teren în Algeria şi în Franţa, combinînd întotdeaıa metoda intensivă a etnologiei cu abordarea extensivă şi cantitativă a sociologiei. fondat (în 1975) revista *Actes de la recherche en sciences sociales*. Opera lui Bourdieu ocupă de domenii diverse ca înrudirea şi gustul, ritualul şi dominaţia, şcoala şi atul, arta şi violenţa, literatura şi puterea.

L. SIGAUD

BOURDIEU P., 1958, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris. 1964a (coaut. A. Sayad), *Le racinement. La crise de l'agriculture en Algérie*, Éditions de Minuit, Paris. 1964b (coaut. -C. Passeron), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Éditions de Minuit, Paris. 1965 oaut. L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon), *Un art moyen. Essai sur les usages ciaux de la photographie*, Éditions de Minuit, Paris. 1966 (coaut. A. Darbel, D. Schnapper), *mour de l'art. Les musées d'art et leur public*, Éditions de Minuit, Paris. 1968 (coaut. -C. Passeron, J.-C. Chamboredon), *Le métier de sociologue*, Mouton-Bordas, Paris. 1970, *La production. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions de Minuit, ıris. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, roz, Geneva. 1977, *Algérie 60, structures économiques et structures temporelles*, Éditions de inuit, Paris. 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris.)80a, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris. 1980b, *Questions de sociologie*, Éditions Minuit, Paris. 1982a, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, ıyard, Paris. 1982b, *Leçon sur la leçon*, Éditions de Minuit, Paris. 1984, *Homo academicus*, litions de Minuit, Paris. 1987, *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris. 1989, *La noblesse État. Grandes écoles et esprit de corps*, Éditions de Minuit, Paris. 1992a (coaut. L. Wacquant), *ponses. Pour une anthropologie réflexive*, Le Seuil, Paris. 1992b, *Les règles de l'art. Genèse structure du champ littéraire*, Le Seuil, Paris. 1993 (*et al.*), *La misère du monde*, Le Seuil, ıris. 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Le Seuil, Paris. 1996, *Sur la lévision*, Liber-Raison d'agir, Paris. 1998, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris. 1998a, *ontre-feux*, Liber-Raison d'agir, Paris. 1998b, *La domination masculine*, Le Seuil, Paris.

LASTRES Pierre

ăscut în 1934 şi mort într-un accident în 1977, filosof ajuns în antropologia americaistă pe urmele lui Alfred Métraux şi Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres îşi prezintă ıcă din 1962 (Clastres, 1974), adică înaintea experienţei terenului, „filosofia şefiei

New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971). – STOCKING W.G. Jr. (ed.), 1974, *The Shaping of American Anthropology (1883-1911) : A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York. 1984, *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, II), Madison. 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, IV), Madison. 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York. 1996, *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, VI), Madison.

CORP. Organe, umori, funcţii

Oriunde şi oricînd, corpul, uman sau animal, a făcut obiectul observaţiei atente din partea oamenilor. O cunoaştere precisă a anatomiei, fiziologiei (producerea umorilor : sînge, spermă, lapte etc. şi a *excreta*, ingerarea şi digestia alimentelor, sexualitatea şi procreaţia), a necesităţilor vieţii şi a senzaţiilor pe care le induc (foame, sete, somn, boală etc.) poate fi într-adevăr evidenţiată în orice cultură, unde ea oferă materia unei reflecţii ce manipulează şi ordonează datele şi le transformă în teorie locală a ordinii lumii şi a ordinii sociale. Astfel, corpul a constituit pentru om un element prim al experienţei, ca şi lumea în care acest corp evoluează.

Un anumit număr de evidenţe care nu pot fi reduse la nişte componente autonome şi nici nu pot fi modificate sînt astfel oferite ca obiect al activităţii spiritului : între acestea, în primul rînd, ireductibila diferenţă anatomică şi fiziologică dintre sexe. Mai sînt însă şi altele : necesitatea actului sexual pentru declanşarea procesului de procreaţie ; caracterul ineluctabil al morţii ; raportul dintre viaţă, sîngele care curge, pulsul, căldura, însufleţirea, mobilitatea şi contrariul lor : moartea, sîngele închegat, răceala, rigiditatea, nemişcarea ; obligaţia alimentaţiei şi a odihnei etc., precum şi respectarea regularităţilor cosmologice ale zilei şi ale nopţii, prezenţa alternativă a soarelui şi a lunii, căldura asociată cu soarele şi cu focul, frigul asociat cu noaptea şi cu luna, anotimpurile etc. Toate acestea constituie soclul dur al experienţei, efortul taxinomic şi analogic, baza modurilor practice de gîndire, a interogaţiilor metafizice (de ce sînt lucrurile aşa cum sînt ?), a afectelor şi raporturilor sociale. De la acest soclu începe activitatea simbolisticii şi, potrivit regulilor generale, se structurează configuraţia mentală care ordonează prezenţa omului în lume.

Observarea diferenţei formelor, a producţiei de umori şi a funcţiilor masculine şi feminine este la originea primei mari dihotomii operate de către spirit, cea care separă identicul de diferit. Plecînd de la această distincţie, pot fi concepute o infinitate de alte distincţii, care furnizează armătura cîmpurilor conceptuale ale diverselor culturi (cald/frig, luminos/întunecos, activ/pasiv, uscat/umed, nemişcat/mobil etc.), pe care o regăsim în orice enunţ din discursul ştiinţific ori din logica sistemelor de reprezentare.

Dincolo de această primă constatare, conform căreia diferenţa sexuală guvernează modalităţile proprii oricărei gîndiri, se poate determina incidenţa ei asupra conformaţiei raporturilor sociale. Diferenţa sexuală se exprimă nu numai la nivelul formei anatomice şi al funcţionării fiziologice, ci şi în capacitatea procreatoare a femeilor. Din imperativul necesităţii de a înţelege cum un acelaşi poate da naştere la ceva diferit, dat fiind că o femeie poate aduce pe lume un copil de sex masculin, rezultă aplicarea unor sisteme de interpretare care deposedează sexul feminin de o facultate nepartajată, plasînd originea copiilor în sămînţa paternă şi reducînd, în cel mai bun caz, partea feminină la o responsabilitate partajată, dar, mai frecvent, la simpla funcţie de gazdă. În această inegalitate îşi are originea valenţa diferenţială a sexelor, care se exprimă în primul rînd prin reprezentările procreaţiei şi ale mecanicii umorilor. Pentru a nu lua decît un exemplu – modelul elaborat de Aristotel –, copilul ar apărea din sămînţa paternă care poartă în ea forma recognoscibilă a speciei şi viaţa, corpul femeii furnizînd o materie care, fără *pneuma* seminţei, ar fi amorfă şi monstruoasă. Copilul moşteneşte sîngele seminţei şi fabrică noi cantităţi de sînge din hrana primită.

ansamblu restrîns de categorii de culori fundamentale se află la baza tuturor terminologiilor inventariate, în ciuda existenței cîtorva contraste superficiale. Prin urmare, nu limbajul conceptual „formatează" preceptele, ci sistemul uman al percepției – întrucît culoarea nu este o proprietate structurală a unei suprafețe, ci o proprietate funcțională a relației dintre ochi și ținta vizuală (Varela *et al.*, 1993) – este cel care modelează categoriile lingvistice. De unde concluzia la care se ajunge în mod frecvent : lumea colorată ar fi aceeași pentru toți oamenii.

Marshall Sahlins (1976) s-a ridicat împotriva acestei concluzii și a încercat să demonstreze că existența universalilor perceptuali nu periclitează în nici un fel validitatea relativismului cultural în materie de identitate conceptuală a culorilor. Argumentul major al lui Sahlins este, în esență, că elementele perceptuale de clasificare, folosite universal în recunoașterea vizuală a culorilor, nu au *semnificație* ; ele au doar o *referință* ; semantic inerte, ele au puncte comune cu un semnal emis de o celulă fotoelectrică. Aceste elemente de clasificare constituie materialul tratat de activitatea simbolică pentru a codifica lumea, adică pentru a elabora distincții semnificative dintr-un punct de vedere cultural. Numai în acest cadru au culorile un sens care, de altfel, nu-i niciodată singurul posibil. Și unul, și celălalt, un ndembu și un francez identifică pe loc ca roșie o pastilă roșie din clasificarea culorilor a lui Albert H. Munsell (1905), dar dacă *roșu* semnifică ceva și are deci o identitate conceptuală, acest fapt ține, în ndembu, ca și în franceză, de un idiom cultural.

G. LENCLUD

● BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Colors Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley. – BORNSTEIN M.H., 1975, „The influence of visual perception on culture", *American Anthropologist*, 77 : 774-798. – SAHLINS M., 1976, „Colors and cultures", *Semiotica*, 16 (1) : 1-22. – TURNER V., 1972, „La classification des couleurs dans le rituel ndembu", în R.E. Bradbury *et al.* (ed.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris : 68-109. – VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Le Seuil, Paris. – WITTGENSTEIN L., 1984, *Remarques sur les couleurs*, Trans-Europe-Repress, Mauvezin.

DAR

Lui Marcel Mauss (1921) i se datorează faptul de a fi pus în evidență că a dărui este un act care nu poate fi studiat izolat, pentru că antrenează două obligații ca răspuns din partea destinatarului : de a accepta darul și de a face un gest similar cu al donatorului. Mauss este interesat de anumite tipuri de dar, în special de cele care angajează grupuri sau persoane (aici, șefi) care reprezintă grupuri. În acest caz, Mauss vorbește de „prestație totală", expresie care, la el, desemnează două lucruri diferite, după cum a dărui este un act cu dimensiuni multiple, care condensează în el mai multe aspecte ale societății sau, antrenînd primirea, în schimb, a altor cadouri, pune în mișcare întreaga societate și devine un mecanism esențial al reproducerii sale. Mauss distinge prestațiile „neagonistice" bazate pe schimbul reciproc de bunuri de valoare echivalentă și prestațiile „agonistice" născute din situații de rivalitate sau de concurență ; esențialul analizei lui Mauss este consacrat darului agonistic, reprezentat în mod exemplar de *potlatch*.

Ca exemplu al darului la schimb neagonistic, Mauss citează schimbul de femei între două jumătăți ale unor triburi din Australia sau America de Nord. Aceste exemple îl vor inspira pe Claude Lévi-Strauss atunci cînd va analiza structurile elementare ale rudeniei, al căror fundament el îl găsește în schimbul femeilor între bărbați. Mauss nu a împins mai departe analiza acestui tip de dar : așadar asupra acestui punct cineva va trebui să-l completeze, într-un domeniu în care logica datoriei ocupă un loc specific. Cînd un clan oferă o femeie, el creează o datorie la celălalt clan și se găsește cu acesta din urmă într-un raport de superioritate. Cînd, la rîndul lui, primul clan donator primește o femeie de la partenerul lui, el trece din situația de superioritate la situația inversă. La sfîrșitul schimbului reciproc, cele două clanuri se află la egalitate de statut,

loc arderi ale hranei, prin digestie, şi din această „coacere" ar proveni sîngele. ngele ar fi supus unei a doua coaceri, mai intensă, reuşită perfectă numai la bărbaţi, ai „calzi" de felul lor decît femeile (care pierd periodic sînge şi căldură) şi care nerează sperma. Femeile nu pot produce decît lapte, avatar asemănător prin natura l spermei, dar de calitate inferioară.

Valenţa diferenţială a sexelor este elementul de legătură dintre diversele rînduieli reglementează organizarea socială în general: prohibiţia incestului, consangvinitate, lianţă, organizare familială, diviziune sexuală a muncii, prin aceea că explică mai ales xistenţa marilor configuraţii organizaţionale, cum ar fi principiul identităţii fraţilor ropţi de acelaşi sex, schimbul matrimonial conceput mai puţin ca un schimb între rupe de reprezentanţi de ambele sexe decît ca un schimb între bărbaţi şi surorile sau icele lor pentru a şi le face soţii şi a avea copii cu ele. Dar această valenţă n-a fost iciodată separată de arierplanul său fiziologic, cel al substanţelor corporale şi al rolului r, aşa cum sînt ele reprezentate şi manipulate de către spirit, după cum o arată naliza faptelor relative la incest şi la interzicerea lui.

Încălcarea acestei prohibiţii, specific definită în fiecare societate, este considerată a ntrena cel mai adesea calamităţi nu numai pentru indivizii responsabili de ele, dar şi entru anturajul lor, pentru cel al apropiaţilor lor, al animalelor, al mediului natural. ntre necazuri, cel mai frecvent este sterilitatea. Reglarea alianţelor matrimoniale şi raporturilor sexuale exprimă astfel pericolul (sau, dimpotrivă, interesul) de a face osibilă întîlnirea unor substanţe identice prezente în corpuri diferite. Pentru că, alături e constrîngerea iniţială imprimată modurilor de gîndire prin obiectele supuse reflecţiei interpretării realului, şi de traducerea acestor constrîngeri în normă, putem evidenţia structură logică a sistemelor de reprezentare ale cărei articulaţii ţin cont, într-un celaşi elan, de dualitatea iniţială a corpului *şi* de cosmos.

F. HÉRITIER

CASSIN E., 1986, *Le semblable et le différent*, La Découverte, Paris. – GODELIER M., ANOFF M. (ed.), 1998, *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, ditions des Archives Contemporaines, Paris. – HÉRITIER F., 1996, *Masculin/féminin. La nsée de la différence*, Odile Jacob, Paris. – JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. ociété, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Éditions de la Maison des Sciences l'Homme, Paris. – LA BARRE W., 1984, *Muelos. A Stone Age Superstition about Sexuality*, olumbia University Press, New York. – LAKOFF G., 1990, *Women, Fire and Dangerous hings. What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago. – ÉVI-STRAUSS C., 1979 (1956, pentru originalul englezesc), „La famille", în R. Bellour şi . Clément (ed.), *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, aris: 93-131. – ONIANS R.B., 1999, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Le Seuil, Paris. – VESALE A., 1987, *La fabrique u corps humain. De humani corporis fabrica (1543)*, Actes Sud-INSERM, Arles.

ULOARE

uloarea are o semnificaţie perceptivă şi cognitivă imediată în experienţa umană. De ceea clasificarea culorilor reprezintă un cîmp de investigaţie privilegiat în toate disciinele ce studiază procese prin care omul ia cunoştinţă de lume şi le abordează prin îndire sau prin limbaj. Antropologia nu face deci excepţie de la regulă. Ea utilizează atele etnografice culese asupra clasificării culorilor pentru apărarea a două teze ontrare, cel puţin în aparenţă: relativismul cultural şi universalismul cognitiv.

Într-un prim moment, a prevalat ideea conform căreia fiecare cultură şi-ar construi ropria lume a culorilor. Captarea perceptuală a spectrului solar s-ar situa sub depenenţa strictă a conceptelor de culoare disponibile şi continuumul acestui spectru decupat e traseul schiţat de termenii care exprimă aceste concepte, deci în mod diferenţiat de a o cultură la alta. Anchetele efectuate sub conducerea lui B. Berlin şi P. Kay (1969) au us la o răsturnare spectaculoasă a perspectivei. S-a constatat, într-adevăr, că un

ar într-o relaţie de îndatorare reciprocă. Contra-darurile nu anulează datoriile create rin daruri, ci creează noi datorii care vin să le echilibreze pe primele: a re-dărui nu nseamnă a da înapoi. Acest tip de prestaţie reciprocă duce pînă la urmă la redistriuirea între toate grupurile, în mod relativ egalitar, a resurselor de care dispun: fiinţe mane, bunuri, muncă, servicii. Darurile şi contra-darurile agonistice privitor la care Mauss a luat exemplul *potlatch*-ului de la indienii de pe coasta nord-vestică a Pacificului un în practică o logică total diferită. Pentru Mauss, competiţiile *potlatch*-ului sînt eritabile „războaie ale bogăţiilor” duse pentru accederea la poziţii de putere, reală sau imbolică. Iniţial, mai multe clanuri şi mai mulţi şefi intră în competiţie pentru a cuceri au a păstra un titlu ori o funcţie, dar pînă la urmă nu există decît un singur beneficiar l confruntării, pînă cînd învingătorul este constrîns să primească provocarea angajării ntr-un nou *potlatch*, de o amploare mai importantă decît precedentul. Aici datoriile se anulează cînd dai mai mult decît ai primit.

Analiza lui Mauss e fecundă, dar nu fără fisuri. Să revenim la cele trei obligaţii. Pentru primele două – a da, a primi – Mauss avansează o explicaţie sociologică. În multe societăţi eşti obligat să dai, pentru că a da obligă şi creează legături. Şi eşti obligat să accepţi, pentru că a refuza un dar înseamnă a risca intrarea în conflict cu cel care-l oferă. Pentru cea de-a treia obligaţie, aceea de a da înapoi, Mauss recurge la explicaţia unui bătrîn înţelept maori, Tamati Ranaipiri. Există în lucrul dat şi primit un spirit care l-ar împinge să revină la primul său proprietar. Avem aici o explicaţie de tip mistico-religios care i-ar demonstra lui Lévi-Strauss că Mauss a căzut victimă unei teorii indigene complexe, dar neştiinţifice. Este adevărat că Mauss a recurs în mai multe rînduri la acest tip de ipoteză iraţională: aşa s-a întîmplat în abordarea ciclurilor de schimb melaneziene *kula*, descrise de Malinowski cu referire la Insulele Trobriand. Deşi îl lăuda pe Malinowski pentru bogăţia descrierilor sale empirice, Mauss considera că acestea nu-i furnizau regula de drept care trebuia să stea la baza acestor schimburi. Mauss avea dreptate, pentru că ştim astăzi, datorită lucrărilor Annettei Weiner şi ale lui Frederick Damon, că analiza lui Malinowski greşea asupra a două elemente a căror existenţă îi permite să explice mecanismul practicii *kula*, respectiv kitoum şi keda. Un kitoum este un obiect aparţinînd unui neam ori unui individ – scoici, canoe, tăiş de topor de piatră etc. –, al cărui proprietar dispune de el după cum doreşte; poate, mai ales, să-l lanseze într-un circuit al darurilor *kula*, adică într-o keda. Or, de îndată ce un kitoum e inclus într-un circuit de schimb *kula*, el circulă asemenea unui obiect care, după ce a fost primit, trebuie re-dat, ca un lucru pe care nimeni altcineva decît proprietarul iniţial nu şi-l poate însuşi. Obiectul kitoum rămîne bunul inalienabil al donatorului originar, care poate totuşi să-i cedeze folosinţa şi altora, dar numai pentru ca aceştia să-l utilizeze la rîndul lor exclusiv în schimburile *kula*.

Fără a vedea în asta vreo problemă, Mauss constată că la kwakiutl, anumite obiecte de aramă, dintre cele mai preţioase, nu figurează niciodată printre bunurile angajate într-un *potlatch*, ele nu pot fi nici dăruite şi nici vîndute. Aceste obiecte erau păstrate în tezaurele clanurilor ca obiecte sacre, care trebuie transmise din generaţie în generaţie; prin ele erau amintite oamenilor raporturile privilegiate pe care strămoşii clanurilor lor le întreţineau cu zeii şi cu spiritele. Nici Mauss, nici Lévi-Strauss n-au ţinut cont de faptul că, în întreaga societate, alături de lucrurile care pot fi vîndute sau cumpărate (alienabile şi alienate) şi de lucrurile care pot fi date (inalienabile şi alienate) există lucruri care sînt inalienabile şi inalienate, de exemplu tocmai acele obiecte sacre, daruri ale zeilor către oameni, pe care oamenii nu le pot da semenilor lor: ei trebuie să le păstreze, ceea ce nu-i împiedică să-i lase să beneficieze pe cei care nu le posedă de binefacerile de care aceste obiecte sînt în stare.

M. GODELIER

● DAMON F., 1993, „Representation and Experience in Kula and Western exchange spheres (Or, Billy)”, *Research in Economic Anthropology*, 14: 235-254. – GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*, Fayard, Paris. – LEACH J., LEACH E.R. (ed.), *The Kula. New Perspectives on Massim* [illegible] Cambridge. – LÉVI-STRAUSS C., 1980 (1950),

Paris: IX-LI. – MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge and Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). – MAUSS M., 1980 (1923-1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: 143-279. MAUZÉ M., 1986, „Boas, les Kwagul et le potlatch: éléments pour une réévaluation", *L'Homme*, XXVI (4), 100: 21-63. – WEINER A., 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, University of California Press, Berkeley.

DIVINAȚIE

Divinația are ca obiect revelarea unor evenimente „ascunse", trecute sau viitoare. Practicile la care trimite pot fi studiate și ca atare, pe un dublu plan: cel al tehnicilor și cel al statutului și rolului practicianului. Ele pot fi abordate și în relația dinamică pe care o întrețin cu istoria societăților umane. Analiza antropologică nu poate ignora cosmogoniile cărora le sînt tributare și la a căror întemeiere contribuie. În această ordine de idei, divinația și magia sînt intim legate între ele: conceperea însăși a sistemului divinatoriu și a discursului său (alegerea suportului, semnificația prevestirii etc.) se bazează pe o concepție a lumii care poate fi calificată drept „magică" – în sensul în care definea Marcel Mauss magia, drept un „sistem de inducții *a priori*" (Mauss, 1950: 119) –, în care gesturile, cuvintele, lucrurile, ființele vizibile și invizibile, diversele influxuri sînt învestite cu puternice corelații (semantice, simbolice, practice, pragmatice) activate „sub presiunea nevoii" (Mauss, *ibidem*).

Din cîte se pare, cele mai vechi tehnici divinatorii cunoscute, extispiciile (examinarea viscerelor animalelor), atestate în Mesopotamia secolului al III-lea î.Cr., trebuie raportate la civilizația vînătorii. Complexitatea crescîndă a universului divinatoriu a contribuit, încă din Antichitate, în mod decisiv la progresul tehnic și științific (constituirea alfabetelor în Mesopotamia sau nașterea spiritului științific prin inventariere, clasificare, corelare).

Tehnicile divinatorii variază de la o cultură la alta, chiar dacă există numeroase trăsături transculturale, fie concomitente, fie rezultînd dintr-o difuziune. Au fost alcătuite clasificări generale ale acestor tehnici; cel mai adesea, ele opun divinația „inductivă", numită și „cu suport" sau „externă", divinației „intuitive", numită și „inspirată" sau „internă". Una dintre clasificările cele mai complete este cea a lui G. Le Scouezec (1973), care permite, fără prea multe verificări sau omisiuni, acoperirea cîmpului divinatoriu în spațiu și timp. Au fost stabilite cinci grupe de tehnici: profetismul, forma cea mai pură a *divinației intuitive în stare de veghe*, *divinația intuitivă halucinatorie* născută din stări senzoriale modificate (prin încorporare de substanțe, transă și posesie, fixarea unui obiect strălucitor, dar și prin somn), *divinația matematică* (procedee „savante" cum ar fi geomanția arabă și africană, dar și astrologia, sau divinația antică chinezească folosind tije de coada-șoricelului), *ghicitul bazat pe observație* (particularități, starea sau manifestările unor ființe însuflețite, dar și ale unor obiecte sau materii) alături de care este inclusă și radiestezia, în fine, *sistemele de sorți și de prevestiri* interpretate prin referire la „table" scrise sau transmise prin tradiție.

Practicienii ghicitului au fost în relație mai mult sau mai puțin strînsă, în cursul istoriei, cu puterile politice și militare, încorporați instituțiilor religioase sau combătuți de acestea. Regrupați în caste, ereditari și/sau inițiatici, membri specializați ai unor confrerii religioase, indivizi care au primit, în mod izolat, un „dar" divinatoriu, ghicitorii și-au exercitat activități apropiate de cele ale scribului, preotului, sacrificatorului, exorcistului, tămăduitorului, poetului, „nebunului sacru". Statutul și funcția în sînul instituțiilor divinatorii sau al societății se prezintă așadar sub forme multiple, mergînd de la cele mai marginale la cele mai centrale. În marile civilizații antice, divinația și personalul divinatoriu erau legate de suveran și asociate tradițiilor sacerdotale. Societățile orale sau cele care asociază oralitatea și scrisul au făcut din ghicitorii lor maeștri ai vorbirii colective inspirate, cititori privilegiați ai semnelor naturale și intermediari populari între sacru (sau divin) și profani. Tendința societăților moderne a fost de a

individualiza formaţia şi funcţia, de a o monetariza pe cea din urmă, de a particulariza consumul, de a laiciza practica şi discursurile. Influenţa psihologiei şi a psihanalizei se reflectă în enunţurile divinatorii cele mai actuale, consultaţii orale sau horoscoape scrise, iar circulaţia persoanelor, a trăsăturilor culturale şi a datelor etnografice a diversificat şi mai mult cîmpul practicilor.

M. VIROLLE

ALLEAU R., LE SCOUEZEC G., LARCHER H., 1973, *Encyclopédie de la divination*, Éditions Henri Veyrier, Paris. – BLOCH R., 1984, *La divination dans l'Antiquité*, PUF, Paris. – CAQUOT A., LEIBOVICI M. (ed.), 1968, *La divination*, PUF, Paris. – GRANET M., 1968, *La pensée chinoise*, Paris. – JAULIN R., 1966, *La géomancie : essai d'analyse formelle*, Mouton, Haga – Paris. – FAHD T., 1987, *La divination arabe*, Sindbad, Paris. – MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – MINOIS G., 1966, *Histoire de l'avenir. Des prophètes à la prospective*, Fayard, Paris. – TURNER V., 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Rituals*, Cornell University Press, Ithaca – Londra. – VERNANT J.-P. *et al.*, 1974, *Divination et rationalité*, Le Seuil, Paris. – VIROLLE M., 1995, „Divination", în *Encyclopédie berbère*, Édisud, Aix-en-Provence, t. XV : 2353-2367.

DREPT

În studierea societăţilor care dispun de o ordine juridică ce poate fi identificată ca atare, valoarea analitică, extinderea şi validitatea epistemologică a conceptului de drept pun antropologiei exact aceleaşi probleme ca şi cele întîlnite de filosofii şi teoreticienii dreptului în tentativele lor de a-şi defini obiectul. Aşadar n-am putea aştepta de la antropologie o definiţie dogmatică a „dreptului". Specialiştii sînt cel puţin de acord în a afirma că nu există drept decît prin opoziţie cu faptul.

În ceea ce priveşte societăţile care n-au nici instanţe juridice independente, nici corpusuri de reguli sancţionate în mod formal, utilizarea conceptului de drept pune probleme deosebite. În acest caz, pot fi degajate patru opţiuni teoretice în raport cu „dreptul". Prima ar fi renunţarea la a vorbi despre drept şi la deosebirile dintre juridic, politic, religios etc., în favoarea unei teorii a socialului sau a unei filosofii a istoriei (de exemplu, „economia generală a practicilor" în formularea lui Pierre Bourdieu) ; e cunoscut succesul acestei perspective. Cea de-a doua opţiune constă în a rezerva conceptul de drept societăţilor care dispun de un aparat de constrîngere sau de sancţiune (A.R. Radcliffe-Brown), ceea ce implică menţinerea distincţiilor analitice puternice (juridicul etc.), dar pune probleme epistemologice fundamentale asupra statutului acestor distincţii. O dată cu a treia opţiune, juridicul nu este separat de restul socialului. Această perspectivă se declină ea însăşi după două modalităţi : fie identificînd regula de drept cu regula socială (B. Malinowski), fie articulînd cele două registre într-o gîndire a complexităţii (Marcel Mauss şi concepţia sa asupra „faptului social total"). În ambele cazuri, dar în mod diferit, părăsind distincţiile analitice şi normative solidare ale propriei noastre societăţi, există riscul de a face doar teoria teoriei indigene. Ceea ce înseamnă eludarea problemei valabilităţii conceptului de drept şi a echivalenţelor sale. Ajungem la cea de-a patra opţiune : a considera ca ţinînd de drept tot ceea ce produce aceleaşi efecte ca şi dreptul (Max Gluckman şi, pe urmele lui, antropologia juridică anglo-americană). Toate fenomenele sociale care concură la producerea unei ordini sociale sînt considerate instrumente juridice : de la negociere la răzbunare, trecînd prin toată gama conflictelor ritualizate. Această perspectivă este în mod evident expusă criticilor adresate în mod obişnuit funcţionalismului.

Una peste alta, aportul fundamental al antropologiei în elucidarea a ceea ce este dreptul e întru cîtva negativ : marea diversitate a dispozitivelor sociale observabile nu permite identificarea empirică a criteriilor de drept universal valabile. Astfel, dreptul se dovedeşte a fi ireductibil la ordinea relaţiilor sociale, care constituie obiectul antropologiei. Această concluzie ne face să regăsim incompatibilitatea dintre drept şi fapt.

● BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris. – GLUCKMAN M., 1955, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Manchester University Press, Manchester. 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Manchester University Press, Manchester. – LINGAT R., 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Mouton, Paris – Haga. – MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – MAUSS M., 1950 (1923-1924), „Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: 143-279. 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, „Primitive law", în *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 9: 202-206. – VILLEY M., 1975, *Information de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Paris.

EMOȚIE

Antropologii au considerat în general emoțiile ca ținînd de domeniul psihologiei sau constituind o clasă de fapte eterogene sau, în sfîrșit, drept un obiect indescriptibil. A trebuit să așteptăm anii '80 pentru ca studiul emoțiilor să devină o temă de cercetare autentică, îndeosebi în Statele Unite. Astăzi, acest studiu suscită un interes crescînd din partea comunității științifice, în sînul căreia putem discerne două mari orientări de cercetare.

Prima consideră emoțiile ca fiind universale și anterioare culturii. Lucrările antropologiei psihologice identifică universali afectivi (bucurie, surpriză, frică, mînie etc.) considerați de origine biologică – adică apreciați ca expresii corporale în cea mai pură filiație darwiniană –, cultura intervenind numai în diferențierea declanșatorilor și în codificarea manifestărilor emoționale. Cercetările lui Paul Ekman (1980), de exemplu, se străduiesc să demonstreze că expresia facială a emoțiilor este universală și că există, la nivelul sistemului nervos, un program care conectează emoțiile specifice la mișcări faciale date. Pentru Ekman, numai evenimentele care activează programul pot varia în funcție de culturi. Din punct de vedere antropologic, acest program este intens paradoxal, dat fiind că stabilește un catalog de emoții presupuse, cînd de fapt catalogul însuși trebuia să constituie adevăratul obiect al cercetării. Astfel, Ekman refuză să aprofundeze studiul raporturilor dintre afect și contextul socio-cultural, ceea ce lipsește demersul etnografic de orice interes.

Mai promițătoare decît prima, cea de-a doua orientare se înscrie în tradiția culturalismului american; ea își are originea în remarcile asupra emotivității făcute de C. Geertz (1973) cu ocazia studiului asupra noțiunii de persoană în insula Bali. În acest context, cercetările etnografice ale Michellei Rosaldo (1980) asupra populației ilongot din Filipine și numărul special al revistei *Ethos* consacrat relației dintre emotivitate și sentimentul de sine prezentat de R. Levy (1983) confirmă un interes care duce la publicarea în 1986 a articolului-program semnat de C. Lutz și G.M. White, al cărui titlu marca deja nașterea unei „antropologii a emoțiilor" ilustrate chiar de studiul primului dintre cei doi autori asupra populației ifaluk din Micronezia (1988).

C. Lutz afirmă că pleacă de la o concepție neesențialistă a emoției; pentru aceasta, emoțiile joacă un rol fundamental în relațiile interpersonale, ele servesc la caracterizarea celuilalt, la a-l aproba sau convinge etc.; astfel, emoțiile aparțin pe deplin domeniului socialului și al culturalului: a vorbi despre emoții înseamnă a vorbi de societate, de putere, de politică. Se pune totuși problema de a ști cum să redăm în limbajul antropologiei aceste producții „intens semnificative" care sînt emoțiile. Pentru C. Lutz, soluția constă în a pune în paralel elementele lexicale ad hoc ale membrilor comunității ifaluk și cele ale americanilor, în a le compara înscrierea în conștiința de sine și semnificația în fiecare din cele două culturi așa cum rezultă din evenimentele vieții cotidiene. Din examinarea vocabularului ifaluk al emoțiilor, C. Lutz conchide că acestea nu pot fi izolate de contextul social și de codul moral al societății. În ciuda diversității lucrărilor care o ilustrează (Lutz și Abu-Lughod, 1990; Crapanzano, 1994), această a doua orientare poate fi caracterizată prin ideea că emoțiile n-au altă realitate decît materia din care sînt concepute de o cultură.

De fapt, cele două abordări – universalistă, relativistă – sînt marcate de absența ei reflecții critice asupra pertinenței conceptului de emoție ca instrument analitic ce rmite distingerea emotivității de emoțiile culturale date. Emoțiile nu țin de faptul ologic (Damasio, 1995) ; în Occident, ele nu delimitează un domeniu distinct de cele raţiunii şi de celelalte manifestări ale subiectivității decît începînd cu epoca morná. Antropologia emoțiilor s-a constituit pornindu-se de la constatarea unei producții ltural şi istoric predeterminate, din care s-a creat un instrument pentru analiză fără eocuparea de a se proceda la o examinare critică a statutului său epistemologic.

A. SURRALLES i CALONGE

CRAPANZANO V., 1994, „Réflexions sur une anthropologie des émotions", *Terrain*, 22: 9-117. – DAMASIO A., 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Odile Jacob, ris. – EKMAN P., 1980, *The Face of Man. Expressions of Universal Emotions in a New iinea Village*, Garland STPM Press, New York. – GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of iltures*, Basic Books, New York. – LUTZ C., 1988, *Unnatural Emotions. Everyday Sennents on a Micronesian Atoll. Their Challenge to Western Theory*, The University of Chicago ess, Chicago. – LUTZ C., ABU-LUGHOD C. (ed.), 1980, *Languages and the Politics of notion*, Cambridge University Press, Cambridge. – LUTZ C., WHITE G.M., 1986, „The thropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436. – ROSALDO M.Z., 80, *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University ess, Cambridge.

rNOGENEZĂ

oțiunea de „etnogeneză", puțin obişnuită după anii '40 în vocabularul etnologic al iropei Occidentale, desemnează procesele dinamice şi modalitățile istorice de formare grupuri etnice originale. Termenul însuşi se înscrie în contextul discursului care pătă formă în cercurile savante europene de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi din colul al XIX-lea pentru a descrie şi analiza diversitatea popoarelor din Eurasia, mai lii, şi apoi din restul lumii.

Ideea de etnogeneză – termen ce nu pare a fi fost atestat înainte de începutul seco-lui XX – a fost direct inspirată de modelele schismo- şi filogenetice elaborate de-a ngul secolului al XIX-lea de către științele naturii: ea încearcă astfel să sugereze ralele între specierea (sau cladogeneza) speciilor biologice şi istoria, încă prost docu-ntată, a diferențierii lingvistice, culturale, dar şi „somatice" a grupurilor umane. ît lingvistica istorică (filologia) sau studiul comparat al obiectelor arheologice şi nografice, cît şi unele comparații antropologice (în special antropometrice) îi fac pe ii savanți să formuleze, între anii 1880 şi 1930, ipoteze asupra genezei grupurilor nane. În Franța, de exemplu, rasiologul Georges Montandon a propus termenul de logeneză culturală" (1934), inspirîndu-se din lucrarea unui biolog italian (Daniel isa, *Ologeneza, nouă teorie a evoluției şi a distribuției geografice a ființelor vii*, Modena, 18, Paris, 1931), şi vede în diferite grupuri culturale atestate pretutindeni în lume ncentrări geografice specifice (numite de el „cicluri culturale") ieşite din vaste ansam-ıri nediferențiate anterioare. Fundamentate adeseori pe surse arbitrare sau prost cumentate şi în general asociate cu dezbaterile eugeniste ce caracterizează etnologia ropeană şi nord-americană din anii 1920-1930, aceste speculații au fost abandonate Occident după război, simultan cu epuizarea interesului pentru etnogeneză.

În schimb, în Rusia şi apoi în URSS, unde noțiunea de etnogeneză apare într-un ntext istoric şi geopolitic altul decît cel evocat pînă aici, termenul corespunzător va mîne frecvent întrebuințat pînă de curînd. Din secolul al XVIII-lea, o dată cu expan-ınea rusă spre Asia Centrală şi de Est, țarii au inițiat în mod sistematic expediții iințifice, conduse adesea de savanți germani, polonezi sau scandinavi, şi au ordonat :ensăminte (*revizzi*) pentru cunoaşterea populațiilor din regiunile cucerite. Începînd secolul al XVIII-lea, „statisticienii" ruşi dezvoltă astfel metode de investigație bazate un vocabular descriptiv original pentru colectarea de date etnografice (Blum şi

Goussef, 1997). Aceste lucrări empirice sînt la originea formării şcolii etnografice ruseşti, caracterizată, pe de o parte, prin vaste programe de inventariere ideografică a populaţiilor Imperiului, iar pe de altă parte, prin analize de inspiraţie evoluţionistă şi difuzionistă. Etnologii ruşi, apoi sovietici, au utilizat noţiunea de etnogeneză mai ales în cadrul teoriilor succesive ale *ethnos*-ului (etnicităţii) elaborate după 1920 (Şirokogorov, 1936 ; Bromley, 1969) pentru a desemna procesele istorice de „cristalizare" sau de dispariţie a grupurilor etnice, în general în interiorul unui teritoriu dat. Deşi impresionante prin masa documentaţiei adunate, aceste lucrări suscită astăzi rezerve în ceea ce priveşte validitatea ştiinţifică a modelelor etnogenetice propuse, îndeosebi din cauza caracterului aleatoriu al alegerii surselor. Totuşi ele au exercitat o anumită influenţă asupra specialiştilor occidentali ai regiunilor asiatice studiate, mai ales în materie de geografie umană (de Planhol, 1993). Lucrările întreprinse în cadrul teoriei *ethnos*-ului au făcut operă de pionierat în problema autodefinirii grupurilor etnice ca element esenţial al etnogenezei.

Începînd cu anii '80, antropologii culturali americani vorbesc de *ethnogenesis* în special cu privire la chestiunea emergenţei identităţilor colective noi. Ignorînd în aparenţă lunga istorie a noţiunii în Eurasia, lucrări americane recente înţeleg prin etnogeneză procesele empiric observabile ale conştientizării apartenenţei la un grup specific *numit*, susceptibil de a se produce, de exemplu, în sînul unor populaţii migrante (migraţie forţată sau voluntară), cum ar fi negrii din Statele Unite – *„Black" ethnogenesis* (Eriksen, 1993) – sau lucrătorii vest-africani de diverse origini care au format în Sudan o nouă entitate ai cărei membri îşi spun „Takari". În alte cazuri, studiile nord-americane desemnează prin „etnogeneză" manipularea intenţională, prin anumite grupe de simboluri şi de elemente pseudo-istorice, în vederea unei construcţii identitare specifice în sînul unui stat modern, ca de exemplu cea iniţiată de huronii din Québec, care au construit din fragmente disparate o istorie în acord cu stereotipurile vehiculate de societatea canadiană (Roosens, 1989). Aici abordarea etnologică a etnogenezei se deosebeşte deci de cea a istoricilor (de profesie), analizînd tocmai care sînt povestirile şi miturile istorice particulare de care anumite grupuri se servesc în scopuri politice (Eriksen, 1993).

Mai pe larg, termenul „etnogeneză", aşa cum este el întrebuinţat astăzi, îndeosebi de către antropologia culturală americană, trimite astfel la procese de reînviere sau de emergenţă a unei conştiinţe colective ale unor grupuri adesea minoritare. Această formă de conştientizare a unei apartenenţe originale şi adesea exclusive se poate sprijini la fel de bine pe folosirea unei limbi comune – cum ar fi swahili în Africa de Est (Lacoste-Dujardin, 1993) –, ca şi pe o apartenenţă religioasă sincretică – de exemplu, nativismul sud-american (Mühlmann, 1961) – sau chiar pe povestiri pseudo-istorice ori pe trăsături fenotipice. Oricare ar fi criteriile reţinute de actorii înşişi, unul dintre elementele-cheie ale acestei concepţii contemporane a etnogenezei pare a fi nevoia de demarcare, de opoziţie chiar, faţă de alte grupuri (dominante). După unii autori, cum ar fi Norman E. Whitten (1996), etnogeneza este în acest caz dimensiunea complementară a etnocidului. Etnogeneza poate lua forma unei contra-aculturări militante în faţa hegemoniei culturale impuse sau colaboraţioniste – de felul „dezoccidenţei" propovăduite de anumite mişcări fundamentaliste – sau chiar a luptei armate vizînd fondarea sau, dimpotrivă, combaterea unui etnonaţionalism ce practică „purificarea etnică" (Gilliland, 1995).

T.K. SCHIPPERS

● BLUM X., GOUSSEF C., 1997, „Nationalité, groupes ethniques, peuples : la représentation des nationalités en Russie", în Y. Courbage, V. Piche, J.-L. Rallu (ed.), *Old and New Minorities*, Institut National d'Études Démographiques, Paris. – BROMLEY V.YU., 1963, *Etnos i Etnografia*, Nauk, Moscova. – DJANKO T., 1963, „Le problème de l'ethnogénèse des Karakalpaks", în *Actes du VII^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Musée de l'Homme, Paris, 2 vol. – ERIKSEN T.H., 1993, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, Londra. – GILLILAND M.K., 1995, „Nationalism and ethnogenesis in former Yugoslavia", în G. DeVos, M. Romanucci-Ross (ed.), *Ethnic Identity*, ed. a II-a, Altamira Press, Londra.

LACOSTE-DUJARDIN C., 1993, „Ethnie", în Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire de géographie*, Flammarion, Paris. – MONTANDON G., 1934, *L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, Payot, Paris. – MUHLMANN W.E., 1961, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Dietrich Reiner, Berlin (trad. fr. *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, Paris, 1968). – PLANHOL X. de, 1993, *Les nations du prophète. Manuel de géographie religieuse musulmane*, Fayard, Paris. – ROOSENS E., 1989, *Creating Ethnicity*, Sage Publications, Londra. – SHIROKOGOROFF S.M., 1936, „La théorie de l'Ethnos", *L'Ethnographie*, n.s., 32: 85-115. – VERMEULEN H.F., 1995, „Origins and institutionalisation of ethnography and ethnology in Europe and the United States, 1771-1845", în H.F. Vermeulen, A.A. Roldan (ed.), *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – WHITTEN N.E. Jr., 1996, „Ethnogenesis", în D. Levinson, M. Ember (ed.), *Encyclopaedia of Cultural Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 4 vol., t. II: 407-411.

ETNOLINGVISTICĂ

Loc de întîlnire prin excelenţă a anchetei etnologice şi a ştiinţelor limbii, etnolingvistica reprezintă versiunea mai degrabă europeană a ceea ce anglo-saxonii numesc dezinvolt lingvistică antropologică sau antropologie lingvistică. Etnolingvistica studiază societăţile şi culturile prin intermediul privilegiat al limbii şi al limbajului; analizează comunicarea şi producţiile ţinînd de limbaj reaşezate în contextul lor; studiază reprezentările formate pe bază de limbă şi de fapte de limbă.

Etnolingvistul este atît un lingvist al limbilor de tradiţie orală, cît şi un antropolog preocupat să desluşească partea orală a oricărei culturi – fără ca pentru aceasta să facă din oralitate un obiect în sine: el asociază competenţele amîndurora şi extrage din ele priceperi productive. Pe această bază, el scoate la iveală coduri şi sisteme de semne; el este atent la relaţia dintre limbă şi gîndire; se ocupă de practici şi reprezentări culturale; luminează calea care duce de la denumiri şi conduite la sistemele simbolice; implicarea sa în domeniul semanticii a depăşit cu mult frontierele disciplinei sale, ceea ce a produs o abundentă literatură relativă la tematicile diversităţii culturale şi a universalilor.

Ca şi alte discipline, etnolingvistica a însoţit trecerea de la modelele structuraliste la modelele strategice. Acesta este contextul în care se înscriu tezele recente ale lui A. Duranti (1997), pentru care lingvistica antropologică „se concentrează asupra limbajului ca ansamblu de resurse simbolice", sau ale lui W.A. Foley (1997), pentru care antropologia lingvistică înţelege să studieze „locul limbajului în ansamblul contextului său social şi cultural, precum şi rolul pe care îl joacă în formarea şi menţinerea practicilor culturale şi a structurilor sociale".

Perceperea dimensiunii cognitive a fost una dintre preocupările timpurii ale etnolingvisticii; scoţînd în evidenţă singularităţile culturale, aceasta îşi aduce contribuţia la lărgirea cîmpului ştiinţelor cognitive pe baza cunoştinţelor acumulate asupra limbilor şi culturilor. Simultan se conturează două tendinţe: limba şi limbajul nu mai ocupă exact acelaşi loc pe care l-au avut în constituirea paradigmelor conceptuale ale ştiinţelor umane şi sociale; etnolingvistica îşi înscrie discursul într-o interogaţie transversală asupra mizelor, modelelor şi practicilor cercetării pluridisciplinare.

F. ALVAREZ-PÉREYRE

● ALVAREZ-PÉREYRE F., 1992, „De la tentation de pureté à l'exigence d'unité : les sciences anthropologiques à l'epreuve de l'interdisciplinarité", *Diogène*, 159: 103-138. – CARDONA G., 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna. – DURANTI A., 1997, *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge. – FOLEY W.A., 1997, *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Blackwell, Oxford. – HYMES D.H., 1963, „Objectives and concepts of linguistic anthropology", în D.G. Mandelbaum, G.W. Lasker, E.M. Albert (ed.), *The Teaching of Anthropology*, University of California Press, Berkeley: 275-302. – POTTIER B. (ed.), 1991, *Les sciences du langage en France au XX siècle*, Peeters/SELAF, Paris.

EUROPA CENTRALĂ ŞI DE EST. Cercetări actuale asupra Europei Centrale şi de Est

Dispariţia Uniunii Sovietice şi transformările politice survenite în ţările din Europa Centrală şi de Est n-au avut consecinţele pe care le-am fi putut aştepta în materie de cercetare antropologică. Desigur, noile facilităţi de acces la teren au permis unor cercetători străini să facă anchete etnografice în unele dintre aceste ţări: astfel, Estonia sau Albania s-au deschis pentru prima dată după cincizeci de ani unor investigaţii etnologice. Desigur, relaţiile dintre cercetătorii originari din aceste ţări şi cercetătorii din Europa Occidentală sau din America de Nord nu mai sînt supuse constrîngerilor politice care le-au afectat atît timp. Totuşi, pe de o parte, Europa Centrală şi de Est rămîne în mare măsură în afara preocupărilor antropologilor în special din cauza necunoaşterii limbilor locale; pe de altă parte, persistă unele tensiuni între reprezentanţii celor două mari tradiţii antropologice: tradiţia occidentală, dominată de modelul antropologiei sociale şi culturale, şi tradiţia etnologiilor „naţionale". În plus, după exemplul altor profesii intelectuale şi, mai general, al majorităţii populaţiilor din Europa Centrală şi de Est, etnologii din aceste ţări au încercat, după 1990, experienţa insecurităţii locului de muncă, ştiinţifică în cazul lor, şi a brutalei scăderi a nivelului de trai şi a resurselor disponibile pentru cercetare; dacă, în unele din aceste ţări, antropologia şi-a consolidat baza instituţională, în altele ea rămîne puţin prezentă. Din cauza imposibilităţii de a trece în revistă situaţiile particulare din fiecare ţară, nu vom evoca aici decît contribuţia antropologilor străini.

Puţini sînt cercetătorii care au propus o analiză retrospectivă a realităţilor materiale, a discursului şi a ordinii simbolice care au caracterizat era socialistă. Unii autori s-au străduit totuşi să prezinte reflecţii foarte generale (Verdery, 1996), pe cînd alţii şi-au plasat lucrările la scară monografică, reconstituind istoria unei singure comunităţi (Lampland, 1995). Există studii care aduc precizări utile asupra evenimentelor din perioada postcomunistă centrate mai ales pe microdinamica decolectivizării (Abrahams, 1996; Conte şi Giordano, 1995). Contextul de profundă incertitudine şi lipsa generalizată de repere au fost şi ele scoase în evidenţă în studiile asupra universului urban şi industrial. În fosta Uniune Sovietică şi îndeosebi în Balcani, s-a arătat că noile forme de insecuritate servesc ca bază socio-culturală a revendicărilor de tip „etnic" şi violenţelor exercitate de un grup împotriva grupurilor învecinate. Particularităţile culturii rrome (ţigăneşti) şi a naturii prejudecăţilor ale căror victime sînt rromii au fost analizate în mod remarcabil de Stewart (1997). S-a constatat, de asemenea, o creştere a interesului pentru comunităţile evreieşti, dar dintr-o perspectivă esenţialmente istorică.

Deşi bilanţul cercetărilor este încurajator, ţinînd cont de dificultăţile amintite, concluzia care poate fi formulată, la sfîrşitul anilor '90, este că, în această parte a Europei, antropologia rămîne o disciplină slab reprezentată, în comparaţie cu alte ştiinţe sociale care discern aici laboratorul unui capitalism creativ (*designer capitalism*) cu privire la care sînt evocate insistent „economia de piaţă" şi „proprietatea privată". Lucrările unor antropologi se revendică de la o aceeaşi inspiraţie – de exemplu, J. Borneman (1998) care, în studiile sale asupra justiţiei represive, sacralizează „domnia legii". Totuşi, ne dăm seama în mod progresiv că, în noile democraţii, noţiuni ca „societate civilă" nu sînt realmente operaţionale: măsuri politice brutale, sancţionînd tot ce aparţine trecutului socialist, sînt susceptibile de a aduce atingere demnităţii umane şi coeziunii sociale. Critica adusă de Wedel (1998) modalităţilor de dirijare a ajutoarelor venite din Occident în ţările Europei Centrale şi de Est a atras atenţia asupra necesităţii de a ţine cont de cultură în abordarea problemelor ţărilor avute în vedere.

C. HANN

● ABRAHAMS R. (ed.), 1996, *After Socialism. Land Reform and Social Change in Eastern Europe*, Berghan, Oxford. – BORNEMAN J., 1998, *Settling Accounts. Violence, Justice and Accountability in Postsocialist Europe*, Princeton University Press, Princeton. – CONTE E.

ORDANO C. (ed.), 1995, *Études rurales*, 138-140, *Paysans au-delà du Mur.* – HANN C.M., 95, „The skeleton at the feast", *Contributions to Eastern European Anthropology*, CSAC, nterbury. – LAMPLAND M., 1995, *The Object of Labor. Commodification in Socialist ıngary*, The University of Chicago Press, Chicago. – STEWART M., 1997, *The Time of the psies*, Westview Press, Boulder. – VERDERY K., 1996, *What Was Socialism and What mes Next*, Princeton University Press, Princeton. – WEDEL J., 1998, *Collision and Collusion. e Strange Case of Western Aid to Eastern Europe, 1989-1998*, St Martin's Press, New York.

JROPA DE NORD. Antropologiile Europei de Nord

dată cu apariția unei prime generații de cercetători, tentativele de profesionalizare a ıciplinei antropologice în țările Europei de Nord sînt marcate de înființarea, în 1870, Societății Antropologice de la Stockholm, reorganizată apoi sub numele Societatea ıtropologică și Geografică. Membrii cei mai importanți ai acestei societăți, în prima ei 'mă, erau arheologi ca Hildebrand, Montelius și Stolpe, care erau interesați de ietățile „primitive" pentru a putea interpreta vestigiile „timpurilor vechi". Din călă-'ia sa în jurul lumii, efectuată pe vasul *Vanadis* în perioada 1883-1884, Hajalmar olpe aduce colecții care vor constitui fondul inițial al departamentului de etnografie Muzeului național, fondat în 1900.

C.V. Hartman, G. Lindblom și E. Nordenskiöld aparțin celei de-a doua generații de tropologi suedezi. Săpăturile arheologice făcute în Costa Rica îi aduc lui Hartman o outație internațională. Nordenskiöld (1877-1932) conduce șase expediții în America Sud între anii 1902 și 1927; în 1924, Universitatea din Göteborg creează special ıtru el o catedră de „etnografie generală și comparativă".

Primii antropologi danezi și finlandezi erau în relații strînse cu Nordenskiöld. rmați la școala lui Edward Westermarck (1862-1939), tineri cercetători ca R. Karsten G. Landtman au efectuat cercetări de teren în America de Sud și, respectiv, în mările dului. Principalele destinații ale expedițiilor daneze au fost Groenlanda, Asia Cen-lă și Africa de Nord. În anii '20, danezii, în special K. Rasmussen, A.G. Hatt și Birket-Smith sînt printre primii specialiști în populațiile inuite din Groenlanda, onie daneză, dar și din Canada și Alaska. Cu cercetători precum K.G. Izikowitz și Lagercrantz, elevi ai lui Nordenskiöld și ai lui Lindblom, a treia generație suedeză gește domeniul de investigație al antropologiei nordice, chiar dacă se lovește, pînă în ı '50, de dificultăți în materie de autonomizare a disciplinei. Situația din Finlanda și ı Danemarca este întru totul comparabilă cu cea din Suedia : Karsten nu reușește să ı formă unei școli finlandeze de antropologie, iar antropologia daneză se separă de ografie și de istoria naturală abia în 1955.

După al doilea război mondial, antropologia scandinavă trăiește astfel experiența oturii de geografia umană, de istoria culturală și de difuzionism : condițiile de emer-ıță a celei de-a patra generații de cercetători, formată în departamente de antropologie ială concepute după modelul britanic, sînt amenajate pe baze noi. Antropologia ială norvegiană avea să dobîndească repede un renume internațional datorită lucră-or lui Fredrick Barth. În anii '60 și '70, structuralismul și structuralo-marxismul ıeficiază de un anumit efect de modă, cum a fost situația și în Marea Britanie. Astăzi, un domeniu disciplinar larg și diversificat, cu noi cîmpuri de cercetare cum ar fi balizarea, etnicitatea, categoriile de sex (*gender*), cercetările urbane și problemele ıvoltării, această antropologie dovedește a avea un eclectism foarte îndepărtat de a ce o caracteriza la începuturile sale.

C. LINDBERG

IONIGMANN J.J., 1976, *The Development of Anthropological Ideas*, The Dorsey Press, 'newood. – HOIRIS O., 1986, *Antropologien i Danmark*, Nationalmuseets Forlag, oenhaga. – LINDBERG C., 1993, „The code of honor : Truth and moral in the writings of 'ael Karsten", *Acta Americana*, 1 (2) : 93-112. 1996, *Erland Nordenskiöld : ett indianlif*, ur & Kultur, Stockholm. – NICOLAISEN J., 1963, *Primitive kulturer*, Munksgaard, oenhaga.

FORMALIZARE

Ar fi greşit să se creadă că omul scapă din principiu formalizării. Dar la fel de fals ar fi şi să se imagineze că aceasta ar putea rezolva, ca prin minune, problemele pe care antropologia ar fi omis să le pună în ceea ce priveşte propria disciplină. Instrumentul matematic poate doar să dezvolte intuiţiile teoretice ale specialistului şi să determine toate implicaţiile conceptelor utilizate.

În această privinţă, studiul sistemelor de rudenie este exemplar. Avînd în vedere că este imposibil să le analizăm fără a schiţa un fel de algebră, antropologii au cerut aproape imediat ajutorul matematicienilor pentru a da formă rezultatelor, fie că e vorba de a reconstrui relaţiile dintre termeni de înrudire şi de alianţă cu algebra monoidelor (Mac Farlane, 1882), relaţiile dintre căsătorii sau tipuri de căsătorii cu teoria grupurilor (Weil, 1949), relaţiile dintre nomenclaturi de rudenie şi sisteme de alianţă cu teoria monoidelor regulate. Într-adevăr, o ştiinţă este mai puţin interesată de lucruri (umane sau neumane) decît de relaţiile dintre ele, adică de anumite structuri particulare cărora matematicile le permit situarea în ansamblul structurilor reale sau posibile, dat fiind faptul că ele însele studiază relaţiile cele mai generale care pot exista între nişte obiecte oarecare.

Adeseori greşit înţeles, studiul formal al înrudirii a suscitat, în alte domenii, imitaţii stîngace, care au contribuit la discreditarea acestui gen de întreprindere. El însuşi s-a străduit, cu rafinamente uneori admirabile, să studieze forme mai generale de schimb matrimonial, dar şi relaţiile care pot exista între modelele structurale şi cele statistice, sau între structurile globale şi regulile sau strategiile locale ale indivizilor ori ale grupurilor (Tjon Sie Fat, 1990), dar fără a răsturna rezultatele obţinute cu metode mai rustice, şi cu preţul unor complicaţii care dau o falsă idee despre arhitectura sistemelor în chestiune şi a operaţiilor intelectuale necesare pentru a le pune în aplicare. De unde şi interesul pentru modele mai simple şi mai bine adaptate obiectului lor, obţinute prin substituirea raţionamentului grafic cu calculul algebric şi permiţînd elaborarea din aproape în aproape şi clasarea tuturor sistemelor care derivă, de exemplu, din axiomele structuraliste ale înrudirii şi numai a acestora (Héran, 1995-1996). Datorită acestei perfecte adecvări a modelului la teorie, se determină în acelaşi timp şi întinderea şi limitele sale. Degajînd toate implicaţiile teoriei, nu se exprimă doar rezultatele cercetării, ci se contribuie şi la stabilirea şi clarificarea lor. Arătînd că „figurile" obţinute sînt susceptibile de multiple „legende", apărînd aşadar ca modelul mai multor interpretări, se pune în lumină tot ce scapă formalismului şi impune un supliment de teoretizare.

În domeniul înrudirii, ca şi în cel al mitului, punctul de vedere logic-combinatoriu al structuralismului clasic, fie că este algebric sau grafic, îi interzice să treacă dincolo de o cinematică a transformărilor. Pentru a studia geneza şi transformările structurilor dintr-un punct de vedere dinamic, unele lucrări de vîrf fac apel la teoria singularităţilor, care tratează despre emergenţa formelor structural stabile plecînd de la stări critice ale unor procese continue subiacente. Catastrofele pliului, ale fluturelui şi ale dublului *cusp* pot astfel să contribuie la descîlcirea complexităţii categoriilor şamanistice sau la explicitarea formării triunghiului fonologic al lui Jakobson, a genezei opoziţiilor inerente la pătratul semiotic al lui Greimas, ale efectelor cuplării opoziţiilor binare operate prin formula canonică a mitului la Lévi-Strauss (Petitot, 1985, 1992).

L. SCUBLA

● *Anthropologie et calcul*, texte alese şi prezentate de P. Richard şi R. Jaulin, Union Générale d'Éditions, Paris, 1971. – BALLONOFF P.A., 1976, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Mouton, Paris – Haga. 1968, *Calcul et formalisme dans les sciences de l'homme*, Éditions du CNRS, Paris. – HAGE P., HARARY F., 1983, *Structural Models in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge. – HERAN F., 1995-1996, *Figures et légendes de la parenté*, INED, PARIS. – MacFARLANE A., 1882, „Analysis of Relationship of Consanguinity and Affinity", *Journal of The Royal Institute of Great Britain and Ireland*, 12: 46-63. –

l'ITOT J., 1985, *Les catastrophes de la parole, de Roman Jakobson à René Thom*, Maloine, ia. 1992, *Physique du sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, tions du CNRS, Paris. – TJON SIE FAT, 1990, *Representing Kinship : Simple Models of mentary Structures*, Leiden University, Leiden. – WEIL A., 1949, „Sur l'étude algébrique certains types de lois de mariage", în C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la enté*, Mouton, Paris – Haga, 1967 : 257-263.

;RMANĂ (ŢĂRI DE LIMBĂ ~). Antropologia de limbă germană: *lkskunde*

iinţă a poporului" şi a sufletului său, *Volkskunde*, la Herder; *Statistik*, dacă ar fi să uăm un termen din secolul Luminilor, adică studiu sistematic al faptelor sociale ntru uzul despotului luminat); soră romantică a dialectologiei germane şi fiică aterială a lui Jakob Grimm, aptă să reifice datini, obiceiuri şi *artefacte* în vocabule de lentitate etno-naţională imanentă, mitologic fondată în prezent ca fiind moştenitoare ectă a „originilor"; inspiratoare, adesea fără voia ei, a unor reinventări colective ale cutului, care apar o dată cu Primăvara popoarelor, de la Marea Baltică pînă în lcani; soră geamănă a „psihologiei popoarelor", acest comparatism universal care o e să-şi întoarcă faţa către marile spaţii ale erei coloniale; ridicată la rangul de ıtrument euristic şi descriptiv, ea conferă o specificitate culturală tangibilă numelor ıstor *Stämme*, „triburi" care, unite, formează, conform constituţiei Reichului din 19, „poporul german" (din *Vaterland* şi de peste tot). Colectoare de manifestări mate-le şi morale susceptibile să demonstreze *a posteriori* temeiurile ordinii rasiologice, să nurească geneza *Volkstum*-ului etern, această „germanitate ieşită din sînge şi din ", de sorginte nordică şi ţărănească; în momentul dezastrului, salvatoare a patrimo-ılui milioanelor de expulzaţi, orfani ai patriei *Heimat*; apoi, într-un dublu avatar de inţă auxiliar a istoriei, ici prezentînd în numele materialismului dialectic starea ıselor muncitoare înainte de instaurarea „primului stat al muncitorilor şi al ţăranilor pămînt german", colo însoţitoare a „istoriei vieţii cotidiene" a „oamenilor de rînd" *lltagsgeschichte, Geschichte von hunten*) care nu îndrăzneşte să se declare gramsciană; r, în paralel, verişoară austeră a *folklore*-ului britanic sau scandinav, protectoare a telor şi a tradiţiilor populare; aliată a istoriei mentalităţilor în sensul franţuzesc al rmenilor şi istorie socială a culturilor regionale; astăzi artă a decriptării „subcultu-or", a „scenelor", a manifestărilor spontane ale vieţii publice urbane, a faptelor, ıturilor şi reprezentărilor (post-)modernităţii, în sfîrşit, a interculturalităţii sau, pur simplu, etnologie generală a popoarelor germanofone şi componentă, de acum, a ıtropologiei europene, în egală măsură ştiinţă a culturii şi ştiinţă a societăţii, ce este *lkskunde*? Toate acestea la un loc prin pluralitatea surselor şi a tradiţiilor sale, dar mic din ele în mod exclusiv. Multă vreme disciplină subordonată hazardurilor istoriei ıediate, ea a vrut adeseori să preceadă „reînnoirea" mereu aşteptată a unei naţiuni în utarea propriei identităţi şi, prin aceasta, a privilegiat în mod paradoxal studiul ıcontextualizat al trăsăturilor considerate stabile şi emblematice ale comunităţii *'emeinschaft*) în dauna analizei globale a mutaţiilor lor în sînul societăţii (*Gesellschaft*).

Inflorescenţa de denumiri şi împletirea de paradigme însoţesc astfel în mod natural fondarea disciplinei după 1945. Restabilindu-i legitimitatea socială şi academică, :easta a procedat, în Republica federală, la o redescoperire a obiectelor sale de predi-cţie, debarasîndu-le, graţie aportului criticii epistemologice, de filonul lor naţionalist. *ılkskunde* studiază acum mai curînd perfomanţa decît forma, pe scurt, „semantica tidianului" (Bausinger, 1993). Ea îşi îmbogăţeşte domeniul abordînd fenomene sociale obale, îndeosebi prin punerea în discuţie a ideologiilor etno-naţionale sau prin analiza ovării culturale. Această defragmentare justifică apropierile parţiale de antropologie ıu de sociologie, dar recursul la ancheta de teren sau la metodele cantitative nu anu-ază în nici un fel tradiţia hermeneutică a *Volkskunde*, moştenitoare incorigibilă a marii

ale „creării tradiţiei”, ea contribuie la istoricizarea noţiunii de patrimoniu cultural. Îi rămîne să sondeze limitele acestui profund *aggiornamento*: diversificarea abordărilor şi a referenţilor intelectuali va permite oare anihilarea paralizantei alternative metodologice care bîntuie etnologia germană de după Weimar, între „empatia” şi „înfiorarea” unui Leo Frobenius, derivaţi ai *Einfühlung*-ului herderian şi ai „înţelegerii” (*Verstehen*) unui Max Weber?

É. CONTE

● BAUSINGER H., 1993, *Volkskunde ou l'anthropologie allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1993, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CONTE É., ESSNER C., 1995, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris. – GERNDT H. (ed.), 1987, *Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung*, Münchner Vereinigung für Volkskunde, München. – LUDTKE A., LABORDE D. (ed.), 1997, „L'Allemagne. L'interrogation”, *Ethnologie française*, XXVII.

GRECIA. Antropologia greacă

Ţară a cărei unitate naţională s-a realizat tîrziu – între 1821 şi 1948 –, Grecia aparţine acelei periferii europene unde studiile de folclor cu iz naţionalist au fost multă vreme preeminente şi au frînat dezvoltarea unor discipline ca sociologia sau antropologia. Rămasă esenţialmente rurală pînă în anii '60, Grecia a fost considerată de către cercetătorii din ţările industrializate ca un conservator al vieţii tradiţionale potrivit pentru a face obiectul unor studii etnologice înainte de a-şi avea antropologii săi, iniţial formaţi în străinătate. Prezentă în trei departamente universitare, dintre care unul la Atena, antropologia – asociată întotdeauna cu o altă disciplină – ocupă la sfîrşitul anilor '80 un loc modest, dar concret în sînul instituţiei academice.

Fondatorul studiilor de folclor, Nicolaos Politis (1852-1921), le dă acestora, în 1883, numele de „laografie” (de la *laos*, „popor”). Aceste studii vizează punerea în evidenţă a unei continuităţi a „rasei” greceşti din Antichitate pînă în epoca modernă, care ar fi reperabilă în reminiscenţe al căror păstrător e poporul, pasiv, pentru că e neştiutor de carte; compararea reminiscenţelor permite demonstrarea caracterului panelenic al conştiinţei naţionale. În ciuda acestor supoziţii ideologice, opera lui Politis este de o foarte mare bogăţie, atît prin abundenţa datelor recenzate datorită a numeroşi anchetatori, cît şi prin intuiţiile care o traversează şi care o înrudesc cu opera lui Frazer. Generaţia următoare, avîndu-l ca lider pe Stilpon Kyriakidis (1887-1964), înţelege să pună în valoare creativitatea culturală a poporului grec. Kyriakidis se opune psihologismului lui Giorgos Megas (1893-1976), mai preocupat de definirea „caracterului naţional” decît de a „culturii naţionale”. Lui Alki Nestoros-Kyriakidou (1935-1988), profesor de folclor la Universitatea din Salonic (şi traducătoarea lucrării *La pensée sauvage* a lui Claude Lévi-Strauss), i se datorează o critică luminată a ideologiei care stă la baza laografiei şi o deschidere a studiilor de folclor către antropologie. Totuşi, laografia, puţin desprinsă de sistemele de gîndire care au vegheat la naşterea ei, ocupă şi astăzi un loc important în programa academică.

În anii '50, antropologi britanici şi americani se avîntă în descoperirea Mediteranei; primii studiază valorile comunităţilor săteşti şi îşi centrează interesul pe cuplul „onoare şi ruşine”, despre care John Peristiany şi Julian Pitt-Rivers afirmă, în 1959, că este caracteristic societăţilor mediteraneene; americanii se situează în optica *case studies* a lui Redfield. Stau mărturie acestor curente de cercetare, pe de o parte, monografii de referinţă (Campbell, 1964; du Boulay, 1974; Friedl, 1962; Friedl şi Dimen, 1976), iar pe de altă parte, publicarea unor conferinţe mediteraneene organizate de Peristiany sau, la îndemnul lui, deschise cercetătorilor francezi (Pitt-Rivers, 1963; Peristiany, 1965, 1968; Ravis-Giordani, 1987; Peristiany şi Handman, 1989). Deceniile '80 şi '90 consemnează sosirea a numeroşi antropologi occidentali care vor studia raporturile sexuale,

;uma şi legea, boala, minorităţile şi refugiaţii din Asia Mică, trecerea de la Grecia 'ală la capitalism etc. Una dintre figurile cele mai marcante ale acestei epoci este ›ea a lui Michael Herzfeld (1985, 1987), care dezvoltă o antropologie „critică".

Peristiany (1911-1987) rămîne cel mai important dintre antropologii greci. După ce tudiat dreptul la Paris, el studiază antropologia la Londra şi la Oxford, unde va şi preda ı tîrziu. Îşi publică teza despre kipsigii din Kenya în 1939; în 1954 întreprinde un ıdiu de teren în Cipru. În 1960 este însărcinat de UNESCO să creeze la Atena un Centru ştiinţe sociale; sub dictatura coloneilor (1967-1974), Peristiany se instalează în Cipru, de, de asemenea, fondează un centru; ocupă apoi diverse posturi diplomatice.

Neobosita activitate a lui Peristiany a permis antropologiei să intre în Universitate; uşi, el însuşi nu va putea conduce studii doctorale decît după anii '90. După modelul ›grafiei, ale cărei teze refuză totuşi să le continue, şi ţinînd cont de excepţia repre-ıtată de Peristiany, antropologia greacă rămîne o antropologie a Greciei, preponde-ıt rurală, dacă exceptăm rarele studii ca acelea ale lui R. Hirschon asupra refugiaţilor ı Asia Mică sau ale lui K. Yannacopoulos asupra masculinităţii la Atena.

M.-E. HANDMAN

3OULAY J. du, 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Clarendon Press, Londra. – .MPBELL J., 1964, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral ues in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford. – FRIEDL E., 1962, *ılika : A Village in Modem Greece*, Holt, Rinehart and Winston, New York. – FRIEDL E., MEN M. (ed.), 1976, *Regional Variation in Modern Greece, and Cyprus : Toward a Perspective the Ethnography of Greece*, The New York Academy of Sciences, New York. – HERZFELD M., 35, *The Poetics of Manhood : Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton iversity Press, Princeton. 1987, *Anthropology through the Looking-glass. Critical Ethno-ıphy in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge. – PERISTIANY J., 39, *The Social Institutions of the Kipsigis*, Routledge and Kegan Paul, Londra. 1968, *Con-butions to Mediterranean Sociology*, Mouton, Paris – Haga. – PERISTIANY J. (ed.), 1965, *nour and Shame : The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicholson, Londra. – RISTIANY J., HANDMAN M.-E. (ed.), 1989, *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Éditions CNRS, Paris. – PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, *Mediterranean Countrymen*, Mouton, Paris – ga. – RAVIS-GIORDANI G. (ed.), 1987, *Femmes et patrimoine*, Éditions du CNRS, Paris.

LLOWELL Alfred Irving

tropolog american, Alfred Irving Hallowell (1892-1974) a condus în principal cerce-'ile de teren la indienii ojibwa; îi studiază pe cei din Canada aproximativ între anii 30 şi 1940, iar pe cei din Statele Unite, în următoarele două decenii. Deşi format la ›ala de etnografie de către Frank Speck şi Franz Boas, Hallowell nu-şi va prezenta ıterialele decît utilizîndu-le în texte cu intenţii psihanalitice, prin care va contribui la :entuarea tonalităţii teoretice a antropologiei nord-americane.

Lucrările lui Hallowell sînt ancorate în fenomenologie şi în tradiţia filosofică ameri-ıă. Hallowell înţelege să demonstreze că este necesar să dispunem de conceptul de ı" pentru a dezvolta o analiză reflexivă şi pentru a studia sistemele socio-culturale şi ›rale (Hallowell, 1967). El subliniază caracterul indisociabil al registrelor persona-ıţii, culturii şi societăţii (1976). Îşi propune să exploreze în mod sistematic relaţiile ıtre cunoaştere, afect şi comportament, insistînd asupra faptului că acţiunea şi ›erienţa capătă un sens specific în raport cu un „mediu înconjurător comportamental" ıstituit cultural, şi nu în funcţie de un mediu care ar ţine de un dat obiectiv. În alizele sale, Hallowell este atent la prezentarea punctului de vedere al actorilor ;iali, fie că e vorba de a studia spaţiul, timpul, numeraţia, proprietatea, persoana, oţiile, visele, boala, moartea, etica sau metafizica (1967, 1976). Formaţia lui Hallowell experienţa sa personală îl predispuneau la acest tip de abordare. Hallowell a inau-rat utilizarea testelor Rorschach în studierea relaţiilor interculturale, deschizînd în

precursor în materie de istorie şi antropologie (1976); lucrarea sa asupra transformărilor culturii amerindiene este una dintre primele analize comparative în acest domeniu (1976).

Aproape toate scrierile lui Hallowell au fost reunite în două volume: *Culture and Experience* (1955) şi *Contributions to Anthropology* (1976). Lucrarea postumă, *The Ojibwa of Berens River, Manitoba*, publicată de Jennifer S.H. Brown în 1992, este o prelungire a monografiei din 1942, *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. Lucrarea este citită şi acum, mai puţin pentru că autorul este unul dintre părinţii fondatori ai antropologiei americane, cît pentru faptul că problemele pe care le ridică rămîn de actualitate – iată motivul pentru care este sistematic redescoperită de noi generaţii de cercetători.

H.H. FEIT

► HALLOWELL H.A., 1967 (1955), *Culture and Experience*, Schoken Books, New York. 1971 (1942), *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*, Octagon Books, New York. 1976 (1963), *Contributions to Anthropology. Select Papers of A. Irving Hallowell*, The University of Chicago Press, Chicago. 1992, *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, Fort Worth.

● FOGELSON R.D., SPIRO M.E., 1965, „Introduction”, în M.E. Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, The Free Press, New York. – NASH D. (ed.), 1977, „An Appreciation of A. Irving Hallowell”, *Ethnos*, 5 (1).

HEUSCH Luc de

Antropolog belgian, Luc de Heusch s-a născut în 1927 la Bruxelles. Din 1955 pînă în 1991 este profesor la Universitatea Liberă din Bruxelles, unde conduce Centrul de Antropologie Culturală. Între 1975 şi 1982 a fost, la Paris, responsabil al laboratorului „Sisteme de gîndire în Africa neagră” de la École Pratique des Hautes Études, secţiunea a cincea, asociat la CNRS. Pe teren a studiat populaţia tetela din Congo şi cultul vaudou în Haiti.

Luc de Heusch s-a distins în principal prin contribuţii teoretice în diverse domenii ale antropologiei (înrudire, politică, religie, artă) şi printr-o metodologie caracterizată prin fidelitate faţă de principiile antropologiei structurale ale lui Claude Lévi-Strauss. Interesul acordat temei regalităţii sacre îşi are originea într-o amplă comparaţie a sistemelor de reprezentare a puterii în societăţile bantu. Astfel, el identifică în regalităţile luba, lunda, kuba, rwandeză, swazi etc. o instituţie simbolică autonomă zisă a incestului regal, care poate fi interpretată ca o inversare a ordinii exogamice. Calificată pe această cale drept neo-frazeriană, el a fost urmat de Alfred Adler în Franţa şi de Jean-Claude Muller în Canada. În antropologia religioasă, cercetările lui Luc de Heusch au fost consacrate îndeosebi sacrificiului în Africa, analizat plecîndu-se de la un examen critic al teoriei generale elaborate de Hubert şi Mauss. I se datorează şi un studiu care reduce la două demersuri fundamentale, adorcismul şi exorcismul, tehnicile extatice cunoscute în cîmpul posesiei şi al şamanismului. În domeniul înrudirii, el a propus noi modele de alianţă – de exemplu, cel al căsătoriei cu o verişoară metisată patrilaterală, practicată de yombe şi pende – nedescrise de Lévi-Strauss. Sensibil la crizele actuale, Luc de Heusch plimbă astăzi o privire de antropolog critică asupra derivelor conştiinţei etnice care se manifestă prin creşterea naţionalismelor, privire care devine tragică atunci cînd se pune problema Rwandei. Fondator, cu Jean Rouch, al Comitetului internaţional al filmului etnografic şi sociologic, Luc de Heusch este autorul a numeroase filme turnate în Belgia şi în Africa.

P. JESPERS

● HEUSCH L. de, 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles. 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthropologie*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles. 1971, *Pourquoi l'epouser ? et autres essais*, Gallimard, Paris. 1972, *Mythes et rites bantous I. Le roi ivre ou l'origine de l'État*,

Gallimard, Paris; *Mythes et rites bantous II. Rois nés d'un cœur de vache*, Gallimard, Paris. 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris. 1987, *Ecrits sur la royauté sacrée*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles. 1997, *Postures et impostures. Nations, nationalisme, etc.*, Labor, Bruxelles. 1997, „L'ethnie: les vicissitudes d'un concept", *Archives européennes de sociologie*, XXXVIII: 185-206.

IDENTITATE

Către sfîrşitul anilor '50, printre antropologii care efectuau cercetări în Africa (F. Barth, M. Gluckman, S. Nadel, W. Watson) sau în Asia de Sud-Est (C.F. Keyes, E.R. Leach, M. Moerman, S. Tambiah) apare o problematică critică, aceea a identităţii etnice. Contextul decolonizării şi al luptelor pentru independenţă, noua donă geopolitică, revendicările autonomiste ale minorităţilor, toate acestea impun antropologilor noi condiţii de muncă pe teren – legate de urbanizare, de exemplu –, noi contexte economice şi politice, noi parteneri.

Potrivit modelului structural-funcţionalist al antropologiei sociale clasice, moştenit de la Radcliffe-Brown şi de la Malinowski, revăzut de Firth şi Evans-Pritchard, etnia, definită prin configuraţia sa culturală, este referentul identitar prin excelenţă. Identitatea etnică este considerată o realitate fundamentală şi universală a vieţii sociale. Este asumată implicit ideea că grupul etnic este o unitate de natură biologică, de ordinul speciei; afilierea culturală ar reflecta astfel legăturile de sînge: pentru Keyes (1981), etnicitatea „derivă din interpretarea culturală a descendenţei". În *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), Barth arată că frontierele etnice, identităţile sînt create şi menţinute prin jocul interacţiunilor dintre grupuri. El iniţiază astfel procesul de deconstrucţie sistematică a conceptului de etnie, care va continua prin lucrările Şcolii de la Manchester (A. Cohen, A. Epstein, C. Mitchell, V. Turner, G. Wilson), precum şi la africaniştii francezi ai dinamicii sociale (J.-L. Amselle, G. Balandier, J.-P. Dozon, M. Izard, C. Meillassoux, P. Mercier, E. Terray).

În mediul exploatărilor miniere şi al ghetorurilor urbane, de exemplu, s-a putut demonstra diversitatea, creşterea numărului de construcţii identitare cu bază etnică, drept răspuns la presiunile şi la conflictele exterioare, apariţia şi confruntarea mizelor şi a strategiilor identitare contradictorii, rolul liderilor şi al acţiunii individului în afişarea identităţilor. Identitatea nu mai este un dat, o distribuire discriminatorie a grupurilor în spaţiul lipsit de referinţă temporală. Este o noţiune relativă rezultată atît din conflict, din raportul de forţă, cît şi din echilibrul structurilor. Este un proces în formare, o situare istorică, o construcţie a colonizării care trebuie înţeleasă ca atare. În această perspectivă prezintă interes şi dimensiunile afective şi psihologice ale identităţii, şi procesele de dobîndire a conştiinţei identitare *via* socializarea şi educaţia copilului. Conceptul de identitate rămîne totuşi unul esenţialist care obiectivează nişte criterii exterioare.

Caracterul arbitrar al categoriilor etnice trimite la natura lor semantică şi nu la o lipsă de eficacitate asupra lumii reale. Dezvoltarea conceptului de identitate în această perspectivă duce la o serie întreagă de întrebări dintre care multe ţin de o abordare de tip cognitiv. Cum sînt organizate şi structurate? Cum se înrădăcinează în religios valorile, corporalitatea, arta? Prin ce anume sînt ele înrudite cu unele structuri de comunicare? La ce nivel al conştiinţei fac ele referire?

Întrucît îi confruntă pe antropologi cu limitele unei definiri spaţio-temporale a identităţii, contextul insular al societăţilor oceaniene a suscitat apariţia unei ample reflecţii asupra noţiunii de identitate ca mod de viaţă, „cutumă" şi valoare, ca referinţă şi cod moral. La această reflecţie aveau să contribuie înşişi oceanienii, impunînd-o în centrul dezbaterilor asupra decolonizării, independenţei, unităţii naţionale, statului şi dezvoltării. Termenul reţinut de oceanieni pentru a-şi exprima identitatea este „cutuma" (Keesing, 1989). Pretutindeni şi la diverse eşaloane, cutuma a fost împinsă în faţă ca referinţă primordială, ca „vîrf de lance identitar" (de Decker şi Kuntz, 1998), ca ferment

al unei unităţi a cărei afişare o favorizează. „Identitatea, spunea Jean-Marie Tjil nu ne este predată la cheie de către istorie : există întotdeauna reinterpretări în fu de nevoile actorilor din prezent." Aceasta e situaţia cutumei. Revendicînd „nat identitară a cutumei, oceanienii înţeleg să dea şi un alt înţeles decît acela de refe la legitimitatea unui trecut îndepărtat. Ei se străduie să-i ridice eficacitatea la ni cotidianului, ca şi la acela al statului, al constituţiei, al dreptului şi al structu administrative.

Recursul la conceptul de „identitate" şi la toate formele sale pentru a reconfi conceptele fondatoare ale disciplinei – cultură, etnie, persoană – subliniază preocup pentru delimitarea de o antropologie care acordă implicit societăţilor pe care le stuc un fel de „imaterialitate atemporală" (Bensa, 1996). Astăzi, cercetările vizează de rea acestei necesare deconstrucţii a categoriilor pentru a se recentra asupra ana „întreprinderilor identitare" în situaţie, ţinînd cont de mizele lor obiective şi simb de eficacitatea lor socială şi politică, de structurările lor şi de modurile lor de constru Dezvoltarea comunicaţiilor, mobilitatea sporită, accelerarea şi înmulţirea schimbu contactele şi diferitele forme de metisare, care „bruiază" şi „interpelează" sisteme referinţă identitare obişnuite, ne duc în această direcţie prin faptul că impun noi pu în perspectivă a identităţii.

B. VIE

● AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au cœur de l'ethnie*, Maspero, Paris. – BAR (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differ* Little Brown, Boston. – BENSA A., 1996, „De la micro-histoire vers une anthropologi tique", în J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard – Le S Paris. – DECKER P. de, KUNTZ L., 1998, *La bataille de la coutume*, L'Harmattan, Pa HEUSCH L. de, 1997, „L'ethnie : les vicissitudes d'un concept", *Archives européenn sociologie*, XXXVIII : 185-206. – KEESING R., 1989, „Creating the past. Custom and ide in the contemporary Pacific", *Contemporary Pacific*, 1. – KEYES C.F. (ed.), 1981, *E Change*, University of Washington Press, Seattle.

INDIENII DIN LUMEA CARAIBIANĂ

Denumirea „indieni din Caraibe" este complexă din punct de vedere istoric şi aco situaţii sociale şi culturale variate : o evocare a originilor şi a întrebuinţărilor cuvîn „caraibe" (caribe, caraobe, galibi) este aşadar o condiţie prealabilă a oricărei dis asupra semnificaţiei actuale a termenului. „Caraibe" îşi are originea într-un cuvînt niol din secolul al XVI-lea care avea sensul de „duşman", „barbar", „canibal" (Whiteh 1992). Aşadar, la început, cuvîntul nu era folosit de populaţiile locale pentru desemna pe ele însele, ci aparţinea limbajului primelor cronici despre Antile şi Am de Sud. Spaniolul „caribe", utilizat de Cristofor Columb şi de contemporanii desemna de fapt pe indienii care se opuneau cu arma în mînă cuceritorilor şi, în deosebit, la începutul ocupaţiei spaniole, pe karipuna din Antilele Mici, cea mai parte a acestei populaţii fiind răspîndită pe insulele Martinica, Dominica, Grena Saint-Vincent. Ulterior, populaţia de limbă arawak a început să fie cunoscută denumirea improprie de „caraibii din Insule", în timp ce şi alte populaţii, care, cauza ostilităţii lor faţă de puterea colonială, erau etichetate tot „caraibe". Str alianţă politică şi militară dintre karipuna din insule, de limbă arawak, şi kariny pe malurile fluviului Orinoco şi de pe ţărmul Guyanelor, de limbă karib (Whiteh 1998), a sfîrşit prin a semăna confuzie în primele identificări etnologice, în măsu care războinicii karipuna, în cinstea acestei alianţe, şi-au luat numele onorifi karinago şi au adoptat vocabularul karinya, transformîndu-l în limbă vehiculară c comercial şi ritual. Distincţia dintre karinya continentali şi insularii karipuna/kari a fost ratificată de franceza din Guyana, o dată cu introducerea termenilor „ga (karinya) şi „caraobe" (karipuna). Totuşi, „caraibe" devenise mai mult sau mai p sinonim cu „canibal", canibalismul devenind astfel, pentru spanioli, principala tră

lturală care permitea deosebirea caraibilor de ceilalţi indieni. Astfel, termenul „cani-l", care are aceeaşi origine, este inseparabil, în primele documente coloniale, de ferirea la etnicitatea „caraibiană". În accepţia etnologică din secolul al XIX-lea, raibiana" a ajuns să desemneze una dintre cele mai importante familii lingvistice şi lturale din America de Sud.

Începînd din secolul al XIX-lea, familia karib, în sensul larg, înglobează grupurile n nord-estul Americii de Sud, în special din bazinul fluviului Orinoco şi de platourile ıyanei, dar şi altele, situate la sud de Amazon, în vestul bazinului amazonian şi în rd-vestul Venezuelei. Din punct de vedere lingvistic, distribuţia acestor localizări ıpune distincţia de bază operată de Durbin (în Basso, 1977) între karib din nord, adică n Guyane şi din zonele de pe coasta Atlanticului, şi karib din sud: Columbia, Xingu ıperior, Venezuela meridională. În măsura în care diferenţele lingvistice nu sînt clar fază cu diferenţele de ordin social sau cultural, tentativele de a pune în evidenţă tră-turile esenţiale ale culturii karib au dat rezultate cel puţin incerte. Basso (în Basso, '77) propune să se reţină ca tipice pentru cultura karib următoarele trăsături: cultura aniocului amar şi întrebuinţarea lui în schimburile sociale; înrudirea bilaterală şi enţa grupelor de filiaţie (cu excepţia populaţiei carijona din vestul Amazoniei); ısificare socială marcată de opoziţia dintre consangvini şi afini în contextul absenţei ociaţiei (*sodalities*); şamanism care privilegiază utilizarea tutunului (*tobacco shama-sm*), divinaţie, vrăjitorie pentru vindecare şi vrăjitorie pentru moartea cuiva (*curing/ lling sorcery*). Această enumerare delimitează un anumit număr de afinităţi culturale tre diferitele grupuri karib fără ca prin aceasta să se identifice şi un nucleu cultural ırib, noţiune oricum din ce în ce mai greu de susţinut.

Ansamblul karib scapă astfel oricărei tentative de definire, în afara cazului cînd dem în el rezultatul unui angajament activ împotriva europenizării din ultimii cinci te de ani a zonei estice a Caraibilor şi a întregii părţi de nord a Americii de Sud. ızonanţa simbolică evocată de ideea de indian caraibian în sînul culturilor indigene şi loniale din regiune arată că aceasta e de esenţă politică şi rămîne ca atare şi în ezent. Revendicarea de „a fi karib" nu trebuie analizată numai prin prisma cunoştin-lor etnologice; trebuie să se ţină cont şi de opoziţia manifestată faţă de un colonialism oreu activ, de faptul că ataşamentul faţă de moştenirea caraibiană este un suport ıportant al identităţii şi al spiritului de rezistenţă indigen.

N.L. WHITEHEAD

BASSO E. (ed.), 1977, *Carib-speaking Indians. Culture, Society and Language*, University Arizona Press, Tucson. – HULME P., 1992, *Wild Majesty. Encounters with Caribs from ılumbus to the Present Day. An Anthology*, Oxford University Press, Londra. – RIVIÈRE P.G., 184, *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Orga-ation*, Cambridge University Press, Cambridge. – WHITEHEAD N.L., 1988, *Lords of the ger-Spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820*, Foris ıblications, Dordrecht-Providence. 1995, *Wolves from the Sea. Readings in the Archaeology ıd Anthropology of the Island Carib*, KITLV Press, Leiden.

ITERVENŢII ALE ANTROPOLOGIEI

ı orice alt domeniu al cunoaşterii, antropologia nu poate fi separată de proiectele de tervenţie asupra lumii care, în istoria disciplinei, au luat diferite forme. În Franţa, Durkheim, M. Halbwachs şi R. Hertz îşi considerau activitatea ca fiind „în serviciul lectivităţii" (Lenclud, în Baré, 1995); în Statele Unite, L.H. Morgan, ce apare ca ıritabil fondator al antropologiei americane, îşi fixa ca scopuri atît contribuţia la lministrarea afacerilor indiene, cît şi întemeierea unei noi ştiinţe a omului. Poziţia elativismului cultural" devine dominantă abia mai tîrziu; ea implică opţiuni de tervenţie (protejarea diversităţii culturilor) care sînt contradictorii în termeni, antro-ılogii aparţinînd ei înşişi unor culturi particulare (Gardner şi Lewis, 1996: 28; Albert, Baré, 1995, pentru noţiunea de *anthropological advocacy*). Aşa stînd lucrurile, aplicarea

cunoştinţelor antropologice pare să ţină de o reflecţie specifică, legată de istoricitatea antropologiei, de statutul epistemologic al ştiinţelor sociale (Lévi-Strauss, 1958, 1973), de „tradiţii" instituţionale şi profesionale şi, în sfîrşit, de opţiuni etice şi politice (Salomon, 1970). În chestiunea aplicării, Franţa a fost vreme îndelungată departe de modelul anglo-saxon (Baré, 1995 ; Eddy şi Partridge, 1978 ; Grillo şi Rew, 1984). Totuşi, în Statele Unite şi, în mai mică măsură, în Marea Britanie, o antropologie „a turnului de fildeş" (*ivory-towerish*) s-a opus unei antropologii „practice" (*practicing anthropology*). Aceste demersuri ale aplicării s-au extins acum pe aproape întreaga planetă (Baba şi Hill, 1997). Problemele abordate sînt pînă la urmă identice cu cele ale antropologiei numite fundamentală, cu diferenţa că, în acest context particular, ne confruntăm cu redutabila chestiune a însoţirii cunoştinţelor antropologice într-un univers de decizie dat ; acest lucru a fost tratat în mod exemplar de M. Cernea (1991) în domeniul „dezvoltării rurale". În Franţa, o instrumentalitate „modestă şi minimală" este revendicată de J.-P. Olivier de Sardan în chestiuni asemănătoare (1995). Cîmpurile de aplicare reperabile par a fi convergente : în afara problemei „dezvoltării" şi a „minorităţilor", sănătatea publică şi cercetarea biomedicală, precum şi sectorul întreprinderii reprezintă domenii privilegiate (Baré, 1995). Ar fi, evident, paradoxal ca antropologia să rămînă doar o modalitate a cunoaşterii şi să nu poată fi utilizată pentru nimic şi de nimeni.

J.-F. BARÉ

● BABA M.L., HILL C. (ed.), 1997, *The Global Practice of Anthropology*, College of William and Mary Press, Williamsburgh. – BARÉ J.-F. (ed.), 1995, *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris. – CERNEA M. (ed.), 1991, *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development*, The World Bank – Oxford University Press, New York. – EDDY E.M., PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, *Applied Anthropology in America*, Columbia University Press, New York. – GARDNER K., LEWIS D., 1996, *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*, Pluto Press, Londra. – GRILLO R.D., REW A. (ed.), 1984, *Social Anthropology and Development Policy*, Tavistock Publications, Londra. – LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale*, II, Plon, Paris. – OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris. – SALOMON J.-J., 1970, *Science et politique*, Éditions du Seuil, Paris.

IPOTEZA SAPIR-WHORF

Ipoteza Sapir-Whorf, de la numele lui Edward Sapir (1884-1930), strălucit lingvist şi discipol al lui Franz Boas, şi al lui Benjamin Lee Whorf (1897-1941), specialist neuniversitar în limbi amerindiene format la Yale de către Sapir (Darnell, 1990), se înscrie pe linia tradiţiei intelectuale moştenite de la romantismul german şi inaugurate de tezele lui Herder, ale lui Wilhem von Humboldt şi ale lui Hermann Steinthal asupra limbajului, asupra diversităţii lingvistice şi a rolului pe care îl joacă limba în formarea unei viziuni a lumii. Astfel a fost afirmată în nenumărate rînduri existenţa unei continuităţi a gîndirii asupra cursului lung între filosoful Herder şi etnolingvistul Whorf, reluată de antropologul Boas (Miller, 1968) şi dusă mai departe de Ernst Cassirer, bazată în mare parte pe postulatul determinismului lingvistic.

Conţinutul ipotezei Sapir-Whorf este adesea rezumat cu ajutorul a două citate. Unul este din Sapir şi susţine că „lumea reală" (*real world*) e construită plecîndu-se de la obişnuinţele de limbaj ale fiecărui grup uman : „Lumile în care trăiesc societăţi distincte sînt lumi diferite şi nu o aceeaşi lume căreia îi punem etichete diferite" (Sapir, în Mandelbaum, 1949). Celălalt e din Whorf : „Decupăm în natură urmărind linia punctată trasată de limba pe care o vorbim. Categoriile şi tipurile pe care le izolăm în lumea fenomenală nu le găsim pentru că ar sări în ochii observatorului. Dimpotrivă, lumea ni se oferă sub forma unui flux caleidoscopic de impresii pe care trebuie să le organizăm, iar această organizare este faptul sistemului lingvistic din mintea noastră" (Whorf, 1954).

Ipoteza Sapir-Whorf a făcut obiectul foarte multor evaluări critice din partea lingviştilor, în special a psiholingviştilor, filosofilor şi, mai tîrziu, a antropologilor : contestaţia

ea mai viguroasă a validității ei în ceea ce privește relațiile presupuse prin această poteză dintre „limbaj, gîndire și realitate", pentru a relua titlul culegerii de texte ostume ale lui Whorf (1956), emană din cîmpul științelor cognitive.

De fapt, conținutul acestei ipoteze este lipsit de univoc. Într-adevăr, e posibil să i se ormuleze două versiuni, una tare și contestată cu forme în regulă, cealaltă slabă și ncontestabilă. Versiunea tare a ipotezei este cea care ar putea fi extrasă dintr-o lectură iterală a textelor lui Sapir și Whorf: categoriile lingvistice ar determina efectiv reprezentările perceptuale și conceptuale. În această abordare a raporturilor dintre limbaj și ;îndire, limbile sînt mai mult sau mai puțin promovate la rangul de organizări semnificante închise în sine, iar limbajul e creditat a semnifica „în mod arbitrar", adică liber, n afara oricărui contact cu o realitate pe care n-ar fi îndreptățit s-o reprezinte. Rezultă ă sistemele semantice coextensive la fiecare limbă ar fi susceptibile de a varia fără onstrîngere, fără a purta în ele însele amprenta unor procese cognitive universale (Kay i Kempton, 1984). De unde rezultă, logic, că aceste sisteme semantice ar fi intraluctibile; iar vorbitorii de limbi diferite ar trăi, potrivit formulei lui Sapir, în lumi ercepute și cunoscute ca diferite și incomensurabile între ele. Ne putem îndoi, în mod ogitim, că Sapir și Whorf ar fi suscris la o formă atît de radicală de relativism cultural i cognitiv care ar răpi orice sens și orice importanță întreprinderii antropologice. 'ersiunea slabă este cea despre care ne putem imagina că e fidelă convingerilor lui apir și Whorf: reprezentările pe care oamenii și le fac despre lume sînt afectate, și nu eterminate de proprietățile lexicale și semantice ale limbilor pe care le vorbesc.

Argumentele dezvoltate în favoarea versiunii tari a ipotezei Sapir-Whorf sînt adeeori circulare. Conform acestei versiuni, dotată cu farmecul argumentelor de bun-simț, amenii vorbesc diferit, deci, probabil, gîndesc diferit. Dar cum știm noi că gîndesc iferit? E suficient să-i ascultăm cum vorbesc! Versiunea tare a ipotezei Sapir-Whorf ar ere, pentru a fi demonstrată, validarea a două aserțiuni independente: pe de o parte, eosebirile de limbă nu ar datora nimic gîndirii, ci ar ține întru totul de legi lingvistice; e de altă parte, conținuturile gîndirii și-ar afla originea doar în deosebirile dintre imbi (Milner, 1989). Or, prima aserțiune este foarte inexactă, îndeosebi în domeniul intaxei, iar a doua este considerată falsă de către teoriile actuale din lingvistică și din tiințele cognitive, care contestă o mare parte din semnificația sa prin noțiunea de relativitate lingvistică".

Imensa majoritate a lingviștilor și a specialiștilor în științe cognitive postulează ntr-adevăr existența unei naturi umane, biologic determinată și exprimată printr-o rhitectură cognitivă proprie spiritului uman, care ar impune niște limite stricte variailității proceselor de cunoaștere. Limbajul ar fi o parte distinctă a structurii biologice creierului și, dincolo de diferențele de suprafață manifestate prin limbi, logica subiaentă exercițiului limbii ar fi aceeași, avînd în vedere că este înnăscută la toți reprerentanții umanității, așa cum o arată existența universalilor limbajului sau, mai exact, schemelor universale dintre care unele au un caracter absolut. Se știe că cercetările xperimentale efectuate în domeniul cognitiv au scos în evidență rolul esențial jucat de umeroase componente nonverbale ale gîndirii.

Partizanii lingvistici bloomfieldiene, de inspirație behavioristă, încercaseră deja să eformuleze, mai mult sau mai puțin fericit, ipoteza Sapir-Whorf pentru ca să poată fi upusă experienței faptelor (Hoijer, 1954). În afara tentativelor făcute sub influența tiințelor cognitive (Gumperz și Levinson, 1996; Lucy, 1992), care reevaluează consierabil însemnătatea „relativității lingvistice", o încercare notabilă de reformulare a potezei, deja veche, i se datorează lui D. Hymes (1996), cu „cel de-al doilea tip de elativitate lingvistică". Asemenea specialiștilor în lingvistică cognitivă, Hymes admite ă variabilitatea structurilor lingvistice nu are amploarea pe care i-o acorda Whorf. ugerînd studierea variațiilor în utilizarea limbajului în sînul unor comunități particuare de locutori, Hymes recomandă, cu teoria sa a „etnografiei discursului" (*ethnoraphy f speaking*), să se pună accentul pe diversitatea felurilor de a vorbi în funcție de iferitele economii de comunicare.

Luînd în considerație dezbaterile provocate de ipoteza Sapir-Whorf, ne putem întreba dacă acești doi autori, pe de o parte, și criticii lor, pe de altă parte, vorbesc despre același lucru. Științele cognitive se apleacă, în esență, asupra proceselor de cunoaștere „elementare", percepția, producerea și înțelegerea limbajului etc., ale căror mecanisme sînt considerate ca fiind înnăscute. În ceea ce-i privește, Sapir și Whorf se gîndeau mai mult, indiferent de ce au scris, la aspectele cele mai elaborate și mai deplin simbolice ale gîndirii proprii unei anumite culturi, cele exprimate într-un limbaj „poetic". Totuși, așa cum remarcă filosoful Richard Rorty, intuiția romantică, potrivit căreia marile poeme sînt intraductibile, e o iluzie : ele sînt traductibile. Problema este că traducerile lor nu sînt, la rîndul lor, mari poeme.

R. DARNELL

● CARROLL J., CASAGRANDE J., 1958, „The function of language in classification in behavior", în E.E. Maccoby *et al.* (ed.), *Readings in Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York. – DARNELL R., 1990, *Edward Sapir : Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles. – GUMPERZ J., LEVINSON S. (ed.), 1996, *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge. – HOIJER H. (ed.), 1964, *Linguistic Structures of Native North America*, Viking Fund Publications in Anthropology, 6. 1954, *Language in Culture*, The University of Chicago Press, Chicago. – HYMES D., 1966, „Two types of linguistic relativity", în W. Bright (ed.), *Sociolinguistics*, Mouton, Haga. – LEE P., 1966, *The Whorf Theory Complex : A Critical Reconstruction*, Cambridge University Press, Cambridge. – KAY P., KEMPTON W., 1984, „What is the Sapir-Whorf hypothesis ?", *American Anthropologist*, 86. – LUCY J., 1992, *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge. – MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University Press of California, Berkeley, Los Angeles. – MILLER R.L., 1968, *The Linguistic Relativity. Principle and Humboldtian Ethno-Linguistics*, Mouton, Haga. – MILNER J.-C., 1989, *Introduction à une science du langage*, Le Seuil, Paris. – WHORF B.L., 1956, *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, publicate de J. Carroll, Institute of Technology Press, Cambridge, Mass. (trad. fr. *Linguistique et anthropologie*, Denoël-Gonthier, Paris, 1969).

ISLAMIZARE

1. *Asia*

Islamul s-a născut în secolul al VII-lea în Asia, în Arabia, care a fost rapid convertită. Islamizarea restului Asiei s-a realizat prin două tipuri diferite de expansiune : cuceriri și rețele comerciale.

Cucerirea a fost limitată în spațiu și restrînsă la două faze vechi. Armatele califatului arab unit cuceriseră, încă de la jumătatea secolului al VIII-lea, Orientul Mijlociu (incluzînd Iranul și Afghanistanul) și Asia Centrală ; ele s-au oprit la porțile Anatoliei bizantine, ale Siberiei și ale Chinei și au ajuns pe subcontinentul indian o dată cu cucerirea Sindului (Pakistanul actual). Apoi, dinastiile turcești din secolele XI-XIV au anexat treptat Anatolia și India. Expansiunea armată și-a atins astfel limitele. Convertirea populațiilor cucerite a fost lentă și inegală, deoarece nu s-au înregistrat nici constrîngeri, nici vreo incitare sistematică : vechile religii (iudaismul, creștinismul, zoroastrismul, hinduismul și budismul), toate considerate religii ale Cărții, erau tolerate. Convertirile au fost masive în Orientul Mijlociu, în Asia Centrală și în regiunile mărginașe ale Indiei (Pakistanul și Bangladeshul de azi) ; islamul a rămas minoritar în India (actualmente fiind adoptat de 12% din populație). Ritmul convertirilor rămîne însă prea puțin cunoscut : doar Anatolia, cu birocrația otomană, oferă statistici sigure ; abordarea cantitativă a lui Richard Bulliet în privința Iranului rămîne discutabilă, iar estimările pentru India sînt fanteziste.

Cea mai mare parte a Asiei a fost acoperită încă de la începuturile islamului de rețele comerciale dominate de musulmani arabi și persani : ei înconjurau continentul pe la sud prin strîmtoarea Malacca, străbăteau Asia pe la mijlocul ei, pe Drumul Mătăsii

Astfel au apărut mici comunităţi de negustori, atestate în secolul al VIII-lea în sudul Indiei şi în Sri Lanka, în secolul al IX-lea în estul Chinei, în secolul al X-lea în Tibet, în secolul al XI-lea în Vietnam. Acest tablou s-a perpetuat pînă în zilele noastre. Procesul de islamizare s-a intensificat în unele regiuni, cum ar fi China, o dată cu dinastia mongolă Yuan, care a utilizat birocraţi musulmani în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. Această activitate comercială a antrenat convertiri masive numai în arhipelagul indonezian, cu formarea unor sultanate musulmane negustoreşti pe coaste de la sfîrşitul secolului al XIII-lea şi, printr-o lentă răspîndire încă prost explicată şi care a continuat şi sub colonizarea olandeză, cu islamizarea majorităţii populaţiei Indoneziei, Malaieziei şi sudului Filipinelor.

M. GABORIEAU

● BULLIET R.W., 1979, *Conversion to Islam in the Medieval Period : An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – EATON R.M., 1993, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, University of California Press, Berkeley. – GABORIEAU M., 1995, „L'islamisation de l'Inde et de l'Asie orientale", în J.-C. Garcin (ed.), *États, sociétés et culture du monde musulman médiéval, X-XV siècles*, PUF, Paris, t. 1. 1985, „L'islam en Indonésie", număr special al revistei *Archipel*, 29-30. – LESLIE D.D., 1986, *Islam in Traditional China*, College of Advanced Education, Canberra. – VRYONIS S., 1971, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley.

2. *Europa balcanică şi Caucazul*

Studierea islamizării Europei balcanice este dificilă din cauza lipsei documentelor: lucrările ştiinţifice acceptabile sînt aşadar rare, în vreme ce publicaţiile viciate de evidente *parti-pris*-uri (anti- sau promusulmane, după caz) abundă. Dacă lucrările publicate între 1945 şi 1992 în ţările socialiste (Albania, Bulgaria şi fosta Iugoslavie îndeosebi) suferă de pe urma faptului că autorii lor trebuiau să respecte „linia generală" a momentului, cele publicate după 1992 sînt serios pervertite de traumatismele cauzate de războiul civil care a însoţit descompunerea Iugoslaviei.

Aici, negustorii musulmani n-au jucat nici un rol: agenţii islamizării au fost cuceritorii otomani. Raportul de forţe local a fost determinant şi se disting trei tipuri de convertire, cu un foarte mare număr de variante: 1) convertirile forţate, efectuate în împrejurări excepţionale, care nu constituie nici regula şi nici practica obişnuită; 2) convertirile prin „descurajare", din lipsa altor perspective; 3) convertirile voluntare, din raţiuni economice (îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă, acces la clasa privilegiată) sau individuale (motivaţii religioase, intelectuale, spirituale sau afective).

Islamizarea s-a limitat la o parte minoritară a populaţiei şi a fost lentă şi progresivă, chiar dacă a cunoscut valuri mai importante în anumite momente, în general din raţiuni de oportunitate socială şi politică. Cele patru focare principale au fost Bosnia-Herţegovina, Albania, munţii Rodopi şi Creta. Totuşi, orice efort comparativ rămîne prematur şi nu dispunem pentru moment de nici o secvenţă exhaustivă a proceselor de islamizare a unui popor balcanic în perioada otomană.

În Caucaz, primii agenţi ai islamizării sînt cuceritorii arabi care, din secolul al VII-lea, supun mai mulţi potentaţi locali. Începînd din secolul al XI-lea, cînd puterea abasidă dispare din regiune, în estul Caucazului apar trei principate musulmane (Arran, Chirvan, Derbent), care devin bastioane regionale ale islamului şi focare ale islamizării. Cuceririle şi dominaţiile, chiar şi parţiale, ale Caucazului de către turcii selgiucizi (în Chirvan), de către mongoli (mai puţin invaziile, cît presiunile tătarilor din Hoarda de aur), de către hanii din Crimeea şi ale otomanilor, cît cele iniţiate de Persia safavidă (şiită) contribuie la expansiunea lentă a islamului. Se cuvine totuşi să nu considerăm că orice dominaţie politică şi militară, culturală sau lingvistică e sinonimă cu islamizarea. Astfel, Tbilisi, capitala regilor georgieni creştini din secolul al XII-lea, era un centru de cultură arabă, araba devenind limba diplomatică regională. Dacă regiunea, intrată sub influenţă turcească,

Rolul popoarelor locale în islamizare trebuie şi el subliniat. Faptul că regiur Caucazului a fost un centru de import de sclavi pentru puterile musulmane a frîn după toate aparenţele, convertirile. Cît despre războaiele coloniale ruseşti din seco al XIX-lea, ele au contribuit probabil mai mult la islamizarea popoarelor din regiu (cel puţin în Caucazul de Nord-Est şi de Nord-Vest) decît la creştinarea lor. În acea privinţă trebuie amintit rolul tardiv (secolul al XVIII-lea), dar foarte real al confrerii în convertiri şi în consolidarea islamului. Începînd cu anii 1860, expulzarea că Imperiul Otoman a majorităţii caucazienilor din nord-vest (cerchezi, abhazi musulma ubîci) a pus capăt unei islamizări încă puţin profunde.

A. POPOVIC, A. TOUMARKI

● FILIPOVIC N., 1978, „A Contribution to the Problem of Islamization in the Balkan un the Ottoman Rule", în *Ottoman Rule in Middle Europe and Balkan in the 16th and 1 Centuries*, Oriental Institute, Praga. – POPOVIC A., 1998, „L'islamisation dans les Balka mythes et réalités", *Mésogeios*, 2: 7-15. – VEINSTEIN G., 1996, „Sur les conversion l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle", *Dimensioni e problemi della rice storica*, 1996 (2): 153-167.

ÎMPLETITURI

Termenul „împletituri" este utilizat aici într-un sens mai larg decît în accepţia sa mai curentă, înglobînd o mare varietate de forme, pentru diverse funcţii, ce au trăsătură comună consistenţa materialelor constitutive, destul de rigide pentru asamblate manual, fără ajutorul vreunui instrument specializat (cum este, de exem războiul de ţesut pentru asamblarea firelor suple).

Toate societăţile, dar îndeosebi cele mai rudimentar echipate, recurg masiv la îm tituri. Ne gîndim mai întîi la obiectele casnice, răspîndite peste tot în lume: co prinse în spate cu băieri, panere, coşuri uşoare, recipiente destinate transportului conservării, cîteodată împletite destul de strîns, pentru a putea conţine lichide, s dimpotrivă, cu ochiuri mari, pentru a tria, a cerne, a filtra; un alt cîmp de aplicaţi fel de extins include tehnicile de protecţie, cu construcţia şi amenajarea locuinţ (pereţi, rogojini, mobilier), îmbrăcămintea, pieptănăturile şi diverse accesorii de echi ment personal şi podoabe: chiar dacă cităm şi tehnicile de prindere, cu toate disp tivele pentru vînătoare şi pescuit (cuşti, plase de prins păsări, capcane), tot nu epuiza lista domeniilor în care s-a ilustrat meşteşugul împletitului, uneori foarte ela rat, cu scopuri utilitare, rituale sau pur şi simplu decorative.

Încă de la începuturi – sau, cel puţin, din epoca din care datează cele mai v mărturii ajunse pînă la noi (aproximativ din neolitic) –, datorită unor condiţii excep nale de conservare, împletiturile dovedesc o mare diversitate a modurilor de realiz combinată cu o mare răspîndire a lor, fapt care constituie una din trăsăturile lor manente. Or, confruntată cu diversitatea întrebuinţărilor, această răspîndire evic ţiază o altă caracteristică proprie împletitului, influenţa modurilor de construcţie ş îmbinare, mai mult chiar decît aceea a naturii fibrelor, asupra calităţilor funcţio ale produselor: supleţea şi elasticitatea ţesăturii diagonale atît de utile pentru a p aluatul de manioc în America Tropicală, rogojinile din toată lumea, din bambus sau castan, cu ochiurile bine închise prin acelaşi joc de consolidare cu fibre vegetale întinse, sau uriaşele coşărci pentru cereale, al căror sistem de coasere spiralată perr să fie înălţate în ciuda fragilităţii materialelor din care sînt făcute. Să notăm, în sfî rolul esenţial al diverselor asamblaje pentru punerea în valoare estetică a împ turilor: fie, cele mai sobre, prin extrema regularitate a unei împletituri uni, fie introducerea unor fibre de culoare contrastantă sau de veritabilă policromie pe accentuarea liniilor de forţă ale modelului.

H. BAL

● Bibliografie: vezi articolul TEXTILE

NVĂŢARE

'eoria potrivit căreia achiziţionarea unor cunoştinţe se face printr-un proces de învăţare -a dezvoltat plecîndu-se de la lucrările marelui psiholog al dezvoltării Lev Vîgotski, în pecial de la noţiunea sa de „zonă de dezvoltare proximală", pe care el o vede ca fiind la ımătatea drumului între ceea ce novicii pot face ei înşişi şi ceea ce nu pot înfăptui decît ub conducerea unor practicieni mai experimentaţi. Aceştia din urmă furnizează cadrul are le permite novicilor să se achite de nişte sarcini pe care nu le-ar putea duce la ndeplinire, din primul moment, fără ajutor. Prin eforturile lor comune în această „zonă e dezvoltare proximală" reuşesc novicii să-şi însuşească tehnicile şi cunoştinţele celor in jur, şi nu dobîndindu-le singuri, prin invenţie şi descoperire, aşa cum propunea ıodelul de dezvoltare mai individualizat al lui Jean Piaget. Influenţaţi de teoria lui 'îgotski, antropologi ca Jean Lave, Barbara Rogoff şi Etienne Wenger au tratat dobîn-irea de noi cunoştinţe ca pe un proces prin mijlocirea căruia cei care învaţă înaintează n înţelegerea procedurilor datorită unei participări la o activitate „ghidată" de parteneri ıai experimentaţi, permiţînd o rezolvare împărţită a problemelor. În terminologia lui ,ave, învăţarea este o problemă de „înţelegere prin practică", în opoziţie cu ideea unei achiziţii a culturii", centrală în modelele antropologice mai ortodoxe pentru care ransmiterea de cunoştinţe ţine de un proces de socializare şi de inculcare culturală.

Modelul învăţării pune în evidenţă patru puncte importante. În primul rînd, neofiţii u sînt percepuţi ca nişte receptacule pasive ale unor cunoştinţe culturale care le-ar fi istribuite dintr-o sursă de autoritate; ei participă activ şi în mod creativ la procesul de ıvăţare, avînd o anumită influenţă asupra contextului în care se desfăşoară acesta şi ı care ia naştere cunoaşterea. Rezultă că aceste contexte de învăţare sînt locuri în care unoaşterea nu este „transmisă", ci constituită şi împrospătată. În al doilea rînd, mediul ıvăţăcelului – uman şi neuman – îi oferă un sprijin decisiv în dobîndirea cunoştinţelor. 'e aceea, aşa cum au arătat numeroase experienţe, neofiţii pot rezolva cu uşurinţă, în nprejurări familiare, probleme cărora nu le găsesc soluţia atunci cînd le sînt puse ıtr-o formă decontextualizată, deşi structura lor logică rămîne identică în ambele azuri. În al treilea rînd, ucenicii se ajută unii pe alţii, în funcţie de nivelurile lor əlative de experienţă; de altfel, ei nu sînt singurii care învaţă, dat fiind că şi priceperile rofesorului se dezvoltă în timpul îndrumării elevilor în activitatea propusă. În sfîrşit, əntru că în modelul de învăţare actul învăţării nu poate fi separat de acţiune sau chiziţia cunoştinţelor de aplicarea lor, cadrele învăţării nu sînt diferite de cele din iaţa obişnuită. Aceste puncte ar trebui considerate valide independent de felul în care ıvăţămîntul şi formaţia sînt instituţionalizate într-o societate oarecare. Astfel, copilul ıte în continuare un ucenic, chiar dacă este plasat îndărătul unui pupitru într-o sală ə clasă occidentală. Sistemul şcolar este organizat conform unei teorii a achiziţionării ə cunoştinţe foarte diferită de cea care a precedat-o, ca un loc izolat de restul societăţii ı care profesorul este presupus a juca rolul de intermediar în transmiterea de cunoş-nţe autorizate. Totuşi, clasa, ocupanţii şi accesoriile ei constituie o parte integrantă a niversului social al copilului, şi ceea ce învaţă el acolo, fără instrucţie formală şi cu o ınă doză de improvizaţie creatoare, sînt capacităţile de a se adapta la această lume ırticulară. Deşi adulţii însărcinaţi să predea tinerilor pot să-şi imagineze că educaţia ınstă într-o transmitere de cunoştinţe şi de valori de la cei care ştiu cel mai mult către ıi care ştiu cel mai puţin, nu-i mai puţin adevărat că baza de cunoaştere a unei culturi 'oce printr-o continuă regenerare în sînul contextelor de învăţare.

T. INGOLD

CHAIKLIN S., LAVE J. (ed.), 1993, *Understanding in Practice: Perspectives on Activity ıd Context*, Cambridge University Press, Cambridge. – COOPER E.N., 1989, *The Wood ırvers of Hong Kong*, Cambridge University Press, Cambridge. – COY M.W., 1989, *Apprentice-ip: From Theory to Method and Back Again*, State University of New York Press, Albany. – ATEWOOD J.B., 1985, „Actions speak louder than words", în J.W.D. Dougherty (ed.), *Directions*

in Cognitive Anthropology, University of Illinois Press, Urbana: 199-219. – KELLER C.M., KELLER J., 1986, *Cognition and Tool Use : The Blacksmith at Work*, Cambridge University Press, Cambridge. – LAVE J., 1990, „The culture of acquisition and the practice of understanding", în J.W. Stigler, R.A. Shweder şi G. Herdt (ed.), *Cultural Psychology : Essays on Comparative Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge: 309-327. – LAVE J., WENGER E., 1991, *Situated Learning : Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge. – PALSSON G., 1994, „Enskilment at sea", *Man* (NS), 29 : 901-927. – ROGOFF B., 1990, *Apprenticeship in Thinking : Cognitive Development in Social Context*, Oxford University Press, New York. – SIGAUT F., 1993, „Learning, teaching and apprenticeship", *New Literary History*, 24 : 105-114.

LEWIS Oscar

Oscar Lewis s-a născut în 1914 la New York, într-o familie modestă de emigranţi evrei polonezi. Student la ştiinţe sociale, se formează ca antropolog la Universitatea Columbia, unde disertaţia sa de doctorat, *The Effects of White Contact Upon Blakfoot Culture*, va fi selecţionată pentru publicare în 1942 de către American Ethnological Society.

De-a lungul carierei sale, Lewis va efectua cercetări în Statele Unite, Mexic, India, Porto Rico şi Cuba. Înainte de a îmbrăţişa cariera universitară, a lucrat pentru *Strategic Index of Latin America* (*SILA*), o subdiviziune a *Human Relations Area Files*. Hispanist, Lewis a fost reprezentantul Statelor Unite la Instituto Indigenista Interamericano, organism panamerican fondat în 1940, şi a colaborat în Mexic la crearea Instituto Nacional Indigenista, înfiinţat în 1948. În 1945, la Bureau of Agricultural Economics, se ocupă de orientarea politicii agricole federale. În 1946 intră la Washington University (Saint-Louis), de unde pleacă doi ani mai tîrziu la Universitatea din Illinois, Urbana, pe care n-o va părăsi decît temporar, pentru a se ocupa în India de un program de dezvoltare rurală sub auspiciile Fundaţiei Ford. Moare în 1970.

Lewis se interesează de timpuriu de marxism şi de socialism; nu este un militant politic, dar dispoziţia sa spirituală se manifestă în alegerea temelor de cercetare (sărăcia, diferenţele de clasă, schimbarea socială) sau a zonelor studiate (Cuba, în 1968). Lectura operelor cercetătoarei Ruth Benedict a avut probabil un rol important în decizia lui Lewis de a deveni antropolog; în orice caz, şcoala „Cultură şi personalitate" a exercitat asupra lui o profundă influenţă, după cum demonstrează locul pe care îl rezervă utilizării pe teren a testelor psihologice, printre care cel al lui Rorschach. Lewis pune la punct un complex metodologic foarte elaborat de lucru în echipă, asociind observaţia participantă, convorbirile directive, teste, studiul grupurilor domestice, elaborarea de inventare şi de date cifrate asupra veniturilor şi bugetelor.

Contribuţia lui Lewis la dezbaterea antropologică a vizat trei puncte distincte: restudierea (*restudy*) sau „revizitarea", povestea vieţii, conceptul de „cultură a sărăciei". Concepţia sa asupra schimbării sociale multiliniare şi eterogene se opunea uniliniarităţii promovate de Robert Redfield. Astfel, Lewis alege să „reviziteze" Tepoztlan, în Mexic, unde lucrase Redfield şi unde noua anchetă avea să ducă la rezultate diferite de cele produse anterior. De la Tepoztlan Lewis pleacă la Mexico, urmîndu-i astfel pe ţăranii care se mută în marile centre urbane. Această nouă cercetare va avea ca rezultat mai multe lucrări asupra familiei şi-i va permite lui Lewis să pună bazele concepţiei sale, foarte criticate, despre o cultură a sărăciei. Conform lui Lewis, săracii au un fel propriu de a organiza şi reproduce viaţa socială, iar această modalitate se regăseşte în diferitele sectoare ale sărăciei în lume. Scopul lui Lewis era să construiască un model utilizabil pentru punerea în evidenţă a regularităţilor interculturale. Dintre lucrările care ilustrează această abordare prin povestea vieţii şi prin studiile familiale, *Copiii lui Sánchez* (1961) este cea mai cunoscută; bine primită, cartea a suscitat o vie dezbatere asupra a ceea ce reprezintă faptul etnografic şi a ceea ce trebuie să reprezinte scrierea care-l abordează.

Importanţa corpusului lewisian nu poate fi percepută pe deplin dacă se ignoră rolul fundamental jucat pe lîngă autor de soţia lui, Ruth Lewis, care vreme de treizeci de ani

i-a fost colaboratoare în toate etapele muncii sale şi căreia i se datorează ediţia postumă, îngrijită împreună cu Susan Rigdon, a studiului despre Cuba.

M. MELHUUS

► LEWIS O., 1942, *The Effects of White Contact Upon Blackfoot Culture, with Special Reference to the Role of the Fur Trade*, University of Washington Press, Seattle. 1948, *On the Edge of the Black Waxy. A Cultural Survey of Bell County, Texas*, Saint-Louis, Washington University Studies in Social and Philosophical Sciences, 7. 1951, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, University of Illinois Press, Urbana. 1958, *Village Life in Northern India*, University of Illinois Press, Urbana. 1959, *Five Families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Basic Books, New York. 1961, *The Children of Sanchez. Autobiography of a Mexican Family*, Random House, New York (trad. fr. *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard, Paris, 1963). 1964, *Pedro Martinez. A Mexican Peasant and His Family*, Random House, New York (trad. fr. *Pedro Martinez. Un paysan mexicain et sa famille*, Gallimard, Paris, 1966). 1966, *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty: San Juan and New York*, Random House, New York (trad. fr. *La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de la pauvreté: San Juan et New York*, Gallimard, Paris, 1969). 1968 (coaut. D. Butterworth), *A Study of Slum Culture. Backgrounds for La Vida*, Random House, New York. 1969, *A Death in the Sanchez Family*, Random House, New York (trad. fr. *Une mort dans la famille Sanchez*, Gallimard, Paris, 1973). 1970, *Anthropological Essays*, Random House, New York. 1977-1978 (coaut. R.M. Lewis, S. Rigdon), *Living the Revolution. An Oral History of Contemporary Cuba*, University of Illinois Press, Urbana, 3 vol.

● BUTTERWORTH D., 1972, „Oscar Lewis 1914-1970", *American Anthropologist*, 74: 746-757. – LEACOCK E.B. (ed.), *The Culture of Poverty. A Critique*, Simon and Schuster, New York. – MELHUUS M., 1997, „Exploring the work of compassionate ethnographer. The case of Oscar Lewis", *Social Anthropology*, 5 (1): 35-54. – RIGDON S., 1988, *The Culture Façade. Art, Science and Politics in the Work of Oscar Lewis*, University of Illinois Press, Urbana. – RIVIÈRE P.G., 1967, „The honour of Sanchez", *Man*, 2: 569-583.

MARTINO Ernesto de

Ernesto de Martino s-a născut la Napoli în 1908, într-o familie de tradiţie protestantă. După studii clasice, frecventează Universitatea din Napoli, unde în 1932, sub conducerea lui Adolfo Omodeo, specialist în probleme privind originea creştinismului, prezintă o teză asupra injuriilor rituale eleusine, din care Pettazzoni va publica un extras în revista sa, în 1934. În aceeaşi perioadă, Omodeo îl prezintă pe De Martino lui Benedetto Croce, a cărui gîndire va exercita multă vreme o mare influenţă asupra etnologului, după cum dovedeşte mai cu seamă prima sa lucrare (1941), în care analizează curentele din gîndirea etnologică reprezentate de Durkheim, Lévy-Bruhl şi Wilhelm Schmidt. Antifascismul lui De Martino este net mai pronunţat decît acela, de inspiraţie liberală, al maeştrilor săi Omodeo, Pettazzoni şi Croce; în anii '40, el militează în formaţiuni de stînga; în 1950 aderă la Partidul Comunist. În acest context de angajare politică, începe descoperirea sudului Italiei, unde va realiza o serie de anchete cu o echipă interdisciplinară, fapt ce constituia o premieră în Italia. Termină o cercetare în Lucania, în 1949; între 1950 şi 1957, conduce anchete asupra lamentaţiilor funebre (1959), asupra magiei ceremoniale şi asupra vieţii culturale a ţăranilor (1963). În 1959 se implică, la Salento, într-o cercetare asupra complexului mitico-ritual al tarentulismului (1966). Colecţia de care se ocupă la editura torineză Einaudi (şi unde publică, în 1948, *Il mondo magico*) include traduceri din autori străini: Durkheim, Lévy-Bruhl, Hubert şi Mauss, Frobenius, Malinowski etc. La începutul anilor '50, lectura *Caietelor din închisoare* ale lui Gramasci are o influenţă decisivă asupra evoluţiei gîndirii lui De Martino, care se inspiră acum din marxism, deschizînd astfel calea altor antropologi italieni, ca Alberto M. Cirese sau Luigi Maria Lombardi Satriani. În 1951, De Martino este abilitat să predea etnologia şi istoria religiilor la universitate: cariera lui se va desfăşura la Roma (1953-1958), apoi, începînd din 1959, la Cagliari. În ultimii ani de viaţă, efectuează noi cercetări asupra folclorului sard (care vor fi continuate de eleva sa Clara Gallini) şi începe să redacteze

o lucrare, rămasă neterminată, asupra apocalipselor studiate din punct de v‹ istorico-cultural şi psihopatologic (*La fine del mondo*, 1977).

De Martino a exercitat o puternică influenţă asupra cercetării antropologice ita din punct de vedere atît teoretic, cît şi metodologic ; totuşi, specificitatea abordărilo l-a condamnat la o izolare din pricina căreia a suferit toată viaţa şi care explică şi c terul tardiv al aprecierii adevăratei importanţe a operei sale.

L. I

► MARTINO E. de, 1940, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari. 19 *mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino. 1959, *Morte e p rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino. *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano. 1963 (1959), *Italie du Sud et magie*, Galli Paris. 1966 (1961), *La terre du remords*, Gallimard, Paris. 1977, *La fine del mondo. tributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

● CHERCHI P. şi M., 1987, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comm umana*, Liguori, Napoli. – CIRESE A.M., 1973, *Cultura egemonica e cultura subal Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo. – DEI F., 19 *zucche del missionario Grubb. Ernesto de Martino tra razionalità e relativismo*, Ol Florenţa. – DONATO R. di, 1990, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli* ETS, Pisa. 1999, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifest Roma. – GALLINI C., MASSENZIO M. (ed.), 1997, *Ernesto de Martino nella cultura eu* Liguori, Napoli.

MARXISM ŞI ANTROPOLOGIE. Marx, Engels şi antropologia

Interesul lui K. Marx şi al lui F. Engels pentru societăţile „precapitaliste" şi p antropologia pe cale de a se naşte nu s-a dezminţit niciodată. Articolele date de ziarului *New York Daily Tribune* în 1853 oferă un prim studiu al „despotismului ori şi se bazează pe cunoştinţele dobîndite asupra Indiei. Ideea că există mai multe de dezvoltare a societăţilor umane în cursul istoriei este reluată şi dezvoltată în text important, *Formele care precedă producţia capitalistă* (1858), în care autorul i fică mai multe forme de organizare comunitară. Lectura, în 1880, a lucrării *A Society* de Lewis Henry Morgan, apărută în 1877, face să evolueze considerabil pu de vedere al lui Marx, conducîndu-l spre dezvoltarea unui program de lecturi etnol Henry Summer Maine, John Lubbock, John Budd Phear (Krader, 1972), pe care întrerupe moartea sa, survenită în 1883. Engels reia notele lui Marx, le complete propriile lecturi (Maxim Maximovici Kovalevski, de exemplu) şi analize pentru a opera majoră a marxismului în cîmpul antropologiei : *Originea familiei, a propr private şi a statului* (1884). Această lucrare este puternic influenţată de Morgan, Engels îi atribuie meritul de a fi redescoperit „concepţia materialistă a istoriei", viziunea lui asupra unei succesiuni necesare a stadiilor de organizare a societ umane. Tradus în numeroase limbi, studiul a servit drept referinţă lucrărilor ma oficiale, în vreme ce teoria antropologică se demarca de evoluţionism. Reflecţia a chestiunii feminine, amorsată în cea de-a patra ediţie (1891), continuă totuşi să in ţeze o parte a studiilor feministe.

P. B

● ENGELS F., 1983, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ediţie în şi note de P. Bonte şi C. Mainfroy, Éditions Sociales, Paris. – KRADER L., 197 *Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcun, Assen. 1978, *Sur les sociétés pr talistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, prefaţă de M. Godelier, Éditions S (Centre d'Études et de Recherches Marxistes), Paris.

:ONOTEISM

› numeşte „monoteism" un sistem religios bazat pe credinţa într-un zeu unic. Concepţia ılcităţii divine se poate înscrie într-un cadru „naţional": se vorbeşte de „henoteism" ıntru a desemna un monoteism care, după modelul celui din primul iudaism, admite :istenţa unor zei străini, cu condiţia ca aceştia să nu facă obiectul vreunui cult pe ritoriul zeului unic. Astfel, monoteismul nu se opune în mod necesar politeismului, în ıda existenţei unei profunde diferenţe de natură între cele două concepţii. După)raham, în care Mahomed identifică pe unul dintre cei trei principali heralzi ai iritualităţii al cărei depozitar se consideră a fi, ceilalţi doi fiind Moise şi Isus, istoria daismului ne conduce de la henoteismul mozaic la un monoteism iahvic, profesat în ıbilon de Deutero-Isaia (autorul Cărţii lui Isaia, 40-55) în anii 550-530 (Asurmendi, 98). Fără să apară vreo relaţie între afirmaţia monoteistă şi chestiunea încarnării ›sianice, discursul profetic evreiesc elaborează modelul unui zeu – care va fi acela al lor trei religii zise ale Cărţii – a cărui vocaţie universală, pe urmele învăţăturii lui ıs, este afirmată sus şi tare de către Pavel, în secolul I (Badiou, 1997; Tauber, 1999). mbert (1995) se străduieşte să demonstreze că miturile la care se referă aceste religii 'mează împreună un „text" unic căruia o analiză de tip dumézilian îi evidenţiază)funda unitate de inspiraţie. Cu aceeaşi ocazie, s-a operat o apropiere, oricît de)blematică ar fi ea, între un monoteism semitic apărut foarte departe de gîndirea igioasă sumero-babiloniană şi monoteismul de origine indo-iraniană care este maz- ısmul reformat de Zarathustra (a doua jumătate a secolului al VI-lea – începutul :olului al V-lea), prin care figura lui Ahura Mazda se degajă de un politeism puternic ırcat de dualism.

Monoteismul integrează credinţe şi practici care, cel puţin din punct de vedere mal, par să-i contrazică principiul. Astfel, el se acomodează cu un dualism extra- ɔlogic ce justifică prezenţa în lume a unei figuri personificînd libera intenţie malignă. ılogia creştină identifică unicitatea divină cu o configuraţie trinitară de ipostaze ductibile unele la altele. Mai mult, cade în sarcina acestui din urmă dispozitiv să ıgătească locul unor manifestări cu ecouri culturale specifice: meditaţia cristică, ɔrcesiunea marială, intervenţia îngerilor, a sfinţilor şi a altor preafericiţi.

Din perioada cînd studierea monoteismului era cvasimonopolul „orientaliştilor", ıropologia a luat parte la dezbaterile, astăzi perimate, care aveau drept scop să bilească dacă monoteismul sau politeismul reprezintă cel mai vechi mod de credinţă. re un politeism născut dintr-o degenerare a monoteismului (Lang, 1898) şi un noteism conceput ca un fel de produs de decantare al politeismului (Tylor, 1871), ıeni nu se mai aşteaptă acum la o alegere edificatoare. De notat că, pe terenurile lor diţionale, antropologii s-au confruntat adesea cu sisteme religioase care se îndepăr- ză mai mult sau mai puţin de versiunea comun acceptată a unui politeism desemnat ı excelenţă drept obiectul lor de studiu. Astfel poate fi evocată conceperea unei ıţii de imanenţă între om şi natură, a unei justificări transcendente a perenităţii luielilor lumii, a unei clasificări ierarhice a divinităţilor prin care este specificată o mită figură dominantă etc. În Africa neagră găsim frecvent sisteme care asociază, forma unui cuplu de personificări, o putere celestă masculină („zeul-cer" al lui ırnemann, 1961), probabil de inspiraţie heliocentrică, şi o putere htonică feminină. ceat context, figura celestă, a cărei transcendenţă este clar afirmată, nu face obiectul unei intervenţii rituale, în timp ce figurii alterne îi sînt asociate sacerdoţi, altare şi 'ificii: totul se petrece ca şi cum am avea de-a face cu un biteism al cărui partener ıinant s-ar înrudi cu zeul henoteist.

M. IZARD

IURMENDI J.G., 1998, „Les prophètes bibliques face à Babylone", în A. Lemaire (ed.), *Le de de la Bible*, Gallimard, Paris. – BADIOU A., 1997, *Saint Paul. La fondation de versalisme*, PUF, Paris. – BOTTERO J., 1992, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*,

Gallimard, Paris. – GODEFROY-DEMOMBYMES M., 1957, *Mahomet*, Albin Michel, Paris. – LAMBERT J., 1995, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Éditions du Cerf, Paris. – LODS A., 1949, *Israël des origines au milieu du VII[e] siècle*, Albin Michel, Paris. 1950, *Des prophètes à Jésus*, Albin Michel, Paris, 2 vol. – ORTIGUES E., 1999, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Hatier, Paris. – TAUBER J., 1999, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Le Seuil, Paris. – ZWERNEMANN J., 1961, „La notion de dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques", *Bulletin de l'IFAN*, seria B, XXIII (1-2): 243-272.

NAVIGAȚIE

Cu excepția notabilă a navigatorilor scandinavi atlantici, nici o regiune nu ilustrează mai bine rolul navigației în apariția societăților și a culturii locale ca aceea din Oceanul Pacific. Încă de la sosirea europenilor, în urmă cu două secole și jumătate, s-a deschis o dezbatere asupra condițiilor în care alte populații au parcurs, cu mult înaintea lor, imensa suprafață a mărilor fără a cunoaște metalurgia, hărțile și instrumentele de navigație. Era oare vorba de un proiect bine pregătit, de deplasări accidentale sau de exilări silite și fără întoarcere? Cercetări recente tind să ateste că primul răspuns este cel just: arheologia a stabilit că navigatorii luau cu ei plantele și animalele domestice necesare instalării lor pe insulele descoperite. O simulare pe calculator (Levison, Ward și Webb, 1973), ținînd cont de vînturile și de curenții Pacificului, arată că navigația era sub control și că deplasările nu se datorau derivei: rămîn de explicat condițiile concrete.

Primii martori europeni au văzut pirogi polineziene de peste 30 m lungime. D. Lewis (1972) avansează ideea că lungimea pirogilor de traversare putea varia între 15 și 22 m; cu chilele lor tăiate din trunchiuri de copaci și cu o armătură de scînduri legate cu fibre de cocotier, ele erau rapide (100 de mile marine pe zi) și sigure, permițînd navigarea la un unghi de aproape 75° în raport cu vîntul. Aceste pirogi erau în mod obișnuit cu dublă cocă în Polinezia și de tip monococă cu balansier în Micronezia.

Navigația tradițională subzistă astăzi în puține locuri din Pacific, fiind obiectul unei științe deținute de experți cu înaltă calificare. Această știință se exercită esențialmente în trei domenii. Ea constă în primul rînd în capacitatea de a conduce ambarcațiunea pe mare fără instrumente de navigație, orientîndu-se, noaptea, după poziția stelelor care trasează „drumuri stelare", iar ziua utilizînd în plus și hula oceanică. Ea permite apoi să „navighezi după apreciere", evaluînd în mod constant poziția în funcție de călătorie (direcția și distanța parcursă); experiențele moderne cu pirogi tradiționale, testînd rezultatele prin sistemul GPS, dovedesc relativa siguranță a procedeului: erorile mai curînd se anulează decît se acumulează. Această știință se bazează, în sfîrșit, pe criterii extrem de precise de identificare a semnelor prezenței uscatului (forma norilor, modificările hulei, direcția zborului păsărilor etc.). Dar ea putea să îmbrace și o formă mai ezoterică și să dea rezultate comparabile cu cele ale calculării moderne a longitudinii și latitudinii, sprijinindu-se pe poziția relativă a stelelor, de exemplu, fapt care le permitea navigatorilor să realizeze o adevărată cartografiere a Pacificului, îmbunătățită în mod constant grație descoperirilor efectuate în două milenii (între 1000 î.Cr. și 1000 d.Cr).

Punerea în evidență a fezabilității tehnice nu epuizează problemele ridicate de navigația în Pacific. Era vorba sau nu de călătorii fără întoarcere? De ce curentul colonizării s-a efectuat în direcția opusă principalelor alizee dinspre est, cel mai greu de urmat? Aceste două întrebări sînt legate una de alta. Navigarea împotriva vîntului facilitează eventuale întoarceri, mai ales dacă navigatorii nu întîlnesc uscatul, utilizînd la dus întreruperile sezoniere ale alizeelor. Această tehnică favorizează și calculul drumului de întoarcere, obligatoriu diferit de traseul la dus, bazîndu-se pe latitudinea stelelor cunoscute. Progresele cumulative ale cunoștințelor au permis abordarea progresivă a sistemelor climatice diferite și mai dificile decît cele din Pacificul Central, latitudinile Polineziei și ale Americii de Sud.

Rămîne chestiunea pasionantă a motivațiilor acestor navigatori. S-au avansat ca explicații gustul pentru aventură, curiozitatea, goana după faimă, constrîngerile exilului

ıau fuga de dezonoare şi ruşine. Ne mai putem imagina că un rol important au avut şi :ăutarea de bunuri preţioase, interesele comerciale, dorinţa de a găsi pămînturi virgine ɔentru a evita suprapopularea. Mai trebuie evocate şi eventualele tensiuni dintre ɣrupurile parentale (fraţi mai mari – fraţi mai mici). Datele arheologice nu aduc ·ăspunsuri decisive acestor întrebări. Ele subliniază totuşi că asemenea călătorii nu :orespundeau unor eventuale constrîngeri de mediu sau demografice: populaţia era ·ară, iar grupurile umane mici călătoreau mult mai departe decît ar fi cerut-o simpla ıevoie de pămînturi noi.

După mileniul I al erei noastre, Pacificul accesibil fiind descoperit în totalitate, frecvenţa traversărilor scade, iar la primele contacte cu europenii ele nu mai subzistă în forma tradiţională decît în Polinezia franceză, în Micronezia şi Polinezia Occidentală, precum şi în insulele Fiji.

G.I. IRWIN

▸ FINNEY B., 1994, *Voyage of Rediscovery*, University of California Press, Berkeley. – GLADWIN T., 1970, *East is a Big Bird*, Harvard University Press, Boston. – IRWIN G.I., 1992, *The Prehistoric Exploration and Colonisation of the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge. – LEWIS D., 1972, *We, the Navigators*, Australian University Press, Canberra. – LEVISON M., WARD R.G., WEBB M., 1973, *The Settlement of Polynesia: A Computer Simulation*, University of Minnesota Press, Minneapolis. – SHARP A., 1963, *Ancient Navigators in the Pacific*, Penguin, Auckland.

OCEANIA. Mişcările religioase contemporane

La începutul independenţelor politice în Pacificul anilor ’60, Bisericile creştine apărute în primele misiuni venite din Europa, America şi Australia asistau neputincioase la deturnarea crescîndă a credincioşilor lor de către noi mişcări religioase. În Melanezia, şi cu deosebire în Noua Guinee, amploarea fenomenului este fără egal. Numeroase astfel de mişcări sînt iniţiate de personalităţi autohtone care trec drept profeţi, vindecători vizionari inspiraţi, dotaţi cu puteri supranaturale. Prin discursul lor religios se cristalizează o activitate protestatară, milenaristă sau (micro-)naţionalistă, cel mai adesea antiguvernamentală şi antieuropeană. În acelaşi timp, deschiderea fără precedent spre lumea exterioară favorizează avîntul spectaculos al Bisericilor fundamentaliste. Dimensiunea adesea extatică sau puternic emoţională a predicaţiei lor, care sugerează stabilirea unei paralele cu anumite culte precreştine, tinde azi să îmbrace cea mai mare parte a formelor de religiozitate, care au, în fond, o atitudine critică faţă de valorile şi credinţele tradiţionale. Două exemple vin să ilustreze aceste afirmaţii.

Martorii lui Iehova în Noua Caledonie. O dată cu crizele din industria nichelului şi cu progresele naţionalismului kanak, această mişcare, implantată în mediile europene din capitala Nouméa şi din împrejurimi, s-a răspîndit şi în restul teritoriului. În ciuda unei neutralităţi politice care a atras respingerea unanimă din partea reprezentanţilor autorităţilor locale, fie ei *caldoches* (descendenţi ai colonizatorilor) sau *kanak* (autohtoni), ea devine un grup activ, plurietnic, dar cu dominantă melaneziană. Printre motivele acestui avînt trebuie subliniată atitudinea critică a Martorilor lui Iehova faţă de „cutumă”, valoare centrală şi referent cultural al societăţilor kanak. Şcolarizarea şi munca salariată, factori de disoluţie a comunităţii tradiţionale şi ai individualizării socio-economice, au dus la apariţia unor nevoi ce limitează exigenţele vieţii tribale, supralicitarea schimburilor şi rolul crescînd al banului în ceremoniile cutumiare. A deveni Martor înseamnă deci a găsi o justificare spirituală ce-ţi permite să te sustragi impunerii sociale, dar mai înseamnă şi un mod de a contesta, prin intermediul religiei, dubla autoritate a anumitor adepţi ai cutumei; adesea responsabili locali în sînul Bisericilor istorice, conservatori, ei pot exercita un control moral şi funciar foarte sever:

Martorii se eliberează de tradiţie şi pun în pericol ordinea stabilită. La Lifou, una dintre insulele Loyauté, violenţele cărora le-au căzut recent victime în mediul protestant, ca şi semnele de deschidere provenind din mediul catolic sînt simptome ale unei crize profunde a cutumei, confruntată cu adaptări necesare.

Adventiştii de ziua a şaptea în New Britain. La populaţiile sulka din New Britain (Papua-Noua Guinee), Biserica Catolică, stabilită de multă vreme, îi are astăzi ca principali concurenţi pe Adventiştii de ziua a şaptea. Practic, a te reclama de la catolicism echivalează cu a nu revendica nici o afiliere religioasă particulară; astfel, calificarea drept „catolic" a ajuns un fel de denumire generică servind, după caz, la a-i descalifica sau a-i onora pe tradiţionaliştii care dau dovadă de supunere faţă de cutumă. Critica pe care o aduc adventiştii acestei obedienţe este însoţită de dorinţa de reformă morală, dovedită mai ales de opţiunea deliberată pentru necredinţă. În ochii lor, de exemplu, spiritele care populează natura sînt lipsite de orice capacitate de a face rău din moment ce nu crezi în ele. Acest punct de vedere se înscrie în continuitatea gîndirii sulka în general, care face din frică un factor de risc şi consideră că ignorarea unui pericol – necunoaştere autentică sau indiferenţă – te fereşte de el. Adventiştii acordă o valoare experimentală comportamentelor transgresive sau anticonformiste prin care, înarmaţi doar cu recursul la rugăciune (echivalent funcţional al magiei), se străduiesc să-şi domine frica şi, în acelaşi timp, să pună la încercare eficacitatea unei credinţe care, conform cutumei, trece drept profesiune de necredinţă. Faptul că o nenorocire care provoca teamă nu se mai întîmplă este interpretat ca un semn de impunitate şi este asimilat cu o victorie cosmologică repurtată contra duhurilor, a diavolului şi a catolicilor. Cînd o nenorocire îl loveşte pe un adventist, aceasta înseamnă, dimpotrivă, după spusele catolicilor, că triumfă cutuma, demonstrînd astfel că-i cuminţeşte pe cei care pretindeau că se emancipează. După modelul prevalent în multe societăţi oceanice, absenţa compartimentării între categorii ale gîndirii şi relativa frecvenţă a schimbărilor de afiliere, care justifică evocarea „nomadismului religios", fac problematică folosirea noţiunii de convertire.

J.-P. ALUZE, M. JEUDY-BALLINI

● BARKER J. (ed.), 1990, *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, University Press of America, New York. – BOUTILIER J., HUGUES D., TIFFANY S. (ed.), 1978, *Mission, Church and Sect in Oceania*, University Press of America, New York. – ERNST M., 1994, *Winds and Change. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Pacific Conference of Churches, Suva. – FORMAN C.W., 1982, *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Orbis Books, Maryknoll, NY. – FORMAN C.W. (ed.), 1992, *Island Churches: Challenge and Change*, University of the South Pacific, Suva. – JEUDY-BALLINI M., 1998, „Appropriating the other. A Case study from New Britain", în V. Keck şi J. Wassmann (ed.), *Common Worlds and Single Lives. Constituting Knowledge in Pacific Societies*, Berg Publishers, Oxford. – LOELIGER C., TROMPF G. (ed.), 1985, *New Religious Movements in Melanesia*, University of the South Pacific, University of Papua New Guinea, Suva. – OTTO T., BORSBOOM A. (ed.), 1997, *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, KITLV Press, Leiden. – SWAIN T., TROMPF G., 1995, *The Religions of Oceania*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

ORIENTUL MIJLOCIU

1. *Domeniul arab*

Încă din epoca medievală, autorii arabi fac distincţie între două părţi componente ale domeniului arab, ale cărui contururi sînt strîns legate de expansiunea islamului: Maghreb, Occidentul, şi Mashrek, Orientul. În Maghreb, importanţa culturilor berbere a produs o istorie în parte distinctă şi a favorizat emergenţa unor tradiţii originale în sînul acestui ansamblu. Mashrek cuprinde ţările situate între Libia şi Irak, inclu-

putem vorbi de domeniul arab fără a evoca diaspora populaţiilor arabo-musulmane, ieşite în general din sudul Peninsulei Arabice, care, din Africa Orientală pînă în Indonezia, o dată cu deplasările comerciale la mare distanţă, a favorizat instalarea unor grupuri umane care aveau să-şi pună o puternică amprentă asupra culturilor locale (swahili, de exemplu) şi să contribuie la răspîndirea islamului.

Multe din primele studii asupra Mashrekului au fost publicate sub egida şcolii durkheimiene: este cazul studiului lui Farès (1932). Imediat după al doilea război mondial apar cîteva lucrări importante: cea a geografului J. Weurlesse despre masele ţărăneşti (1946), căreia îi răspunde studiul lui R. Montagne asupra nomazilor (1947), de exemplu; ambii autori erau asociaţi ai Institutului francez din Damasc. Descrierea unui sat egiptean, datorată lui J. Berque (1957), a fost, de asemenea, remarcată în epocă şi a contribuit la revigorarea interesului pentru cercetările antropologice. Totuşi, în universul academic dominat de mai bine de un secol de lucrările orientaliştilor, aceste cercetări n-au progresat în acelaşi ritm decît în cazul altor regiuni caracterizate prin aceeaşi pondere a textelor scrise – India, de exemplu. Cercetările iniţiale, efectuate în mici comunităţi (triburi, sate), au contribuit la închegarea opoziţiei între „marea" şi „mica" tradiţie, dar păreau puţin pregătite să atace problematici istorice, inseparabile de abordarea etnologică (Dresch, 1989). Pentru a fi recunoscute academic, cercetările antropologice au trebuit să se consacre în acelaşi timp şi studiului surselor literare – genealogice, juridice, religioase etc. – sau al sistemelor de educaţie (Messick, 1993) şi, în general, de transmitere a culturii, care necesită o cunoaştere aprofundată a tradiţiilor scrise.

Lucrările antropologilor s-au dezvoltat totuşi în ultimele decenii. În unele cazuri, ţinînd cont de caracteristicile ţărilor avute în vedere (Iordania, Yemen, dar şi Irak şi ansamblul Peninsulei Arabice), a fost privilegiată studierea configuraţiilor „tribale" şi a raporturilor dintre trib şi stat (Bocco şi Velud, 1995; Shryock, 1997); în altele (în special în cele asociate contextului urban tradiţional al *madinei*), retorica genealogiei şi a familiei domină politicile locale şi gestionarea averilor (Ferchiou, 1991); în alte cazuri, în sfîrşit, ilustrate de lucrările consacrate „satului palestinian", de exemplu, sînt analizate cu precădere raporturile dintre grupurile domestice şi comunităţile locale (Mundy, 1995). În plus, la fel ca majoritatea ţărilor din Lumea a Treia, ţările arabe trăiesc experienţa unei urbanizări masive (Eickelman, 1998), iar antropologii contribuie în mod semnificativ la lucrări colective abordînd această temă (Grandguillaume, 1995; Davie, 1997). Dintre cele mai interesante lucrări moderne, le cităm pe cele consacrate fenomenelor de difuzare în masă: televiziunea şi cinematograful (Armbrust, 1996).

Antropologia clasică s-a confruntat cu problema „căsătoriei arabe" (Bonte, 1994), adică a căsătoriei între copiii a doi fraţi, model afirmat cu stăruinţă în discursul local. Ar fi preferabil să vorbim de o combinaţie de căsătorii între copii de fraţi şi de căsătorii prin schimbarea surorilor. Realizarea acestor două modele este adesea observabilă cu ajutorul indicatorilor statistici echivalenţi, dar ideologia pune accentul pe căsătoria între rude de grad apropiat, în vreme ce schimbul este în mod obişnuit trecut cu vederea. În acest fel, concepte fundamentale ca „alianţă" şi „consangvinitate" sînt repuse în discuţie (Conte, în Bonte *et al.*, 1991).

Relaţiile dintre sexe sînt în mod sistematic codificate în termeni de „onoare", de „protecţie" şi de „vulnerabilitate"; analiza acestor relaţii, tradusă într-o serie întreagă de lucrări, inspirate de studii feministe, asupra statutului femeii, asupra vălului, a sexualităţii etc., a contribuit la deschiderea unui nou cîmp de cercetare antropologică (Abu Lughod, 1986; Taaraji, 1991). Dimpotrivă, lucrările asupra familiei rămîn limitate ca număr. Antropologia se confruntă cu noi provocări şi vede deschizîndu-se noi cîmpuri de cercetare în societăţile hipermoderne din Golful Arabic (Montigny, 1998; Khalaf, 1999).

P. DRESCH

● ABU LUGHOD L., 1986, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley. – ARMBRUST W., 1996, *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge. – BERQUE J., 1957, *Histoire sociale*

arabe, 147, număr special, *Tribus, tribalismes et États au Moyen-Orient, Maghreb-Machrek*. – BONTE P. (ed.), 1994, *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions de L'EHESS, Paris. – BONTE P., CONTE C., HAMES C., ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-Ansab : la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – DAVIE M., 1997, *Beyrouth : regards croisés*, URBAMA, Tours. – DRESCH P., 1989, *Tribes, Government and History in Yemen*, Clarendon Press, Oxford. – EICKELMAN D.F., 1998, *The Middle East : An Anthropological Approach*, Prentice Hall, New Jersey (ed. a III-a). – FARES B., 1932, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam*, Maisonneuve, Paris. – FERCHIOU S. (ed.), 1991, *Hasab wa nasab : parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Éditions du CNRS, Paris. – GRANDGUILLAUME G., MERMIER F., TROIN J.-F., 1995, *Sanaa hors les murs : une ville arabe contemporaine*, URBAMA, Tours. – KHALAF S., 1999, „Camel Racing in the Gulf: Notes on the Evolution of a Traditional Cultural Sport", *Anthropos*, 94 : 85-106. – MESSICK B., 1993, *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley. – MONTAGNE R., 1947, *La civilisation du désert : nomades d'Orient et d'Afrique*, Hachette, Paris. – MONTIGNY A., 1998, „Retour à la tradition au mois de Ramadan", *Techniques et culture*, 31 (2) : 88-104. – MUNDY M., 1995, *Domestic Government. Kinship, Community and Polity in North Yemen*, I.B. Tauris Publishers, Londra, New York. – SHRYOCK A., 1996, *Nationalism and the Genealogical Imagination : Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley. – TAARIJI H., 1991, *Les voilées de l'islam*, Éditions Eddif, Casablanca. – WEURLESSE J., 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Gallimard, Paris.

2. *Domeniul iranian*

Majoritatea locuitorilor Afghanistanului, Iranului, Tadjikistanului, sud-estului Turciei, estului Irakului şi vestului Pakistanului vorbesc limbi iraniene (persana, dari, tadjika, kurda, paştuna, baluci etc.). Unele particularităţi din acest domeniu au atras mai mult decît altele atenţia etnologilor şi au contribuit la orientarea lucrărilor lor în patru direcţii principale.

Datorită plasării sale la răscrucea dintre lumea arabă, lumea indiană şi Asia Centrală, domeniul iranian se caracterizează în primul rînd printr-o mare diversitate etnică (în Iran, ca şi în Afghanistan, persofonii nu sînt decît cu foarte puţin majoritari ; Digard, 1988). Nu întîmplător o regiune de contact între baluci şi paştuni i-a inspirat lui F. Barth (1981) teoria relativităţii identităţii etnice, că Iranul a determinat mai multe acţiuni de cartografiere etnografică şi că, în sfîrşit, contrastele culturale dintre litoralul Caspicii şi platoul interior iranian l-au făcut pe C. Bromberger (*apud* Digard, 1988 ; 1989) să se intereseze de indicatori, marcatori şi stereotipuri constitutive ale alterităţii.

În Iran există cele mai mari concentrări de păstori nomazi din lume (în total, un milion, din care mai multe triburi au peste 100.000 de membri fiecare). După Barth (1961), mai mulţi etnologi au descris şi analizat caracterele originale, necunoscute pînă acum, ale pastoralismului turco-iranian : nomadism pe cai sau pe cămile exclusiv în munţi (Digard, 1981 ; Mortensen, 1993), triburi ierarhizate cu „şefii" centralizate şi avînd cu statul relaţii de ostilitate reglementată (Beck, 1991 ; Bradburg, 1990 ; Digard, 1987 ; Tapper N., 1991 ; Tapper R., 1979 ; Van Bruinessen, 1992).

Leagăn al uneia dintre primele civilizaţii urbane (Persepolis, Susa etc.), Iranul este şi ţara din Orientul Mijlociu cu cea mai mare creştere urbană (populaţia citadină devenea majoritară în 1978, numărînd circa 25 milioane de persoane, capitala avînd peste 5 milioane de locuitori). Atenţi la această evoluţie, etnologii şi-au focalizat lucrările asupra centrilor vitali ai oraşelor iraniene : bazarul şi activităţile sale (Centlivres, 1972), moscheile şi reţelele lor (Fisher, 1980).

Lumea iraniană a fost, în ultimele decenii ale secolului XX, teatrul unor evenimente geopolitice majore : revoluţia islamică (1978-1979), apoi războiul contra Irakului (1980-1988), în Iran ; ocupaţia sovietică (1979-1989), apoi războiul civil, în Afghanistan ; independenţa (1991), apoi războiul civil, în Tadjikistan ; războiul endemic în Kurdistan. Etnologii nu puteau să nu se intereseze de aceste răsturnări, de cauzele lor, de modul

cum s-au realizat, aruncînd o privire nouă asupra islamului politic (Loeffler, 1988; Centlivres, 1998) și asupra efectelor acestor evenimente, variabile după caz, uneori neașteptate, cum ar fi modernizarea accelerată a societății și a culturii populare iraniene, în ciuda presiunii religioase (Adelkhah, 1998).

J.-P. DIGARD

● ADELKHAH F., 1998, *Être moderne en Iran*, Karthala, Paris. – BARTH F., 1961, *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Universitets Etnografisk Museum, Oslo. 1981, *Features of Person and Society in Swat. Collected Essays on Pathans*, Routledge and Kegan Paul, Londra. – BECK L., 1991, *Nomad. A Year in the Life of a Qashq'ai Tribesman in Iran*, I.B. Tauris Publishers, Londra. – BRADBURG D., 1990, *Ambiguous Relations. Kin, Class and Conflict Among the Komachi Pastoralists*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC. – BROMBERGER C., 1989, *Habitat, Architecture and Rural Society in the Gilân Plain (Northern Iran)*, F. Dümmlers Verlag, Bonn. – CENTLIVRES P., 1970, *Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tâshqurqhân (Afghanistan)*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel. 1998, *Chroniques afghanes 1965-1993*, Édition des Archives Contemporaines, Paris. – DIGARD J.-P., 1981, *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Cambridge University Press, Cambridge. 1987, „Jeux de structures, Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran", *L'Homme*, 102: 12-53. 1988, *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Éditions du CNRS, Paris. – FISHER M.M.J., 1980, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – LOEFFLER R., 1988, *Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village*, State University of New York Press, New York. – MORTENSEN I.D., 1993, *Nomads of Luristan. History, Material Culture and Pastoralism in Western Iran*, The Carlsberg Foundations's Nomad Research Project, Copenhaga – Rhodos International Science and Art Publishers, New York, Thames and Hudson. – TAPPER N., 1991, *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge University Press, Cambridge. – TAPPER R., 1979, *Pasture and Politics. Economics, Conflict and Ritual Among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, Academic Press, Londra. – VAN BRUINESSEN M., 1992, *Agha, Shaykh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Zed Books, Londra.

3. *Domeniul turcic*

Nu putem aborda studierea lumii turcești în termeni de etnie deoarece migrații de mare amplitudine și evoluția structurilor sociale și politice au modificat configurația grupărilor de păstori nomazi, organizați în triburi și în „șefii" care, dincolo de numele lor tribale (oghouz, kîrgîz, uigur etc.), se recunoșteau sub etnonimul comun *türük* („cei născuți"). Limba turcă continuă totuși să adune laolaltă un mare număr de popoare și culturi numite *türk* pe care istoria le-a dispersat pe un spațiu imens ce se întinde „de la Marele Zid chinezesc la Marea Adriatică". Se disting 25 de varietăți lingvistice (limbi, dialecte, graiuri) corespunzînd tot atîtor populații din spațiul *türk*, 110 milioane de locutori „turcofoni", din care 65 de milioane în Turcia. Deși situată în extremitatea vestică a acestui spațiu, Turcia este adevăratul centru de gravitație al ansamblului datorită istoriei sale – imperiu timp de șase secole, republică după aceea –, importanței sale demografice și nivelului său de dezvoltare. Astfel, Turcia se caracterizează prin stăpînirea destinului său istoric și cultural, pe care n-au putut-o afirma în trecut nici una dintre celelalte populații turcofone. Actualmente, importanta minoritate, azeri de limbă turcică, reprezintă o parte importantă a societății iraniene. Implozia Uniunii Sovietice a făcut să apară pe scena internațională cinci republici turcofone independente: Azerbaidjan, Kazahstan, Kîrgîstan, Uzbekistan și Turkmenistan. Fiecare dintre aceste noi republici a ridicat la rangul de limbă națională limba *türk* locală, care era deja o limbă de cultură și de comunicare.

Se cuvine să adăugăm acestei schițe rapide a situației asiatice și o anexă europeană: populațiile turcofone din Balcani (1.000.000 de persoane în Bulgaria, 180.000 în Grecia, dar și în Bosnia, Iugoslavia, Albania, România), cărora li se adaugă numeroase grupuri musulmane, rămășițe ale Imperiului Otoman, ai căror membri se numesc „turci" prin

simplul fapt al apartenenţei lor la Islam. În sfîrşit, trebuie menţionată emigraţia turcă din Europa de Vest, venită din Turcia şi fiind majoritar turcofonă (deşi o treime sînt kurzi), care numără aproximativ 4 milioane de persoane.

Alături de limbă, o altă trăsătură prezentă în toate societăţile *türk* este persistenţa unui sistem comun de înrudire, original atît prin nomenclaturile de consangvinitate şi de alianţă, cît şi prin caracteristicile structurale (sistem matrimonial ţinînd de „schimbul generalizat", statutul unchiului dinspre mamă, ierarhia strictă a fraţilor mai mari şi a celor mai mici).

În sfîrşit, populaţiile turcofone au în comun pînă în zilele noastre aceleaşi genuri şi opere literare: epopei cum ar fi *Cartea lui Dede Korkut*, *Manas*, *Fiul orbului* (Bazin şi Gokalp, 1998) ilustrează acest patrimoniu propriu tuturor societăţilor turceşti contemporane.

Interesul pentru popoarele, limbile şi culturile turcice este relativ recent şi are la origine un proiect politic: rezistenţa contra panslavismului. Turcologia se naşte la începutul secolului al XIX-lea, ca disciplină esenţialmente filologică, avînd la bază lucrările englezului Arthur Lumley Davis, ale maghiarului Arminus Vambery şi ale francezului Léon Cahun. Descifrarea de către danezul Thomsen, în 1893, a stelelor funerare dinastice turceşti din secolul al VIII-lea, gravate cu caractere runice, răspîndite în Mongolia, deschide noi orizonturi, netezind calea unei istorii scrise indigene a popoarelor turcice din Asia de Sus, înaintea migraţiilor lor spre vest, a islamizării lor şi a apariţiei sistemelor statale şi imperiale. Aceste cercetări s-au dezvoltat în exteriorul Imperiului Otoman şi au avut puţin impact asupra lumii turceşti din epocă. Geneza sentimentului naţional turc (*Principiile turcismului* de Ziya Gökalp şi *Cele trei feluri de a fi ale politicului* de Yusuf Akçura), iniţiat prin interpretarea dată de Mustafa Kemal Atatürk, fondatorul Turciei laice şi naţionale contemporane, contribuie la impunerea chestiunii identităţii turce.

Acestor continuităţi care structurează spaţiul *türk* trebuie să le opunem rupturile şi factorii de disparitate. Rivalităţii multiseculare ce a opus imperiile otoman şi iranian, care a despărţit lumea turcească de vest de cea din Asia Centrală şi din Iran, i s-a adăugat politica sovietică a minorităţilor care, sub pretextul recunoaşterii identităţii specifice fiecărui grup lingvistic, oricît de mic, a divizat ansamblul turcofon şi l-a separat de Turcia kemalistă. Chiar în sînul Turciei, clivajele odinioară subterane se accentuează: kurzii, reprezentînd o cincime din populaţie, au iniţiat numeroase manifestări de luptă armată împotriva Republicii turce, care le neagă identitatea culturală şi lingvistică. Naşterea unui islamism radical, ce grupează pînă la o cincime din electorat, merge mînă în mînă cu apariţia pe scena culturală şi politică a importantei comunităţi Alevî, corespunzătoare unui sfert din populaţie şi puternic implantată la kurzi. Şiiţi ale căror liturghie şi culte se înscriu în tradiţia turcească, raliaţi doctrinei laice kemaliste, membrii comunităţii Alevî au fost nevoiţi să-şi ascundă multă vreme credinţele în cadrul oficial sunit al Imperiului Otoman (Gokalp, 1980). Pe baza acestor clivaje şi a unui fond de urbanizare sălbatică, distrugătoare a valorilor tradiţionale, asistăm la constituirea de identităţi noi şi la înmulţirea conflictelor.

Lucrările antropologice asupra lumii turceşti urmează îndeaproape marile evoluţii pe care tocmai le-am evocat. Studiile franceze asupra istoriei şi societăţii otomane, efectuate din perspectiva revistei *Annales*, deschid calea unor noi cercetări antropologice: se constată un interes crescînd pentru studii etno-istorice asupra sfîrşitului Imperiului Otoman, perioadă în care se afirmă tendinţe pluriconfesionale şi plurietnice (Bazin, 1994). Şi în Turcia, dificila gestionare a unei noi identităţi naţionale kemaliste a dus la apariţia a numeroase lucrări marcate de o puternică instrumentalizare a tradiţiilor, folclorizate în scopuri naţionalizante. Noua literatură turcă (Yachar Kemal, Orhan Pamuk, Latife Tekin etc.), larg tradusă în străinătate, reprezintă o oglindă a societăţii turceşti din secolul XX, constituind o sursă privilegiată pentru noi întrebări ce actualizează problematicile încrucişate ale literaturii şi antropologiei. Importanţa migraţiilor turceşti în Europa, cu începere din anii '60, a suscitat mai mult interesul

sociologilor decît al antropologilor de origine turcă sau străină, care au preferat să se intereseze de probleme clasice privitoare la lumea rurală şi nomadă anatoliană, de cercetări asupra familiei şi înrudirii (Cuisenier, 1975), de persistenţa structurilor tribale sau de sistemele politice locale. Chestiunea kurdă, care rămîne larg ignorată în Turcia, a dus la apariţia unor analize dominate de problematicile identitare; aceeaşi este situaţia şi în cazul comunităţii Alevî.

A. GOKALP

● *Autrement*, număr special, „Les Turcs", Paris, 1994. – BAZIN L., 1994, *Les Turcs. Des mots, des hommes*, Akademiai Kiado, Éditions Arguments, Budapesta. 1994, *Le système chronologique dans le monde turc ancien*, CNRS, Paris, Akademiai Kiado, Budapesta. – BAZIN L., GOKALP A., 1998, *Le Livre de Dede Korkut. Récit de la geste oghuz*, Gallimard, Paris. – BONTE P. (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions de l'EHESS, Paris. – CAHEN C., 1988, *La Turquie pré-ottomane*, Institut français d'études anatoliennes, Varia Turcica, Istanbul, Paris. – CLAUSON G., 1972, *An Etymological Dictionary of Pre thirteenth Century Turkish*, Clarendon Press, Oxford. – CLAVIJO R.G. de, 1990, *Embajada a Tamorlan* (trad. fr. *Les routes de Samarcande*, Bibliothèque Nationale, Paris). – CUISENIER J., 1975, *Économie et parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Mouton, Paris – Haga. – GEORGEON F., DUMONT P., *Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XX siècles)*, L'Harmattan, Paris. – GOKALP A., 1980, *Têtes rouges et Bouches noires*, Société d'Ethnographie, Paris. – INALCIK H., *The Ottoman Empire. The Crossroad Age 1300-1600*, Phoenix, Londra. – MANTRAN R. *et al.*, 1989, *L'histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris. – ROUX J.-P., 1984, *Histoire des Turcs*, Fayard, Paris. 1984, *La religion des Turcs et des Mongols*, Fayard, Paris.

PIETATE

În uzul lingvistic curent, pietatea desemnează nişte prescripţii ce reglează raporturile oamenilor cu zeii, dar şi cu părinţii şi cu cei morţi. Recunoaştem aici moştenirea vechii *pietas* care, la romani, spre deosebire de *superstitio*, bazată pe frica iraţională, fixează ca obiectiv al obligaţiilor rituale – fapt exclusiv religios – activarea nu a unei legături directe şi personale, ci a unui pact mutual de ajutorare între oameni şi zei. Religie a mîntuirii individuale, fundamentată pe o revelaţie, o dogmă şi o ortodoxie, creştinismul face, dimpotrivă, din credinţă cadrul de referinţă al practicilor. Fiind o categorie creştină, pietatea desemnează aşadar practicile sacramentale sau ale cucerniciei, neobligatorii, individuale sau colective, care deosebesc între ele, într-un mod variabil în timp, Biserici, ordine religioase, stiluri de religiozitate şi categorii de practicanţi.

Dihotomia profan – sacru a servit drept punct de plecare în şcoala sociologică pentru o analiză a acelor gesturi şi ritualuri – ofrandă, rugăciune, legămînt, sacrificiu, pelerinaj – eliberată de exegeza creştină, pentru a identifica funcţii şi reprezentări generale, dincolo de diversitatea codificărilor lor în sistemele religioase, monoteiste sau politeiste. Sensibilă, în plus, la eterogenitatea socială a experienţei creştine, această şcoală a efectuat primele anchete monografice fondate pe o concepţie dinamică a religiei populare (Hertz, 1913; Hubert, 1914; Dumont, 1951). Această minuţioasă etnografie a unor practici istoricizate dispare din monografiile elaborate, începînd cu anii '60, de antropologia anglo-saxonă care descoperă Europa mediteraneană, în vreme ce distincţiile stabilite de Van Gennep între uzanţe liturgice, ceremonii folclorizate, practici magice şi tradiţii sociale limitează în chip durabil neliniştea credincioşilor faţă de expresiile cel mai puţin ortodoxe.

Mai recent, studierea creştinismului ca sistem simbolic non-conştient a avut de ales între două căi distincte. Ori ne străduim să actualizăm principii clasificatoare cum ar fi opoziţia binecuvîntat-blestemat, care organizează, în ceea ce W. Christian (1997) a definit drept religie locală, spaţiul şi timpul, fiinţele umane şi supranaturale, plantele şi animalele. Ori, asemenea antropologiei religioase italiene (De Martino, 1963), restabilim

continuitatea dintre dogme, ritualuri liturgice şi tradiţionale pentru a identifica loc
şi procedurile care fac să existe, în experienţa trăită individuală şi colectivă, realit
neempirice definite prin exegeza doctrinală : punerea la încercare a dogmei Întrup
calificarea ca hrană creştinească, producerea rituală a distincţiei dintre trup şi su
modalităţi de acţiune asupra destinului după moarte, crearea de interlocutori su
naturali prin însufleţirea statuilor, manipularea imaginilor şi recurgerea la fo
specifice de scriere.

G. CHAR

● CHARUTY G., 1997, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie*, Le S
Paris. – CHRISTIAN W.A., 1997, *Las visiones de Ezkioga. La Segunda Republica y el R
de Cristo*, Ariell, Barcelona. – MARTINO E. de, 1963, *Italie du Sud et magie*, Gallim
Paris. – DUMONT L., 1951, *La Tarasque*, Gallimard, Paris. – HERTZ R., 1913, „Saint-B
étude d'un culte alpestre", *Revue de l'histoire des religions*, republicat în *Sociologie relig
et folklore*, PUF, Paris, 1970. – HUBERT H., „Le culte des héros et ses conditions soci
Revue de l'histoire des religions, 1914 : 1-20, 1915 : 195-247.

POLINEZIA. Cercetări actuale asupra Polineziei

Dacă procesele de populare a Polineziei sînt discutate cu însufleţire, pare să exist
anumit consens în privinţa existenţei unor reţele de schimburi interinsulare, care
fost inaugurate şi apoi s-ar fi dezvoltat pe durata mai multor milenii, înainte
dispărea o dată cu colonizarea (Garanger, 1987). Este pusă astfel în discuţie t
izolării, în contextul căreia diversele societăţi polineziene şi-ar fi dobîndit pr
identitate : dimpotrivă, diferenţierea culturală s-ar fi operat prin contacte şi schim

Lucrările despre organizarea grupurilor parentale au confirmat existenţa unei s
turi de bază, ramajul, grup cognatic din care fac parte ca membri potenţiali toţi de
denţii strămoşului de referinţă, drepturile de afiliere fiind transmise prin tată sau
mamă ; totuşi, aceste drepturi trebuie în general să fie validate prin reşedinţă şi
întreţinerea terenurilor grupului (Kirch, 1984). Abordările ţinînd cont de comporta
tul indivizilor au permis punerea în evidenţă a dimensiunii dinamice a acestor gr
de „cooperare", care se construiesc şi în funcţie de constrîngerile ecologice şi demogr
(Howard şi Borofsky, 1989). În Polinezia Occidentală, grupurile de rudenie se str
rează prioritar în jurul raporturilor între rudele masculine şi cele feminine (Hunt
şi Hooper, 1996), iar relaţia frate – soră apare ca un principiu fondator, pe plan dom
ca şi pe cel de ordin socio-cosmic (Douaire-Marsaudon, 1998).

Stimulate de un bogat corpus de surse, lucrările de antropologie istorică as
„regalităţii" sacre au subliniat aspectul simbolic al puterii şefului suprem, baz
controlul mijloacelor imaginare ale reproducţiei sociale, în particular, stăpînirea a
tului fertilitate/fecunditate (Babadzan, 1993 ; Kirch şi Sahlins, 1992). În Hawaii,
ritualurilor – îndeosebi sacrificiile umane – reconstruia ordinea lumii în jurul pers
„regelui" (Valeri, 1985). Principiu şi condiţie a reproducţiei socio-cosmice, acesta în
totodată întreaga istorie, prin definiţie „eroică", a comunităţii (Sahlins, 1989).

Sprijinit pe o însuşire critică a datelor trecutului, recursul la istorie a desc
calea unei lecturi noi a interacţiunilor culturale existente în momentul contactu
după aceea (Baré, 1987). Astăzi, microstatele polineziene încearcă să suscite av
unor economii care nu corespund în mod necesar obiectivelor standard ale dezvo
(van der Grijp, 1997) şi să reinterpreteze anumite modele politice occidentale, cum
acela al democraţiei (Tcherkézoff şi Douaire-Marsaudon, 1996). În comunităţile
integrate în entităţi politice mai mari, îmbinarea formelor de expresie artistice tra
nale şi moderne este pusă în slujba afirmării identităţii culturale (construirea actu
case de întruniri ale populaţiei maori, înnoirea artei povestitului în Polinezia fran

F. DOUAIRE-MARSA

BABADZAN A., 1993, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – BARÉ J.-F., 1987, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti posteuropéen*, Éditions de l'ORSTOM, Paris. – DOUAIRE-MARSAUDON F., 1998, „Les premiers fruits", *Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, CNRS / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – GARANGER J., 1987, „Le peuplement de l'Océanie insulaire", *L'Anthropologie*, 91 (3): 803-816. – GRIJP P. van der, 1997, „Leaders in squash export: Entrepreneurship and the introduction of a new cash crop in Tonga", *Pacific Studies*, 20: 29-62. – HOWARD A., BOROFSKY R., 1989, *Development in Polynesian Ethnology*, University of Hawaii Press, Honolulu. – HUNTSMAN J., HOOPER A., 1996, *Tokelau. A Historical Ethnography*, University of Hawaii Press, Honolulu. – KIRCH P.V., 1984, *The Evolution of Polynesian Chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge. – KIRCH P.V., SAHLINS M., 1992, *Anahulu. The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, The University of Chicago Press, Chicago. – SAHLINS M., 1989, *Des îles dans l'histoire*, Gallimard / Le Seuil, Paris. – TCHERKEZOFF S., DOUAIRE-MARSAUDON F. (ed.), 1996, *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Éditions du CNRS, Paris. – VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, The University of Chicago Press, Chicago.

PORTUGALIA. Cercetări actuale asupra Portugaliei

Studiul „comunitarismului agro-pastoral" de la Rio de Onor, efectuat de J. Pais de Brito (1996), şi imaginea refractată a etnografiei lui J. Dias pe care el ne-o transmite au marcat cu siguranţă o cotitură în dezvoltarea cercetărilor asupra Portugaliei. Simultan, constatăm o diminuare a interesului pentru studii asupra structurilor agrare, a transmiterii patrimoniilor funciare (Dos Santos, 1992) sau a schimbărilor sociale din lumea satului (Wall, 1998), abordată acum din perspectiva unor problematici care nu-i sînt specifice: gen (*gender*) şi sexualitate (Porto, 1991; Vale de Almeida, 1995), copilărie şi educaţie (echipă constituită în jurul lui R. Iturra), spaţiu, mobilitate, identitate (Silvano, 1997), teatru popular, memorie socială, turism etc.

„Prezenţa" diasporei, studiată în străinătate mai degrabă de către sociologi, este evidenţiată într-un studiu pluridisciplinar asupra construcţiilor emigranţilor întorşi în ţară (Leites *et al.*, 1994), dar şi prin intermediul altor cercetări: asupra pelerinajelor, a sărbătorilor Espiritu Santo în Azore (Leal, 1994), a evoluţiei riturilor funerare, a rolului femeilor într-un sat de pe litoral (Cole, 1994). Profundele transformări care afectează Portugalia rurală (Pais de Brito *et al.*, 1996) justifică persistenţa unei tradiţii a studierii satului agricol. Preocupările patrimoniale şi muzeologice se manifestă tot mai mult, fără a suscita un examen critic (Freitas Branco şi Tiago de Oliveira, 1994). Totuşi, în afara cîtorva analize ale unor forme de artă populară, studiul culturii materiale întîrzie să se înnoiască.

Corpul, închisorile pentru femei, elitele sociale, noile religii, întreprinderea industrială, spitalul psihiatric, toxicomania etc. – aceste noi teme sînt prioritar studiate în contextul unei Portugalii urbane şi moderne, care nu atrage cercetători străini, aceştia aflîndu-se totuşi în număr destul de mare în ţară. Dezvoltarea unei antropologii specific urbane (Indias Cordeiro, 1997) nu este lipsită de priviri critice asupra urbanismului şi a vieţii în oraş. În acest context, avîntul antropologiei portugheze, interesul pentru istoria sa contribuie la punerea în perspectivă a identităţii sale şi la clarificarea raporturilor uneori ambigue pe care le întreţine cu unii dintre fondatorii ei.

J.-Y. DURAND

COLE S., 1994, *Mulheres da Praia. O trabalho e a vida numa comunidade costeira portugesa*, Dom Quixote, Lisabona. – DOS SANTOS A., 1992, *Heranças: estrutura agraria e sistema de parentesco numa aldeia da Beira-Baixa*, Dom Quixote, Lisabona. – FREITAS BRANCO J., TIAGO OLIVEIRA L., 1994, *Ao encontro do povo*, Celta, Oeiras, 2 vol. – INDIAS CORDEIRO C., 1997, *Um lugar na cidade: quotidiano, memoria e representação no Bairro da Bica*, Dom Quixote, Lisabona. – LEAL J., 1994, *A festas do Espiritu Santo nos Açores. Um estudo de

antropologia social, Dom Quixote, Lisabona. – LEITES C., RAPOSO I., VILLANOVA R. de, 1994, *Maisons de rêve au Portugal*, Créaphis, Paris. – PAIS DE BRITO J., 1996, *Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*, Dom Quixote, Lisabona. – PAIS DE BRITO J. *et al.*, 1996, *O voo do arado*, Instituto portugues de Museus, Lisabona. – PORTO N., 1991, *O corpo, a razão, a coração : a construção da sexualidade em Vila Ruiva*, Escher, Lisabona. – SILVANO F., 1997, *Territorios da identidade : representaçoes do espaço em Guimaraes, Vizela e Santa Eulalia*, Celta, Oeiras. – VALE DE ALMEIDA M., 1995, *Senhores de si. Uma interpretação antropologica da masculinidade*, Film de Século, Lisabona. – WALL K., 1998, *Familias no passado e no presente : mulança social et vita familiar em duas freguesias do Baixo Minho*, Dom Quixote, Lisabona.

POSTMODERNISM

„Postmodernism" este o etichetă care acoperă o mulţime de abordări întîlnite în aproape toate domeniile ştiinţelor umane şi sociale, inclusiv în antropologie. Postmodernismul este mai mult o atitudine relativistă şi critică decît un punct de vedere analitic, structurat în mod temeinic. Singurul punct efectiv comun tuturor varietăţilor de postmodernism, de la cele mai moderate pînă la cele mai radicale, este exprimarea unui scepticism generalizat în privinţa pretinselor cuceriri ale „modernităţii" încarnate de spiritul Luminilor, mai ales în cîmpul cunoaşterii. Postmoderniştii au drept principale scopuri organizarea disciplinară şi separarea ştiinţelor, statutul epistemologic clasic al reprezentărilor şi tezele realiste care decurg de aici, „marile povestiri" teoretice şi explicaţiile totalizante, noţiunile de obiectivitate, de raţionalitate universală şi de adevăr prin corespondenţă cu faptele (*foundationalism*). Mai puternic în Statele Unite decît în alte părţi, curentul postmodernist se inspiră, pe de o parte, din filosofi francezi ca Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard sau Jean Baudrillard şi, pe de altă parte, din tradiţia filosofică americană a pragmatismului, de la care se revendică, de exemplu, Richard Rorty.

În domeniul antropologiei, numeroşi practicieni americani s-au lăsat seduşi de felul în care procedau partizanii deconstrucţiei în domeniul studiilor literare, dominate multă vreme de ideea raţionalistă a unei monosemii a textului şi de atenţia acordată exclusiv figurii autorului, precum şi de accentul pus mai curînd pe logica internă a „ficţiunii" (*narrative*) decît pe capacitatea textului de a reflecta sau interpreta realitatea despre care vorbeşte. Aşa cum a afirmat deja cu tărie Clifford Geertz, etnografia înseamnă mai ales operă scrisă, deci este supusă ordinii textului. În afară de aceasta, conform postmoderniştilor, etnografia se înscrie într-o reţea de puteri dintre care trebuie menţionată, în primul rînd, aceea a etnografului şi, prin el, a societăţii din care face parte. Analizele lui Edward Saïd (1977), împrumutînd masiv din tezele dezvoltate de Foucault asupra relaţiilor dintre cunoştinţe (*savoir*) şi putere şi consacrate „inventării" Orientului de către orientaliştii occidentali, au exercitat o influenţă certă asupra dezvoltărilor postmodernismului antropologic. Astfel, *Writing Culture*, editată în 1986 de James Clifford şi Georges Marcus, a deschis o dezbatere, încă departe de a fi încheiată, în ciuda proclamării declinului acestui curent de gîndire, atît asupra dimensiunii textuale a etnografiei, cît şi asupra resorturilor „autorităţii" etnografice.

Adepţii postmodernismului în antropologie, în special John Van Maanen (1988), au propus un model de scriere a etnografiei deopotrivă dialogic şi reflexiv, în care principiul „conversaţiei" dintre etnolog şi informatorii săi se substituie scopului descrierii obiective a Celuilalt, în afara atingerii şi totodată echivoc din punct de vedere politic. Adoptînd astfel concepţia postmodernă a arhitecturii, unii antropologi au insistat asupra următorului fapt: culturile ar fi nişte hibrizi într-o perpetuă tranziţie, în interiorul unei lumi culturale imprecise, vagi, insesizabile; ele ar fi produsul unei creativităţi umane continue (Clifford, 1997).

Numeroase cercetări feministe efectuate în America de Nord, a căror poziţie faţă de postmodernism rămîne ambiguă, au contribuit la impunerea ideilor, eminamente postmoderne, de „punct de vedere" (*stand point*) şi „cunoaştere situată" (*situation knowledge*),

care se opun pretenţiei unei viziuni de ansamblu sau unui punct de vedere de sus (Haraway, 1989, 1991).

Li se poate reproşa postmoderniştilor că au omis să admită că, dacă într-adevăr scopul etnografiei este să furnizeze o cunoaştere, aceasta e o supoziţie a activităţii de cunoaştere şi, de fapt, a gîndirii pur şi simplu, că există un anumit tip de exactitate obiectivă, cel puţin ca idee regulativă. Cum să respingi cu totul pretenţia la realism a antropologiei? Nu este mai puţin adevărat că le revine meritul de a fi zdruncinat certitudinile (mai puţin solide, totuşi, în regimul „modernismului superior" pe care nu-l pretind) şi de a fi sugerat experimente în stabilirea unor relaţii egalitare între antropolog şi oamenii pe care-i studiază.

R. DARNELL

● CLIFFORD J., 1997, *Routes*, Harvard University Press, Cambridge. – CLIFFORD J., MARCUS G. (ed.), *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles. – HARAWAY D., 1989, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge and Kegan Paul, New York. 1991, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge and Kegan Paul, New York. – SAID E., 1977, *Orientalism*. – TEDLOCK D., MANNHEIM B. (ed.), 1995, *The Dialogic Emergence of Culture*, University of Illinois Press, Carbondale. – VAN MAANEN J., 1988, *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago University Press, Chicago.

RANG

Privite dintr-o perspectivă neo-evoluţionistă, ca nişte forme de organizare politică intermediare între societăţile „egalitare" (cu o diferenţiere socială foarte slabă) şi societăţile stratificate (Fried, 1967), societăţile cu rang (*ranking societies*) se caracterizează prin existenţa în sînul lor a unor statute ierarhizate pentru persoane şi/sau categorii de persoane. Societăţile melaneziene cu *Big Man* şi diversele varietăţi de şefii (*chiefdoms*) sînt societăţi cu rang. Noţiunea de „rang" presupune un sistem mai mult sau mai puţin complex de gradaţie continuă a statutelor, în număr limitat, la care accesul este supus unor reguli precise implicînd criterii legate de gradul de proximitate în raport cu strămoşii, de filiaţie, de rangul naşterii sau de o anumită formă de marcaj asociată sacralităţii, purităţii etc. Fie că este polinezian, african sau nord-amerindian (din Sud-Est şi Nord-Vest îndeosebi), sistemul cu rang defineşte operatori de distincţie între indivizi şi între grupuri. Acest sistem este serial; el ierarhizează din aproape în aproape, dar poate introduce soluţii de continuitate între indivizi şi între grupuri: în anumite societăţi, numai şefii şi nobilii sînt consideraţi persoane „complete", „adevărate". Unii autori (Bloch, 1989) au subliniat o relaţie de excludere reciprocă între rang şi putere. Dacă organizarea societăţii se sprijină pe un principiu ierarhic, exercitarea puterii poate să nu fie asociată cu poziţia cea mai înaltă; în plus, puterea şi bogăţia nu merg în mod necesar mînă în mînă. În schimb, şefii sînt în general investiţi cu o funcţie rituală esenţială care indică şi capacitatea lor de acces în sfera supranaturalului.

M. MAUZÉ

● BLOCH M. (ed.), 1989, *Ritual, Power and History. Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, Londra. – FEINMANN G., NEITZEL J., 1984, „Too many types: An overview of sedentary prestate societies in the Americas", *Advances in Archeological Method and Theory*, 7: 39-102. – FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia*, George Allen and Unwin, Londra. – FRIED M., 1967, *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, Random House, New York. – GOLDMAN I., 1970, *Ancient Polynesian Society*, The University of Chicago Press, Chicago. – ORTNER S., WHITEHEAD H. (ed.), 1981, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.

RASĂ

Există obiceiul de a plasa articolul „Rasă" în dicţionarele de ştiinţe ale omului pent da ocazia să se afirme că această noţiune, inaplicabilă umanităţii, figurează acolo curiozitate istorică, că aparţine unei epoci revolute a cărei amintire nu merită evo decît pentru a o supune încă o dată oprobriului. Concepţiile rasiologice din sec al XIX-lea, multiplicînd diviziunile speciei umane, accentuîndu-le diferenţele la ext şi asociind categoriilor clasificatoare fantasmagorice esenţe invizibile („sînge", „sufl rasei", „constituţie mentală", „aptitudine civilizaţională", „calităţi ale caracterul şi-au găsit abominabila prelungire în doctrinele care au făcut posibil Shoah-ul. (războiul s-a sfîrşit şi crimele hitleriste au fost judecate, noţiunea de „rasă" s-a afla banca acuzării. Emergenţa concomitentă a geneticii populaţiilor şi a teoriei sintet evoluţiei părea să dea vechii noţiuni lovitura de graţie: gîndirea tipologică a tax mistului care ipostazia unităţile clasificatoare bazate pe diferenţe anatomice se v înlocuită cu gîndirea populaţională a geneticianului care-şi propunea să anali sistemele de reproducere, mutaţiile individuale şi frecvenţele genice. Omenirea dev astfel o singură specie politipică, în timp ce „rasa" se transforma într-un rez imprecis şi efemer al circulaţiei genelor între populaţii. Acum problema raselor un nu era doar un obiect nepotrivit de cercetare, ci chiar unul inexistent.

Totuşi, această conjuncţie a unui context politic şi a unei revoluţii teoretice în biol nu a însemnat sfîrşitul noţiunii de „rasă" şi al interesului pentru diversitatea sp umane. Omul de pe stradă continuă să se mire că rasele, despre care geneticienii af sus şi tare că nu există, sînt atît de uşor de „recunoscut". Rasa rămîne în continu categorie a clasificărilor noastre vernaculare şi, în creuzetul culturii populare, cont să se elaboreze noi concepţii rasiale şi rasiste care perpetuează împărţirea umani în clase tradiţionale şi acordă superioritate cînd „albilor", cînd „negrilor", cînd benilor".

Totuşi, să nu credem că noţiunea de „rasă" persistă exclusiv în speculaţii alimer de prejudecăţi şi fantasme. Unii cercetători se apleacă din nou asupra diferenţie interne din cadrul speciei umane, fiind hotărîţi să nu abandoneze această chest divagaţiilor gîndirii obişnuite. Fără intenţia de a reînvia ideea împărţirii omeni categorii statice şi clar separate unele de altele, unii paleontologi nu ezită să util termenul „rasă" pentru a desemna marile grupuri geografice care ar fi rezultat di diversificare foarte veche a speciei umane arhaice, după părăsirea leagănului afr şi par a fi păstrat, timp de mai multe sute de ani, cîteva caracteristici anato regionale (Wolpoff şi Caspari, 1997). O serie de geneticieni, lucrînd asupra unui a de date, încearcă să subdivizeze specia umană măsurînd „distanţele genetice" d populaţii, ceea ce-i face să distingă „regiuni etnice" sau „grupe de populaţii" prezer uneori stranii asemănări cu vechile categorii rasiale (*Human Genome Diversity Pro*

În ciuda pericolului unei deturnări ideologice a rezultatelor sale, încă foarte dis bile, această reînnoire a interesului pentru diversitatea speciei umane ar putea d un antidot contra speculaţiilor naive asupra rasei, care nu vor înceta să prolifere cultura populară atîta vreme cît cercetătorii vor fi incapabili să explice de ce oam aparţinînd cu toţii aceleiaşi specii biologice, nu au totuşi aceeaşi înfăţişare.

W. STOCZKO

● ANDREASEN R.O., 1998, „A new perspective on the race debate", *British Journal Philosophy of Science*, 49 : 199-225. – CAVALLI-SFORZA L.L. *et al.*, 1994, *The Histor Geography of Human Genes*, Princeton University Press, Princeton. – MONTAGU A. 1964, *The Concept of Race*, The Free Press, New York. – WOLPOFF R., CASPARI R., *Race and Human Evolution*, Simon and Schuster, New York.

ODINSON Maxime

tnolog şi orientalist francez, Maxime Rodinson s-a născut la Paris în 1915, într-o amilie modestă de evrei emigraţi din Rusia. Autodidact, reuşeşte la concursul de dmitere pentru cei care nu posedau diplomă de bacalaureat la Şcoala de limbi orientale. n timp ce-şi pregăteşte diplomele de turcă (1935), de arabă literară, maghrebiană şi rientală, ca şi pe cea de abisiniană (1936), frecventează cursurile lui Marcel Mauss şi le lui Paul Rivet. Bursier al Caisse Nationale de la Recherche Scientifique în 1937, ste mobilizat la începutul războiului şi trimis în Orientul Apropiat. La întoarcere, în 947, se angajează la Biblioteca Naţională, unde este însărcinat cu tipăriturile orienale. În 1955, îi urmează lui Marcel Cohen la Catedra de etiopiană şi sud-arabică a ecţiunii a patra de la École Pratique des Hautes Études. Între 1955 şi 1971 ţine onferinţe pe teme de „etnografie istorică a Orientului Apropiat" la secţiunea a şasea actuala École des Hautes Études en Sciences Sociales).

În afara lucrărilor sale asupra limbilor semitice, Maxime Rodinson a fost interesat e un mare număr de aspecte (de la cultura materială pînă la religie şi ideologiile olitice) ale societăţilor din Orientul Apropiat, fapt care, pentru cineva care declară că se descurcă" în vreo treizeci de limbi, trebuie înţeles în accepţia sa cea mai largă: din Maroc pînă în Asia Centrală. Dispreţuind frontierele dintre etnologie şi istorie, lucrările ui majore (*Mahomet* şi *Islam et capitalisme*) marchează o cotitură în studiul societăţilor nusulmane; acum religia nu mai decide singură asupra evoluţiilor lor contemporane, a în primele momente ale afirmării lor: cultura, politicul, economia îi sînt indisolubil sociate.

J.-P. DIGARD

▸ RODINSON M., 1961, *Mahomet*, Le Seuil, Paris. 1966, *Islam et capitalisme*, Le Seuil, 'aris. 1967, *Magie, médecine et possession à Gondar*, Mouton, Paris – Haga. 1968, *Israël et refus arabe*, Le Seuil, Paris. 1972, *Marxisme et monde musulman*, Le Seuil, Paris. 1979, *es Arabes*, PUF, Paris. 1980, *La fascination de l'islam*, Maspero, Paris. 1981, *Peuple juif ou roblème juif?*, Maspero, Paris. 1993, *L'islam : politique et croyance*, Fayard, Paris. 1993, *De 'ythagore à Lénine : des activismes idéologiques*, Fayard, Paris. 1998, *Entre islam et Occident, ntretiens avec G.D. Khoury*, Les Belles Lettres, Paris.

DIGARD J.-P. (ed.), 1982, *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson. tudes d'ethnographie historique du Proche-Orient*, Maisonneuve – Larose, Paris.

OUCH Jean

ăscut în 1917 la Paris într-o familie plasată sub dublul semn al artei şi al ştiinţei, ean Rouch descoperă Africa prin intermediul coloniei din Niger unde, în 1941, lucrează a inginer de drumuri şi poduri: atunci se manifestă pentru prima oară interesul său entru sonray şi cultele lor de posesie. Revine în Franţa purtînd uniforma trupelor anceze libere. La întoarcerea în Vestul african, după ce coboară pe fluviul Niger în irogă împreună cu doi colegi de la Poduri (1946-1947), Rouch hotărăşte să devină tnolog: anchetator de teren, dar şi cineast etnograf (cele două activităţi erau atunci separabile pentru el): „Aperçu sur l'animisme sonraï" (1943, reedit. 1997) este primul ău articol, iar *Au pays des mages noirs* (1947), primul său film. Cercetător la CNRS în 947, Rouch face cercetări sistematice asupra societăţii sonray, căreia îi va consacra, lături de numeroase articole, două mari lucrări: *La religion et la magie songhay* (teză e doctorat, 1960) şi *Contribution à l'histoire des Songhay* (teză complementară, 1953) are, de fapt, este mult mai mult decît o arată titlul. Bogăţia producţiei cinematografice lui Rouch umbreşte cîteodată importanţa operei scrise care, ce-i drept, a fost publicată n cea mai mare parte în anii '50 şi '60, pe cînd cel de-al 102-lea film al său datează din 997. Odată încheiată perioada consacrată exclusiv studierii populaţiei sonray, Rouch a eschis mai multe şantiere noi de cercetare, chiar dacă aceasta însemna să lase altora

grija continuării muncii anterioare: să ne gîndim la migraţiile mîinii de lucru sahelo-sudaneze înspre Coasta de Fildeş şi Ghana (1956), la profetismul ivorian (despre profetul Albert Atcho şi comunitatea de la Bregbo, 1963; *cf.* şi C. Piault, 1975), la aventura zaberma, „cavalerii cu vulturi", războinici şi vînători de sclavi (text din anii 1956-1959, publicat în 1990 şi reeditat în 1997).

Primele filme ale lui Ruoch (1947-1952), după modelul *Magicienilor din Wanzerbé* (1949), ţin de categoria filmului documentar etnografic, aşa cum era aceasta cunoscută atunci de public, dar, după această dată, documentul sugerează o problematică ce depăşeşte intenţia etnologului. O dată cu anii '50 şi '60 vine momentul „etno-ficţiunilor", prin care sînt tratate în imagini rasismul, colonialismul, relaţiile dintre lumea africană şi lumea albă. Titlurile care au stabilit definitiv notorietatea lui Rouch datează din aceste două decenii: *Les maîtres fous* (1954), *Moi, un Noir* (1958), *La pyramide humaine* (1959), *Jaguar* (1967), fără a uita *Chronique d'une été*, realizat cu Edgar Morin (1960), operă de pionierat în ceea ce s-a numit „cinéma-vérité". După aceea, Rouch va reveni parţial la filmul etnografic, străduindu-se să ne ofere, cu cele şapte filme din seria *Sigui no* (1967-1974), imagini dintr-un amplu ciclu ceremonial consacrat dogonilor din Mali. Între realismul întotdeauna presărat cu umor şi simţul miraculosului vecin cu oniricul, Rouch a ştiut să creeze un univers cinematografic unic, în interiorul căruia ne întîlnim nu doar cu celălalt, ci şi cu noi înşine.

P. STOLLER

► *Bibliografie* – ROUCH J., 1953, „Contribution à l'histoire des Songhay", *Memoires de l'Institut français d'Afrique noire*, 29, IFAN, Dakar: 137-260. 1954, *Les Songhay*, PUF, Paris. 1956, *Migrations au Ghana, Gold Coast, enquêtes 1953-1955*, Société des Africanistes, Paris. 1960, *La religion et la magie sonray*, PUF, Paris. 1963, „Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo", *Journal de la Société des Africanistes*, 33: 129-203. 1990, „Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zerma dans le Gurunsi, 1856-1900", *Journal des Africanistes*, 60 (2): 5-36. 1997, *Les hommes et les dieux du fleuve. Essai ethnographique sur les populations songhay du Moyen-Niger, 1941-1983*, bibliografia şi filmografia lui Jean Rouch, reunite de L. Pellé, prefaţă de M.-H. Piault, Artcom, Paris.

● *Filmografie* (selecţie) – 1948, *Initiation à la danse des possédés*. 1949, *Les magiciens de Wanzerbé*. 1949, *Circoncision*. 1950, *Bataille sur le grand fleuve*. 1951, *Yenendi: les hommes qui font la pluie*. 1954, *Les maîtres fous*. 1958, *Moi, un Noir*. 1958, *Moro Naba*. 1959, *La pyramide humaine*. 1960 (coaut. E. Morin), *Chronique d'un été*. 1962, *Monsieur Albert prophète*. 1965, *La chasse au lion à l'arc*. 1967, *Jaguar*. 1967, *Tourou et Bitti (Les tambours d'avant)*. 1967-1974, *Sigui no*: 1 – *L'enclume de Yougou*, 2 – *Les danseurs de Tyougou*, 3 – *La caverne de Bongo*, 4 – *Les clameurs d'Amani*, 5 – *La dune d'Idyeli*, 6 – *Les pagnes de Yamé*, 7 – *L'auvent de la circoncision*. 1969, *Petit à petit*. 1974, *Cocorico! Monsieur Poulet*. 1976, *Babatu les trois conseils*. 1984, *Dionysos*. 1990, *Liberté égalité fraternité: what's next?*. 1992, *Madame l'eau*.

● EATON M. (ed.), 1979, *Anthropo-reality-cinema. The Films of Jean Rouch*, British Film Institute, Londra. – HIBON D., 1996, *Jean Rouch*, Galerie Nationale du Jeu de Paume, Paris. – PIAULT C. (ed.), 1975, *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann, Paris. – PREDAL R. (ed.), 1982, *Jean Rouch, un griot gaulois*, CinémAction 17. – STOLLER P., 1988a, *Fusion of the Worlds. An Ethnography of Possession Among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press, Chicago. 1992, *The Cinematic Griot. The Ethnography of Jean Rouch*, The University of Chicago Press, Chicago. – THOMSON C.W. (ed.), 1995, *L'autre et le cinéma. Surréalisme, cinéma, ethnologie*, L'Harmattan, Paris.

SCRIERE

Este scriere atunci cînd un flux care face posibilă schimbările dintre oameni – fie că e vorba de cuvînt, de bunuri, în sensul dat termenului de Marcel Mauss, sau de fluxul electric al transmiterii mesajelor – este divizat, iar elementele lui izolate sînt redate

Apariţia scrisului, în Orientul Mijlociu, acum mai bine de cinci milenii, a transformat rofund condiţiile de schimb dintre oameni; în ultimele două decenii, studierea acestor ransformări a reţinut atenţia antropologilor şi a suscitat mai multe tipuri de cercetări.

Scrierea limbilor implică o interpretare antropologică a limbajului. Pictogramele şi ilabogramele, adesea asociate, exprimă faptul că limbajul emană din lume, că este erceput de om şi e numai parţial opera lui. Alfabetele consonantice, care nu scriu şi ocalele, fac vizibilă grafic o vocală virtuală, întrucît fără vocală consoanele nu pot fi ronunţate; ele trimit la o teorie a limbajului în care omul vorbeşte datorită zeului ursă a oricărui suflu – reprezentare a limbajului pe care sînt construite civilizaţiile udaică şi musulmană. Alfabetul complet, grecesc la origine, care notează consoane şi ocale, arată corpul vorbitor, umana producţie a limbajului şi înscrierea lui în timp. După alfabetul grecesc, în Ionia secolelor VII-VI î.Cr. apare moneda bătută în metale reţioase, care poate fi interpretată ca inventarea unei noi scrieri, cea a limbii numerelor.

O dată cu Internetul, se dezvoltă scrierea reticulară (în reţea) care divizează fluxul urentului electric, deja purtător de mesaje (telegraf, telefon, fax); pachetul de biţi onstituie semnul său specific, codificînd diverse informaţii: text, muzică, imagine, alcul, comandă dată unui alt computer. Nu cunoaştem conţinutul antropologic al acestei crieri, dar „chiar dacă nu putem reduce un mesaj la mijlocul material al transmisiei ale, orice schimbare în sistemul de comunicare are în mod necesar importante efecte supra conţinuturilor transmise" (Goody, 1979).

Mai mulţi autori care au analizat conţinutul specific al scrierii limbilor au pus ccentul pe relaţia dintre aceasta, raţiunea şi schimbul dintre lumile vizibilă şi invizibilă. Astfel, Jack Goody (1979) vorbeşte de o „raţiune grafică" ce se dezvoltă plecînd de a diferitele posibilităţi de structurare a articulării semnelor, ca în tabele şi liste, a ăror transcriere grafică reprezintă o inovaţie în raport cu uzanţele orale. Alţi autori rivilegiază funcţia decriptării lumii pe care a avut-o scrierea în societăţile vechi, aporturile sale cu ritualul şi rolul său de intermediar între oameni şi zei; ei arată cum u ajuns semnele scrierii, concepute iniţial ca aparţinînd sacrului, să mineze bazele rdinii mitice tradiţionale (Bottéro, Herrenschmidt şi Vernant, 1986). Cercetările actuale ubliniază faptul că raporturile dintre comunicarea orală şi cea scrisă nu sînt de simplă omplementaritate, transcrierea limbilor transformă uzanţele cuvîntului, permite însuirea discursului de către subiect, detaşează gîndirea mitică de limbă pentru a o lega de emnele scrise şi introduce noi codaje normative (gramatică, logică, retorică); ea dă o utoritate durabilă discursului care ordonează, fie că aparţine religiilor, profeţilor sau egislatorilor, dar permite în acelaşi timp instaurarea unei priviri critice.

Scrierea etnografică, îndeosebi în măsura în care se ocupă de societăţile oralităţii, a ost obiectul unor interogaţii recente care se referă la statutul „textului" astfel produs i la iluzia de „coerenţă" introdusă de trecerea de la oral la scris...

C. HERRENSCHMIDT

BICHOT J., 1984, *Huit siècles de monétarisation*, Economica, Paris. – BOTTERO J., HERRENSCHMIDT C., VERNANT J.-P., 1996, *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, es dieux*, Albin Michel, Paris. – DANIELS P.T., BRIGHT W., 1996, *The World's Writing Systems*, Oxford University Press, Oxford. – GOODY J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1979). – HERRENSCHMIDT C., 1999, „Ecriture, monnaie, réseaux. Inventions des Anciens, inventions des modernes", *Le Débat*, 106: 37-65.

SEXUALITATE

Ne vine destul de greu să concepem că sexualitatea se poate ocupa şi de altceva decît de actul sexual. Dar pentru multe societăţi, acest act nu este imaginabil decît în raport cu finalităţile sale – fără să fie vorba în mod necesar doar de reproducere –, care-i conferă un regim de existenţă socială particular, la jumătatea drumului între public şi privat,

yafarii din Noua Guinee (Juillerat, 1986), fie că împerecherea face obiectul unui spectacol cu religiozitatea care l-a fascinat atît de mult pe Bougainville în Tahiti şi care a avut ecoul bine cunoscut în gîndirea Iluminismului. Aceasta ne face să ne întrebăm dacă nu cumva categoria sexualităţii, atîta vreme cît postulează autonomia actului sexual, este o ficţiune.

Ce este un act sexual? Unele societăţi din Noua Guinee (Herdt, 1981, 1984; van Baak, 1966; Godelier, 1982) practică ceea ce s-a numit homosexualitatea rituală, care constă, în timpul iniţierii, într-o inseminare prin felaţie sau sodomie, uneori prin constrîngere, a băieţilor, cu scopul de a-i transforma în bărbaţi prin absorbţia substanţei masculine. Aceasta pentru că identitatea genului nu s-ar putea realiza numai prin dezvoltarea naturală: contrar substanţei feminine, substanţa masculină este sortită entropiei dacă nu este întărită; este deci de datoria societăţii să pună de acord identitatea sexuală a oamenilor cu identitatea lor genitală. Alte societăţi din Noua Guinee cred că pot ajunge la acelaşi rezultat extrăgînd din trupul novicelui o parte din substanţa sa feminină prin luare de sînge sau punîndu-l pe acesta să absoarbă o substanţă masculină diferită de spermă. Ne întrebăm dacă actul homosexual iniţiatic este într-adevăr un act sexual sau dacă, invers, orice altă metodă de întărire a masculinităţii nu este şi ea unul, în felul său.

Care este finalitatea actului sexual? B. Juillerat a descris prima împerechere a doi tineri soţi yafar, în timpul căreia gesturile de iubire sînt însoţite de incantaţii şi acte rituale destinate să stimuleze fecunditatea cosmică. După aceea fluidele sexuale sînt culese în vederea favorizării fertilităţii agrare a femeii şi a fertilităţii cinegetice a bărbatului. În afara faptului că ne putem întreba unde începe şi unde se termină, actul sexual dobîndeşte o rezonanţă ce depăşeşte cadrul strict sexual într-o regiune a lumii unde domină o teorie substanţialistă a procreaţiei, conform căreia bărbatul şi femeia formează copilul dîndu-i substanţa proprie sexului lor, şi unde împerecherea este uneori văzută ca un mijloc de a obţine aceste substanţe, nu doar în scopul procreării, ci şi în vederea unei utilizări magice. La fel se întîmplă şi la marind-anim (van Baal, 1966), la care orgiile rituale permit recoltarea spermei mai multor bărbaţi, primită de aceeaşi femeie, lichidul cules avînd valoare de substanţă totemică a clanului. Ideea că sexualitatea nu se limitează la actul genital îşi găseşte deplina expresie în vechea Chină. S-a remarcat aici, alături de un extraordinar misticism sexual, o mare dezvoltare a practicilor şi a instituţiilor legate de sexualitate (van Gulik, 1971), a căror existenţă nu poate fi înţeleasă decît în contextul doctrinei taoiste (Schipper, 1982), conform căreia omul este un microcosmos funcţionînd ca un macrocosmos. Unirea sexuală este replica interacţiunii forţelor cosmice gemene *yin* şi *yang*, esenţa feminină şi, respectiv, masculină. Actului sexual, care e o datorie sacră ţinînd de ordinea lumii, nu-i este asociat nici un sentiment de greşeală, prin urmare, nici de culpabilitate.

Cine este autorul actului sexual? În exemplele citate, pare greu de stabilit „genealogia omului dorinţei” despre care vorbeşte Foucault (1984). Bineînţeles, plăcerea nu este exclusă, dar nu e prezentată ca o finalitate imanentă a actului sexual; pe ea vin să se grefeze alte scopuri, de însemnătate socio-cosmică. Subiectul dorinţei, „hermeneut al sinelui”, este oare subiect al actului sexual? Cînd Foucault îl caută în practicile Antichităţii Occidentale, nu găseşte decît ceea ce a început prin a enunţa, adică individul definit prin unica sa subiectivitate. Dar atunci cum să-l definim pe omul taoist, care se rezervă pentru a prezerva o ordine care-l depăşeşte, sau pe omul melanezian, care începe cu ritualul de tranziţie homosexual pentru a ajunge la heterosexualitate? Oare subiectul dorinţei nu este bîntuit de un altul, de fiinţa lui socială? Ne putem mulţumi să descriem un subiect solipsist, indivizibil, emancipat de lumea şi de societatea sa chiar şi în ceea ce pare a nu-i aparţine decît lui – dorinţa lui şi actul lui?

S. BRETON

● BAAL J. van, 1966, *Dema. Description an Analysis of Marind-Anim Culture*, Martinus

Gallimard, Paris. – GODELIER M., 1982, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine en Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris. – GULIK R. van, 1971, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, Paris. – HERDT G., 1981, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*, McGraw-Hill, New York. – HERDT G. (ed.), 1984, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, University of California Press, Berkeley. – JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – SCHIPPER K., 1982, *Le corps taoïste : corps physique, corps social*, Fayard, Paris.

SPANIA. Cercetări asupra Spaniei

Antropologia spaniolă din ultimele două decenii se poate caracteriza, în parte, printr-o consolidare instituţională şi prin dezvoltarea unui curent de cercetare dedicat studierii terenurilor ne-hispanice (din Europa, dar şi de pe toate celelalte continente), după exemplul cercetărilor efectuate de Julio Caro Baroja asupra nomazilor din Sahara spaniolă. Această lărgire a ariilor de investigaţie a fost însoţită de o deschidere fecundă a departamentelor universitare către gîndirea antropologică britanică, americană şi franceză. În acelaşi timp, s-a manifestat şi preocuparea pentru punerea în valoare a unei tradiţii antropologice specific spaniole. În acest domeniu, lucrările lui Carmelo Lison Tolosana asupra misionarilor aragonezi din China au fost deschizătoare de drum. Referinţele la *Cronistas de Indias* din secolul al XVI-lea, la Baltasar Gracian y Morales (1601-1658), autor al cărţilor *Criticon* şi *Agudeza y arte de ingenio*, la scriitorii din generaţia de la 1898 (Miguel de Unamuno, Pio Baroja, Azorín, Ramón María del Valle Inclán (1866-1936), la Joaquín Costa, cunoscut pentru lucrările sale asupra caciquismului şi a dreptului cutumiar din Aragonul de Sus, la José Ortega y Gasset, autor al volumului *España invertebrada* (1922), se confruntă cu genealogii mai tradiţionale de la care se reclamă folcloriştii, dar şi juriştii sau medicii, autori de studii aflaţi acum mai mult ca în trecut în centrul atenţiei. Lectura acestui trecut al etnologiei spaniole este uneori influenţată de preocupări regionaliste şi identitare.

În acest context de revenire critică asupra trecutului şi de lărgire a orizontului exterior al disciplinei, o dată ce s-a reamintit locul lucrărilor de istorie şi de epistemologie, ca şi al antropologiei istorice, rămîne ca anchetele etnologice asupra Spaniei de astăzi să continue a mobiliza esenţialul activităţii cercetătorilor spanioli. Se pot distinge mai multe mari teme de cercetare. Problematica identitară este una dintre cele cu care antropologia spaniolă s-a confruntat cu prioritate prin prisma analizei situaţiei naţionale. Relaţiile dintre limbă şi cultură au fost abordate mai ales cu referire la naţionalismele basc, catalan, galiţian, dar şi spaniol. Migraţiile de origine extracomunitară fac obiectul unui interes deosebit concretizat în analize ale celor mai pregnante aspecte ale modernităţii şi ocazionează interogaţii cu privire la cetăţenie şi multiculturalism, teme inspirate consistent din filosofia politică anglo-saxonă contemporană. Mai menţionăm şi locul rezervat antropologiei economice, studierii formelor tradiţionale ale familiei şi a transformării lor, cercetările asupra alimentaţiei şi sănătăţii, asupra conţinutului experienţei religioase catolice, asupra valorilor şi normelor preconizate în raportul lor cu practicile cotidiene. Merită în sfîrşit menţionat interesul sporit pentru cercetările asupra noţiunii de gen (*gender*) şi emergenţa unei antropologii urbane al cărei loc este acum alături de cel al lumilor rurale datorită cărora cercetările efectuate pe pămînt spaniol beneficiază de o audienţă internaţională.

I. TERRADAS SABORIT, E. PORQUERES i GENE

● APAOLAZA J.M., 1993, *Lengua, etnicidad y nacionalismo*, Anthropos, Barcelona. – BESTARD J., 1998, *Parentesco y modernidad*, Paidos, Barcelona. – CATEDRA M., 1997, *Un santo para una ciudad*, Ariel, Barcelona. – CHRISTIAN Jr. W.A., 1998, *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Ariel, Barcelona. – COMELLES J.M., 1988, *La razón y la sinrazón*, PPU, Barcelona. – CONTRERAS J., MARTÍNEZ VEIGA U., MORENO I., PRAT J. (ed.), 1990, *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid. –

CUCO J., PUJADAS J. (ed.), 1990, *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad península ibérica*, Generalitat Valenciana, Valencia. – ESTRADA F., 1998, *Les cases p al Pla d'Urgell*, Pagès, Leiden. – FRIGOLE J., 1997, *Un hombre*, Muchnik, Barcel GARCIA GARCIA A., VELASCO MAILLO H.M. *et al.*, 1991, *Rituales y proceso social. E comparativo de cinco zonas españolas*, Ministerio de Cultura, Madrid. – GARCÍA MUÑ 1995, *Los que nos pueden vivir de lo suyo. Trabajo y cultura en el campo de Cala* Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid. – LISON TOLOSANA C., *Antropología social y hermeneutica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid. – NAROTZ 1988, *Trabajar en familia*, Ediciones Alfonso – Magnanim. – SAN ROMAN T., 199 *diferencia inquietante*, Altafulla, Barcelona. – VALDES R., 1998, *El pensamiento an lógico de Lewis H. Morgan*, Servicio de Publicaciones, Bellatera. – VALLE T. del, *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*, Anthropos, Barcelona.

SPORT

Putem defini sporturile, în sens larg, ca fiind nişte jocuri de competiţie serioase, b pe căutarea performanţei fizice în faţa unei dificultăţi înfruntate în mod intenţi unul sau mai mulţi adversari, un timp, o distanţă, un scop, unul sau mai multe o cole. Aceste practici, individuale sau colective, se pot limita la executarea unor ge culturalizate (alergare, nataţie, lupte) şi sînt, ca atare, excelenţi observatori ai t cilor corpului (Mauss, 1936); ele presupun uneori mînuirea unor dispozitive mai sau mai puţin complexe (mingi, suliţe, schiuri), inclusiv motorizate, şi atestă sp cităţile şi gradul de evoluţie a tehnicilor locale; au adeseori ca mediumuri sa adversari animale (echitaţie, coride), iar în acest caz ne informează asupra statutu practic sau simbolic – al animalelor în societăţile unde sînt practicate. Nu toate a competiţii pun în valoare aceleaşi proprietăţi fizice, intelectuale şi scenice; unel apel mai ales la forţă, altele la rezistenţă, altele la îndemînare, la stăpînirea i maţiilor, la graţie. Partea violenţei (în sporturile de contact: lupte, box, rugby) riscului diferă în mod sensibil de la o practică la alta. Aceste variante pun în evic extraordinara eterogenitate a domeniului sporturilor şi a „subculturilor" asociate

În sens restrîns, sportul cuprinde practici strict codificate, apărute în secolul al XI în Occident (în Anglia, în cea mai mare parte a cazurilor) şi care s-au răspîndit rap întreaga lume. Sporturile contemporane se disting de jocurile tradiţionale prin univ litatea regulilor lor, controlate de instituţii, printr-un simţ dezvoltat al măsurii autonomizare a cadrelor spaţiale (stadioane, piste) şi temporale. Această codif scrupuloasă s-a înscris, încă din Evul Mediu, într-un proces de eufemizare a viol (monopolul acesteia aparţinînd statului), de pacificare a moravurilor şi de control a al afectelor şi al pulsiunilor: jocurilor tradiţionale brutale (*soule*, *folk football*) li substituit înfruntări reglementate (N. Elias, 1986, al cărui punct de vedere evoluţi trebuie nuanţat).

Oricare ar fi extinderea care le este recunoscută, practicile şi spectacolele spo sînt puternici revelatori ai construcţiei genurilor (prin divizarea în specialităţi masculine sau feminine) şi ai clasamentelor pe care societăţile le operează în grupurilor care le compun (echipe formate după criterii de rudenie, localitate, or apartenenţă etnică etc.). Sînt, de asemenea, excelenţi observatori ai proceselor con porane de însuşire şi de indigenizare creativă a unei culturi mondiale banali stilurile de joc singularizează echipele locale şi naţionale (*kick and rush*-ului origin fotbalului britanic i se opune, de exemplu, „jocul centurii" brazilian, care pune în val eschiva); obiectul adaptărilor îl constituie adesea chiar regulile competiţiei, făcute conforme *ethos*-ului cultural dominant: la trobriandezi, meciurile de cricket păstr amprenta războaielor dintre sate şi al simbolismului erotic propriu ceremoniilor ag preexistente; gahuku-gama din Noua Guinee au adoptat fotbalul, dar joacă o partide este nevoie pentru a le echilibra pe cele cîştigate şi pierdute de fiecare tab Aceste exemple evidenţiază faptul că sporturile nu sînt un simplu divertisment

asemenea luptelor de cocoşi din Bali analizate de C. Geertz (1972) în termeni de „joc profund", sînt nişte cristalizări, în genul ficţiunii dramatice, ale valorilor cardinale ce modelează o societate.

Elemente ale unei viziuni asupra lumii, competiţiile sînt adeseori asociate cu nişte ritualuri: ele pot avea un scop propiţiator (ca *tlachtli* la azteci, celebrînd victoria soarelui, simbolizat de o minge, asupra nopţii, sau cursele ceremoniale vizînd obţinerea de recolte bune, la numeroase grupuri de indieni din New Mexico), divinatoriu (prefigurarea foametei sau a abundenţei, după cum clanul din Nord sau cel din Sud cîştigă jocul mingii ascunse la zuni) sau de a sublinia momente esenţiale ale vieţii (alergări incluse în ceremoniile de celebrare a pubertăţii masculine la incaşi sau doliul la bororo din Amazonia). Marile adunări sportive contemporane au afinităţi formale (cadrul spaţio-temporal extraordinar, programarea), funcţionale (instaurarea unei „antistructuri" ce tempereazăierarhiile obişnuite, sentimentul comunităţii) şi simbolice (aducerea în scenă a unor valori esenţiale) cu ritualurile instituite. Dar această proximitate dintre sporturi şi ritualuri nu ţine oare de faptul că şi unele, şi altele sînt forme de teatralizare?

C. BROMBERGER

● BLANCHARD K., CHESKA A., 1985, *The Anthropology of Sport. An Introduction*, Bergin and Garvey, South Hadley. – BROMBERGER C., 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris. – CAILLOIS R., 1958, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris. – DUVERGER C., 1978, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, Mouton, Paris – Haga. – ELIAS N., DUNNING E., 1986, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell, Oxford (trad. fr. *Sport et civilisation*, Fayard, Paris, 1994). – GEERTZ C., 1972, „Deep play: Notes on the Balinese Cockfight", *Daedalus*, 101: 1-37 (trad. fr. „Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais", în C. Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983: 165-215). – MAUSS M., 1995 (1936), „Les techniques du corps", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. – PIVATO S., 1994, *Les enjeux du sport*, Casterman, Paris. – SEGALEN M., 1994, *Les enfants d'Achille et de Nike. Ethnologie de la course à pied ordinaire*, Métailié, Paris. – *Des sports*, *Terrain*, 1995, 25.

TAIWAN

Începuturile cercetării etnologice în Taiwan datează de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cînd insula făcea parte din Imperiul Japonez (1895-1945). Societatea de antropologie din Tokyo şi, ceva mai tîrziu, Comisia specială de anchetă asupra tradiţiilor vechi, depinzînd de Biroul guvernatorului general, au furnizat puterii coloniale datele necesare cunoaşterii noilor săi „supuşi", chinezi şi aborigeni austronezieni, dar au şi lăsat posterităţii o sumă de informaţii culese în mod sistematic, care pot oferi profunzime istorică cercetărilor actuale. În 1928, crearea Centrului de cercetări asupra tradiţiilor şi raselor în cadrul Universităţii Imperiale din Taipei a adus o legitimare academică disciplinei. O dată cu sosirea unor etnologi de pe continent, în 1949, Centrul a fost transformat în Departament de arheologie şi antropologie al Universităţii Naţionale din Taiwan. Institutul de Etnologie al Academiei Sinica a fost fondat în 1955 şi a dat o mai mare vizibilitate domeniului cercetării antropologice.

Cercetările chineze în Taiwan au fost plasate mai întîi sub semnul unei abordări etnografice a Celuilalt autohton. Austronezienii constituiau în 1997 aproximativ 2% din populaţia totală (21 milioane), mai precis, aproape 400.000 de persoane repartizate în vreo douăsprezece grupuri etnolingvistice încă neasimilate. Populaţia han numără 14% „continentali" care l-au urmat pe Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi) şi 84% „taiwanezi de origine" (70% hoklo şi 14% haka), descendenţi ai colonilor sosiţi aici în număr mare cu începere din secolul al XVII-lea. Etnologii chinezi nu au abordat societatea colegilor lor decît la sfîrşitul anilor '60, în mare parte sub influenţa etnologilor americani, care

anchetele. Această tendinţă s-a impus în anii 1972-1973, cu un proiect interdisciplin asupra mai multor comunităţi rurale din centrul insulei, în văile Choshui şi Tat Importantele schimbări politice şi sociale intervenite după abrogarea legii marţiale, 1987, problemele identitare, ca şi creşterea economică au avut ca efect înmulţir obiectelor de cercetare şi, prin urmare, diversificarea abordărilor metodologice şi te retice. Studiul aborigenilor, odinioară orientat către o reconstituire a societăţii tradiţi nale, ţine acum cont de schimbarea socială şi s-a extins şi la populaţiile din sate treptat sinizate. În general, cercetările sînt deschise comparaţiei cu restul zonei austr neziene şi cu China de Sud-Est.

F. ALL

● DIAMOND N., 1969, *K'Un Shen : A Taiwan Village*, Holt, Rinehart and Winston, N York. – GALLIN B., 1966, *Hoing Hoing, Taiwan : A Chinese Village in Change*, University California Press, Berkeley. – HARDELL S., 1982, *Ploughshare Village : Culture and Conte in Taiwan*, University of Washington Press, Seattle.

VIOLENŢĂ URBANĂ

Prin „violenţă urbană" se înţelege un fenomen care se manifestă în marile aglomeraţii, special în cartierele considerate defavorizate – îndeosebi cu o înaltă rată a şomajului –, care lumea tinde să le identifice global cu „periferiile" (*banlieues*) din Franţa şi cu gh tourile etnice din Statele Unite. Actorii sînt în principal tineri care intervin în gr („bandă"), violenţele care le sînt imputate exercitîndu-se în sînul şi cu nesocotir normelor spaţiului public. Manifestările acestei violenţe merg de la acte de vandalis la confruntări cu forţele de ordine şi se pot transforma în răscoală, făcînd adesea obiect unor represiuni brutale ; ele îmbracă o mare diversitate de forme intermediare : rack şcolar şi jafuri, furt din magazine, organizarea de curse cu maşini furate, incendier maşinilor, agresiuni – verbale, fizice – contra agenţilor serviciilor publice – poliţiş şoferi de autobuz, pompieri etc. –, tamponări de vehicule, spargeri şi diverse tîlhăr Scala gravităţii care poate fi stabilită astfel exprimă o realitate de amploare intern ţională a cărei istorie începe în Statele Unite în anii '60, în Europa Occidentală fenom nul violenţei urbane apărînd în anii '80.

Această violenţă a fost analizată de serviciile de poliţie, de judecători şi de lucrăto din domeniul social chiar în timpul desfăşurării ei, puterile publice ezitînd, ca răspu la fenomen, între toleranţă „zero" şi „dialog" între „tineri" şi o poliţie „de proximitat activînd cu concursul responsabililor unor asociaţii (de tipul „fraţilor mai mari"). plus, sociologii au analizat raporturile dintre incivilitate şi violenţă, în vreme ce antr pologii identificau o „cultură a străzii" care nu numai că nu se rezumă la folosir violenţei, dar este şi purtătoarea unei „viziuni mai curînd pozitive asupra violenţ fizice" (Lepoutre, 1997). S-a evidenţiat caracterul adesea ludic al comportamentel violente. Astfel, recurgerea la violenţă ar fi un caracter cultural structurat mai degra de valori şi modalităţi de comportament explicit decît de exprimarea „urii" unei popula „în acelaşi timp tînără, plasată în partea inferioară a scării sociale şi de origine străin adică triplu dominată" (*ibidem*), „străin" însemnînd în acest context cineva diferit „d punct de vedere etnic". Sportul intervine uneori în acest fenomen, ca element moderat deoarece asociază întrebuinţarea forţei fizice cu stăpînirea de sine, însă nu ne puto aştepta la dispariţia unui fenomen tot mai „vizibil" din punct de vedere social, durer resimţit în societate şi ale cărui cauze sociologice perene (educaţie insuficientă, defic de locuri de muncă, mizerie) alimentează reprezentările mai mult sau mai puţin fanta magorice ale unei noi culturi urbane mondializate.

A. RAUL

● BODY-GENDROT S., 1993, *Villes et violence. L'Irruption de nouveaux acteurs*, PUF, Par 1998, *Les villes face à l'insécurité*, Bayard, Paris. – DURET P., AUGUSTINI M., 199 *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, PUF, Paris. – LEPOUTRE D., 1997, *Cœur*

banlieue. Rites, codes et langages, Odile Jacob, Paris. – ROCHE S., 1998, *Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inegalité et globalisation*, PUF, Paris. – SIBONY D., 1998, *Violence. Traversées*, Le Seuil, Paris. – WIEVIORKA M., 1999, *Violence en France*, Le Seuil, Paris.

VIS

Dacă Occidentul nu păstrează decît două forme de tratare a visului, una populară – cheia viselor – şi cealaltă savantă – psihanaliza –, etnologia ne arată că societăţile neoccidentale îi atribuie o largă semnificaţie intelectuală şi socială, transformînd nişte producţii aparent intime într-un mod de comunicare. Antropologia visului s-a născut sub auspiciile psihanalizei. Iniţiat de către Freud şi Karl Abraham, un demers a constat în compararea viselor pacienţilor occidentali cu miturile societăţilor „primitive"; el a fost continuat apoi cu căutarea unei paralele între „munca" visului şi „meştereala" specifică gîndirii mitice. Focalizîndu-şi interesul asupra conţinuturilor viselor şi asupra relaţiilor dintre vise şi visători, culturaliştii au văzut în vise nişte experienţe individuale lămuritoare pentru povestea vieţii şi revelînd astfel „reziduurile nesocializate ale personalităţii" şi „punctele oarbe" ale culturii.

Numeroase populaţii au conceput existenţa unor legături între vis şi starea de veghe implicînd concepţii specifice despre lume şi om (în particular, despre „suflet", legat adesea de vis, de boală şi de moarte). Unele dintre ele interpretează visul, îl filtrează, îl cenzurează; pretind că-i determină conţinutul sau că-i atenuează caracterul aleatoriu atribuind anumitor persoane, cum ar fi şamanii sau ghicitorii, capacitatea de a visa aproape la comandă. Altele presupun că visul este dat de către un fel de entitate divină şi îi atribuie proprietăţi specifice, puse în evidenţă de modurile în care aceste entităţi pretind să-i modifice conţinutul, să-l influenţeze sau să elimine prezicerile al căror purtător era considerat a fi.

Visul şi mitul se opun şi, în acelaşi timp, îşi sînt complementare unul altuia. A visa un mit înseamnă a-l transpune în fapt, a-l transforma în experienţă şi a-i proba adevărul; dar, fiind important întrucît se presupune a fi emanaţia unei alte lumi, un vis poate la rîndul lui să contribuie la îmbogăţirea unui mit. Unele forme specifice de vis pot legitima accesul la anumite funcţii (şef, şaman, ghicitor) sau intrarea în anumite grupuri, pot juca un rol în anumite activităţi (vînătoare, pescuit). În aceste împrejurări, putem oare face distincţie între visul prefăcut şi manipulare? Altfel spus, referirea la vis ţine oare de o pură convenţie sau este în mod necesar ecoul unei experienţe onirice efectiv trăite? Iată unele dintre multele probleme ridicate de antropologia visului.

M. PERRIN

• CAILLOIS R., GRUNEBAUM G.E. von, 1967, *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris. – JAMA S., 1997, *L'anthropologie du rêve*, PUF, Paris. – PERRIN M., 1992, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, PUF, Paris. – TEDLOCK B. (ed.), 1987, *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lista intrărilor pe autori

ABÉLÈS Marc – Stat ; Politică (Antropologie ~).

ABÉLÈS Marion – Kroeber A.L. (în colaborare cu M. IZARD) ; Lowie R.H. ; Murdock G.P. ; Richards A.I. (în colaborare cu M. IZARD).

ADLER A. – Griaule M. ; Regalitate.

AGIER M. – Americile negre. Coasta pacifică a Americii de Sud.

ALKIRE W.H. – Micronezia.

ALLIO F. – Taiwan.

ALUZE J.-P. – Oceania. Mişcările religioase contemporane (în colaborare cu M. JEUDY-BALLINI).

ALVAREZ-PÉREYRE F. – Etnolingvistică ; Etnomuzicologie (în colaborare cu S. AROM).

ANTHEAUME B. – Populaţie, 1 – Populare (în colaborare cu J.-Y. MARCHAL).

ANTONGINI G. – Arhitectură (în colaborare cu T. SPINI).

ARCHETTI E.P. – Antropologie şi literatură.

AROM S. – Etnomuzicologie (în colaborare cu F. ALVAREZ-PÉREYRE).

ATRAN S. – Mead M.

AUDOUZE F. – Arheologie, 1 – Prezentare generală ; Arheologie, 2 – Etnologie preistorică.

AUGUSTINS G. – Cutumă ; Instituţie.

BALFET H. – Olărit ; Textile ; Împletituri.

BARÉ J.-F. – Aculturaţie ; Intervenţii ale antropologiei.

BARNARD A. – Căsătorie.

BARRAU J. – Plante cultivate.

BAUDELOT C. – Sapir E.

BAUDEZ C.-F. – Indienii din America Centrală, 1 – Civilizaţiile precolumbiene (în colaborare cu P. BECQUELIN).

BECQUELIN P. – Indienii din America Centrală, 1 – Civilizaţiile precolumbiene (în colaborare cu C.-F. BAUDEZ).

BECQUEMONT D. – Constituirea antropologiei moderne (în colaborare cu P. BONTE).

BÉDOUCHA G. – Irigaţii.

BEILLEVAIRE P. – Japonia, 2 – Cercetări asupra Japoniei.

BELMONT N. – Folclor ; Frazer J.G. (în colaborare cu M. IZARD) ; Naştere ; Van Gennep A.

BENOIST J. – Biologică (Antropologie ~), 2 – Biologicul şi socialul.

BENSA A. – Melanezia (în colaborare cu B. JUILLERAT).

BERNAND C. – America Latină. Societatea rurală latino-americană ; Moarte, 1.

BERNARDI B. – Vîrstă.

BERNUS S. – Metalurgie (în colaborare cu N. ECHARD).

BIDOU P. – Mit, 1 – Natura mitului.

BINDI L. – Martino E. de.

BLANC-PAMARD C. – Mediu natural.

BLOCH M. – Madagascar ; Marxism şi antropologie.

BONNEMAISON J. – Oceania, 1 – Generalităţi

BONNET D. – Terapeutică.

BONNIOL J.-L. – Americile negre. Culturile creole.

BONTE P. – Africa (în colaborare cu M. IZARD) ; Africa de Nord ; Constituirea antropologiei moderne (în colaborare cu D. BECQUEMONT) ; Marxism şi antropologie. Marx, Engels şi antropologia ; Originile antropologiei, 4 – Întemeietorii (1860-1880) ; Parentale (Relaţii ~), 2 – Pseudo-înrudirea ; Parentale (Sisteme ~) ; Pastorale (Societăţi ~) ; Sclavie, 1 – Societăţi sclavagiste ; Sahara ; Segmentar (Sistem ~) ; Transmitere, 4 – Succesiune ; Trib ; URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică (în colaborare cu M. IZARD şi G. LENCLUD) ; Valoare.

BORGEAUD P. – Bachofen J.J.

BORGES PEREIRA J.B. – Americile negre, 2 – Brazilia.

BOUJU J. – Descendenţă.

BOULINIER G. – Oceanul Indian.

BOURGEOT A. – Teritoriu.

BOYER P. – Cognitivă (Antropologie ~) ; Needham R. ; Reprezentări (Sisteme de ~).

BOYER V. – Americile negre. Brazilia.

BRETON A. – Indienii din America Centrală, 2 – Evanghelizarea indienilor.

BRETON R. – Arie lingvistică (în colaborare cu M. DIEU).

BRETON S. – Sexualitate.

BRIL B. – Corporale (Tehnici ~).

BRISEBARRE A.-M. – Creşterea animalelor.

BROMBERGER C. – Hărţi etnografice ; Locuinţă ; Monografie ; Sport.

BUCHER B. – Comparativă (Analiză ~).

BURRIDGE K. – Evanghelizare.

CADORET A. – Spaţiu.
CAILLET L. – Coduri culturale ; Japonia, 1 – Antropologia japoneză.
CALAME-GRIAULE G. – Literatură orală.
CARDONA G. – Scriere ; Italia. Antropologia italiană.
CARNEIRO DA CUNHA M. – Canibalism.
CARTRY M. – Sacrificiu.
CASAJUS D. – Lienhardt G. ; Sacru ; Smith W.R.
CELESTINO O. – America de Sud, 2 – Antropologia peruană.
CENTLIVRES P. – Elveţia. Antropologia elveţiană.
CHAPMAN A. – Polanyi K.
CHARACHIDZÉ G. – Dumézil G. ; Indo-europene (Societăţi ~).
CHAUMEIL J.-P. – Indienii din America de Sud.
CHAUVEAU J.-P. – Economică (Antropologie ~).
CHEVALLIER-SCHWARTZ M. – *Human Relations Area Files*.
CHIVA I. – Europa (în colaborare cu G. LENCLUD).
CHRÉTIEN J.-P. – Interlacustre (Regate ~).
CLAVERIE E. – Juridică (Antropologie ~) ; Sancţiune.
CLIFFORD J. – Leenhardt M.
COLIN G. – Sud-Vest (Indienii din ~) (în colaborare cu J. GALINIER).
COLLET S. – Pescuit.
CONDOMINAS G. – Asia de Sud-Est continentală.
CONTE E. – Arie culturală ; Germană (Ţări de limbă ~). Antropologia de limbă germană : *Volkskunde*.
COPANS J. – Africa Australă. Cercetări actuale asupra Africii Australe ; Critica politică a antropologiei.
COPET-ROUGIER E. – Alianţă ; Clan ; Rezidenţă.
COQUET M. – Marcaj corporal.
CORRÊA M. – America de Sud, 3 – Antropologia braziliană.
CRESSWELL R. – Leroi-Gourhan A. ; Tehnologie.
CROGNIER E. – Biologică (Antropologie ~), 1 – Domeniul antropologiei biologice.

DARNELL R. – Ipoteza Sapir-Whorf ; Postmodernism
DAVIS J. – Mediteraneană (Lumea ~).
DELAPORTE Y. – Îmbrăcăminte.
DELUZ A. – Bastide R. ; Devereux G. ; Etnopsihiatrie.
DESCOLA P. – Amazonia ; America (în colaborare cu M. IZARD) ; Ecologie culturală ; Nimuendajú C. ; Nordenskiöld E. ; Război (în colaborare cu M. IZARD) ; Sălbatic ; Sociobiologie ; Steward J.-H.
DÉSVEAUX E. – Mit, 2 – Analiza miturilor ; Radin P. ; Totemism.
DEVISCH R. – Belgia. Antropologia belgiană ; Magie.
DIAS N. – Asociaţii şi societăţi savante ; Muzee ; Originile antropologiei, 3 – De la începutul secolului al XIX-lea pînă în anul 1860 (în colaborare cu J. JAMIN).
DI BELLA M.P. – Onoare.
DIBIE P. – Haudricourt A.G.
DIEU M. – Arie lingvistică (în colaborare cu R. BRETON).
DIGARD J.-P. – Animale domestice ; Orientul Mijlociu, 2 – Domeniul iranian ; Rodinson M.
DOUAIRE-MARSAUDON F. – Polinezia. Cercetări actuale asupra Polineziei.
DOZON J.-P. – Mesianism.
DRESCH P. – Orientul Mijlociu, 2 – Domeniul arab.
DREYFUS S. – Métraux A. ; Organizare dualistă.
DUPUIS A. – Africa Centrală atlantică.
DURAND J.-L. – Politeism.
DURAND J.-Y. – Portugalia. Cercetări asupra Portugaliei.

ECHARD N. – Matriarhat ; Metalurgie (în colaborare cu S. BERNUS).
EDITORII – Agricultură ; Clastres P. ; Noua Zeelandă ; Supravieţuire ; Westermarck E.

FAVRET-SAADA J. – Nadel S.F. ; Vrăjitorie.
FEIT H.H. – Hallowell A.I.
FIÉLOUX M. – Istoria vieţii.
FRIEDBERG C. – Clasificare ; Etnoştiinţă ; Halucinogene.

GABORIEAU M. – Islamizare, 1 – Generalităţi. Asia şi Europa de Est ; Islamizare, 1 – Asia.
GALATY J. – Cultură, 2 – Teoriile (în colaborare cu J. LEAVITT).
GALEY J.-C. – Barth F. ; Bose N.K. ; Dumont L. ; Durkheim É. (în colaborare cu G. LENCLUD) ; Evans-Pritchard E.E. ; Hocart A.M. (în colaborare cu D. VIDAL) ; India. Antropologia indiană (în colaborare cu B.N. SARASWATI) ; Indiană (Lumea ~) ; Maine H.J.S. ; Orientalistică şi antropologie ; Sahlins M. ; Weber M. (în colaborare cu G. LENCLUD).
GALINIER J. – Corp ; Indienii din America Centrală, 3 – Societăţile indiene ; Sud-Vest (Indienii din ~) (în colaborare cu G. COLIN).
GARANGER J. – Polinezia (în colaborare cu C. ROBINEAU).
GARCIA RUIZ J. – Mexic. Antropologia mexicană.
GAUGHAN J. – Europa atlantică.
GEISTDOERFER A. – Maritimă (Antropologie ~).
GELLNER E. – Patronaj.
GLOWCZEWSKI B. – Australia. Antropologia australiană.
GODELIER M. – Big Man ; Dar ; Economic (Sistem ~) ; Firth R. ; Muncă ; Noua Guinee.

GOKALP A. – Asia Centrală (în colaborare cu R. HAMAYON) ; Orientul Mijlociu, 3 – Domeniul turcic.
GOSSIAUX J.-F. – Balcani. Cercetări actuale asupra Balcanilor ; Comunitate.
GOUDINEAU Y. – Granet M.
GUÉDON M.-F. – Pacificul de Nord.
GUERMONPREZ J.-F. – Indonezia insulară.
GUGGENHEIM S. – Redfield R.
GUILLE-ESCURET G. – Antropologie şi teoria evoluţiei.
GUILLERMOZ A. – Coreea.

HAMAYON R. – Asia Centrală (în colaborare cu A. GOKALP) ; Siberia.
HANDMAN M.-E. – Grecia. Antropologia greacă ; Proprietate.
HANN C. – Europa Centrală şi de Est ; Europa Centrală şi de Est. Cercetări actuale asupra Europei Centrale şi de Est.
HARTOG F. – Originile antropologiei, 1 – Antichitatea.
HASTEROK R. – Bastian A. ; Congo (Bazinul fluviului ~) ; Filiaţie.
HÉRITIER F. – Corp. Organe, umori, funcţii ; Familie ; Incest.
HERRENSCHMIDT C. – Scriere.
HERRENSCHMIDT O. – Castă ; Religie.
HIERNAUX J. – Rasă.
HOUSEMAN M. – Bateson G. (în colaborare cu C. SEVERI) ; Parentale (Relaţii ~), 1 – Domeniul clasic al relaţiilor parentale ; Schneider D.M.
HUBERT A. – Alimentaţie.

INGOLD T. – Învăţare.
IRWIN G.I. – Navigaţie.
IZARD M. – Africa (în colaborare cu P. BONTE) ; Africa Occidentală ; Africa Occidentală. Cercetări actuale asupra Africii Occidentale ; America (în colaborare cu P. DESCOLA) ; Asociaţie ; Benedict R. ; California (Indienii din ~) ; Colonizare ; Cultură, 1 – Problema ; Dieterlen G. ; Frazer J.G. (în colaborare cu N. BELMONT) ; Frobenius L. ; Gluckman M. ; Goody J. (în colaborare cu A. de SALES) ; Hertz R., 1 – Omul şi opera (în colaborare cu G. LENCLUD) ; Imperiu ; Indienii din America de Nord ; Istorie şi antropologie, 2 – Etnoistoria (în colaborare cu N. WACHTEL) ; Kardiner A. ; Kroeber A.L. (în colaborare cu Marion ABÉLÈS) ; Linton R. ; Marele Bazin şi Podişul Columbia (Indienii din ~) ; Metoda etnografică, 1 – Ancheta etnografică ; Model ; Nord-Est (Indienii din ~) ; Monoteism ; Putere ; Profetism ; Război (în colaborare cu P. DESCOLA) ; Richards A.I. (în colaborare cu Marion ABÉLÈS) ; Schapera I. ; Structuralism (în colaborare cu G. LENCLUD) ; Subarctica (Indienii din ~) ; Sud-Est (Indienii din ~) ; Timp ; Tylo (în colaborare cu J. JAMIN) ; URS Antropologia rusă şi sovietică (în co rare cu P. BONTE şi G. LENCLUD),

JAMARD J.-L. – Producţie domestică.
JAMIN J. – Franţa, 1 – Antropologia fran Leiris M. ; Lévy-Bruhl L. ; Mauss M ginile antropologiei, 3 – De la înce secolului al XIX-lea pînă în anul 19 colaborare cu N. DIAS) ; Paulm Schaeffner A. ; Tylor E.B. (în colabor M. IZARD) ; White L.
JESPERS P. – Heusch L. de.
JEUDY-BALLINI M. – *Kula* ; Malinows Oceania, 2 – Cercetările asupra spa oceanian ; Oceania. Mişcările religioa temporane (în colaborare cu J.-P. AL
JUILLERAT B. – Melanezia (în colabor A. BENSA) ; Rivers W.H.R.

KEESING R. – *Mana* ; Tabu.
KLOOS P. – Olanda. Antropologia oland
KRAUSKOPFF G. – Strămoşi.
KUPER A. – Marea Britanie. Antropolog britanică.

LALLEMAND S. – Copilărie.
LAMAISON P. – Transmitere, 2 – Form transmitere.
LANDABURU J. – America de Sud, 1 – pologia columbiană ; Reichel-Dolmat
LEACH E.R. – Societate.
LEAVITT J. – Cultură, 2 – Teoriile (în c rare cu J. GALATY) ; Geertz C.
LEGROS D. – Eggan F.
LE MOAL G. – Animism.
LEMOINE J. – Asia Orientală ; China, 1 tropologia chineză ; 2 – Populaţia ha Minorităţile non-han.
LEMONNIER P. – Sare ; Tehnic (Sistem
LENCLUD G. – Antropologie şi filosofie Baroja P. ; Credinţă ; Culoare ; Dougl Durkheim É. (în colaborare cu J.-C. GA Europa (în colaborare cu I. CHIVA) ; ţionalism ; Grup domestic ; Hertz F Omul şi opera (în colaborare cu M. IZ Istorie şi antropologie, 1 – Dezbater retică ; Metoda etnografică, 2 – Docur etnografic ; Organizare socială ; Pr (în colaborare cu M. MAUZÉ) ; Simb Structuralism (în colaborare cu M. IZ Structură ; Thurnwald R. ; Transmi – Cultură şi transmitere, 3 – Moşte Turner V.W. ; URSS (CSI). Antropolog şi sovietică (în colaborare cu P. BO M. IZARD) ; Weber M. (în colaborare c GALEY).
LÉVINE D. – Rivet P.
LÉVI-STRAUSS C. – Boas F. ; Casă.
LIBERSKI D. – Fortes M.
LIENHARDT G. – Radcliffe-Brown A.R.

LINDBERG C. – Europa de Nord. Antropologiile Europei de Nord.
LIVE Y. – China, 4 – Diaspora chineză.
LLOBERA J.R. – Despotism oriental.
LOVEJOY P.E. – Comerţ.
LÖWY M. – America Latină. Mişcările religioase contemporane.

MacDONALD C. – Condominas G.
MAHÉ A. – Drept.
MAHIAS M.-C. – Bucătărie.
MALAMOUD C. – Religii (Istoria ~lor) şi antropologie.
MARCHAL J.-Y. – Populaţie, 1 – Populare (în colaborare cu B. ANTHEAUME).
MARKOVITS F. – Originile antropologiei, 2 – Secolele al XVI-lea – al XVIII-lea.
MARY A. – Antropologie religioasă.
MATHIEU N.-C. – Feministe (Studii ~) şi antropologia ; Sexe (Diferenţierea ~lor).
MAUZÉ M. – Bogoraz W.G. ; Coasta de nord--vest (Indienii de pe ~) ; *Potlatch* ; Prestigiu (în colaborare cu G. LENCLUD) ; Rang.
MEILLASSOUX C. – Sclavie, 2 – Sistemul sclavagist.
MELHUUS M. – Lewis O.
MENGET P. – Istoria antropologiei.
MERCIER J. – Cornul Africii.
MEUNIER J. – Ficţiuni şi mituri etnologice.
MEUR G. de – Matematică şi antropologie.
MEYER F. – Boală.
MOISSEEFF M. – Roheim G.
MOLINIÉ-FIORAVANTI A. – Anzi.
MONIÑO Y. – Lingvistică şi antropologie.
MONOD-BECQUELIN A. – Limbă ; Vorbire.
MOORE J.H. – Cîmpii (Indienii din ~).
MULLER J.-C. – Şefie ; Rit de trecere.
MYERS F. – Australia, 1 – Societăţile australiene.

OLIVEN R.G. – America Latină. Lumea urbană.
OLIVIER DE SARDAN J.-P. – Antropologia dezvoltării ; Posesie ; Rurale (Societăţi ~).
OPPITZ M. – Vizuală (Antropologie ~).
ORTIGUES E. – Culturalism.

PARKIN D. – Semn.
PAULME D. – Primitivism (~ ul în artă).
PAUWELS S. – Josselin de Jong J.P.B. de.
PEETERS A. – Stimulente.
PELRAS C. – Indonezia. Antropologia indoneziană.
PERRIN M. – Vis.
PERROIS L. – Artă (Antropologia ~ei). Forme, expresii, stiluri.
PÉTREQUIN P. – Arheologie, 3 – Etnoarheologie.
PIAULT M.H. – Cinematografia etnografică.
PINA-CABRAL J. de – Dias A.J. ; Portugalia. Antropologia portugheză.
PINGAUD M.-C. – Funciar (Regimul ~).
POPOVIC A. – Islamizare. Europa balcanică şi Caucazul (în colaborare cu A. TOUMARKINE).
PORQUERES i GENE E. – Spania. Cercetări asupra Spaniei (în colaborare cu I. TERRADAS SABORIT).
POUILLON J. – Lévi-Strauss C. ; Tradiţie.
PRADELLES DE LATOUR C.-H. – Psihanaliză şi antropologie, 2 – Tematici.
PRAT i CAROS J. – Spania. Antropologia spaniolă.
PRICE R. – Americile negre, 1 – Prezentarea Americilor negre ; Caraibiană (Lumea ~) ; Herskovits M.J. ; Kluckhohn C.
PRICE S. – Podoabă.
PULMAN B. – Psihanaliză şi antropologie, 1 – Istoric ; Seligman C.G.

QUESNEL A. – Populaţie, 2 – Migraţii.

RABAIN-JAMIN J. – Persoană.
RABINOW P. – Interpretativă (Antropologie ~).
RACINE L. – Schimb.
RAULIN A. – Urbane (Minorităţi ~) ; Violenţă urbană.
RAZON J-P. – Australia, 2 – Aborigenii australieni de astăzi ; Etnii minoritare, 2 – Probleme juridice şi politice.
RENARD-CASEVITZ F.-M. – Etnocentrism.
REVEL N. – Conklin H.C.
RIESMAN P. – Educaţie.
RIGOULET D. – Ideologie.
RIVIÈRE C. – Balandier G. ; Sincretism.
RIVIÈRE G. – Indigenism.
ROBINEAU C. – Polinezia (în colaborare cu J. GARANGER).
RUPP-EISENREICH B. – Difuzionism.

SAIGNES T. – Murra J.
SALES A. de –Goody J. (în colaborare cu M. IZARD) ; Şamanism.
SARASWATI B.N. – India. Antropologia indiană (în colaborare cu J.-C. GALEY).
SCHMITT J.-C. – Istorie şi antropologie, 3 – Antropologia istorică.
SCHMITZ J. – Stratificare socială.
SCUBLA L. – Formalizare.
SEGALEN M. – Europa de Nord. Etnologia Europei de Nord.
SEVERI C. – Artă (Antropologia ~ei) ; Bateson G. (în colaborare cu M. HOUSEMAN).
SIGAUD L. – Bourdieu P.
SINDZINGRE N. – Divinaţie.
SISSA J. – Antice (Societăţi ~).
SKALNIK P. – Africa Australă ; Politic (Sistem ~).
SMITH P. – Interdicţie ; Rit ; Viaţă (Ciclu de ~).
SPERBER D. – Leach E.R.
SPINI T. – Arhitectură (în colaborare cu G. ANTONGINI).
STAHL P.-H. – Balcani.

STOCZKOWSKI, W. – Rasă.
SUGITA K. – Întreprindere (Antropologia ~ii).
SURRALES i CALONGE A. – Emoţie.

TAYLOR A.C. – Civilizaţie ; Etnie ; Evoluţionism ; Primitiv.
TCHERKÉZOFF S. – Hertz R., 2 – Hertz şi antropologia britanică.
TERRADAS SABORIT I. – Spania. Cercetări asupra Spaniei (în colaborare cu E. PORQUERES i GENE).
TESTART A. – Bandă ; Morgan L.-H. ; Vînători-culegători.
THERRIEN M. – Inuit (Eschimos) ; Rasmussen K.
TOFFIN G. – Himalaya.
TORNAY S. – Nilotice (Societăţi ~).
TOUMARKINE A. – Islamizare. Europa balcanică şi Caucazul (în colaborare cu A. POPOVIC).
TREMBLAY M.-A. – Intervenţii ale antropologiei.
TRIAUD J.-L. – Islamizare, 2 – Africa.

VALERI V. – Relativism cultural.
VANDERMEERSCH B. – Paleontologie umană.
VERDON M. – Grup de descendenţă.
VIDAL D. – Hocart A.M. (în colaborar J.C. GALEY) ; Monedă ; Răzbunar (Sistem de ~).
VIENNE B. – Identitate.
VILLE J.-L. – Africa Orientală. Cerce actuale asupra Africii Orientale.
VINCENT O. – Vînătoare.
VIROLLE M. – Divinaţie.
VITEBSKY P. – Moarte, 2.
VIVEIROS DE CASTRO E. – Cosmolo

WACHTEL N. – Istorie şi antropologie, istoria (în colaborare cu M. IZARI
WENDLING T. – America de Nord. logia nord-americană.
WHITEHEAD N.L. – Indienii din lum biană.
WILLIAMS P. – Etnii minoritare, 1 – P antropologice ; Urbană (Antropolog

XANTHAKOU M. – Marginalitate.

ZEMPLÉNI A. – Iniţiere.
ZONABEND F. – Franţa, 2 – Cercetăr Franţei ; Nume.

Structura ediţiei a II-a

I – Cîmp

1.1 – *Istorie şi instituţionalizare*

Antropologie aplicată
1a. Intervenţii ale antropologiei, 332
1b. Intervenţii ale antropologiei, 756
2. Antropologia dezvoltării, 720
Asociaţii şi societăţi savante, 96
Constituirea antropologiei moderne, 734
Critica politică a antropologiei, 180
Economică (Antropologie ~), 208
Ficţiuni şi mituri etnologice, 248
Folclor, 252
Istoria antropologiei, 340
Juridică (Antropologie ~), 361
Muzee, 456
Originea antropologiei
1. Antichitatea, 494
2. Secolele al XVI-lea – al XVIII-lea, 495
3. De la începutul secolului al XIX-lea pînă în 1860, 499
4. Întemeietorii (1860-1880), 501
Politică (Antropologie ~), 538
Religioasă (Antropologie ~), 721
Urbană (Antropologie ~)
1. Prezentare generală, 683
2. Minorităţi urbane, 685
3. Violenţă urbană, 787

1.2 – *Domenii conexe*

Antropologie şi filosofie, 723
Antropologie şi literatură, 383
Antropologie şi teoria evoluţiei, 725
Arheologie
1. Prezentare generală, 75
2. Etnologie preistorică, 76
3. Etnoarheologie, 77
Biologică (Antropologie ~)
1. Domeniul antropologiei biologice, 111
2. Biologicul şi socialul, 112
3a. Rasă, 561
3b. Rasă, 779
Cognitivă (Antropologie ~), 155
Ecologie culturală, 205
Etnolingvistică, 746
Istorie şi antropologie
1. Dezbaterea teoretică, 345
2. Etnoistoria, 347
3. Antropologia istorică, 349
Lingvistică şi antropologie, 383
Mediu natural, 421
Orientalistică şi antropologie, 488
Paleontologie umană, 509
Populaţie
1. Populare, 541
2. Migraţii, 543
Psihanaliză şi antropologie
1. Istoric, 555
2. Tematici, 556
Religii (istoria ~lor) şi antropologie, 579
Semn, 619
Sociobiologie, 632

1.3 – *Metode*

Arie culturală, 80
Arie lingvistică, 81
Cinematografia etnografică, 142
Formalizare, 749
Hărţi etnografice, 281
Human Relations Area Files, 290
Istoria vieţii, 344
Matematică şi antropologie, 413
Metoda etnografică
1. Ancheta etnografică, 430
2. Documentul etnografic, 434
Model, 446
Monografie, 449
Vizuală (Antropologie ~), 695

1.4 – *Concepte*

Aculturaţie, 13
Civilizaţie, 145
Cultură
1. Problema, 184
2. Teoriile, 186
3. Ipoteza Sapir-Whorf, 757
Dar, 739
Etnie, 215
Etnocentrism, 220
Etnogeneză, 744
Identitate, 754
Ideologie, 293
Instituţie, 327
Primitiv, 549
Relativism cultural, 572
Reprezentări (Sistem de ~), 580

Sălbatic, 604
Schimb, 607
Societate, 630
Structură, 647
Supravieţuire, 653
Tradiţie, 673
Valoare, 691

1.5 – *Teorii*

Culturalism, 182
Despotism oriental, 192
Difuzionism, 195
Evoluţionism, 240
Feministe (Studiile ~) şi antropologia, 245
Funcţionalism, 266
Interpretativă (Antropologie ~), 331
Marxism şi antropologie
1. Marx, Engels şi antropologie, 765
2. Antropologia marxistă, 410
Postmodernism, 777
Structuralism, 644

1.6 – *Antropologii naţionale*

America de Nord. Antropologia nord-americană, 56
America de Sud. Antropologii sud-americane
1. Antropologia columbiană, 59
2. Antropologia peruană, 60
3. Antropologia braziliană, 61
Australia. Antropologia australiană, 727
Belgia. Antropologia belgiană, 108
China
1. Antropologia chineză, 133
Elveţia. Antropologia elveţiană, 214
Europa de Nord
1. Etnologia Europei de Nord, 234
2. Antropologiile Europei de Nord, 748
Franţa
1. Antropologia franceză, 254
Germană (Ţări de limbă ~), 270
1. Antropologia de limbă germană, 270
2. *Volkskunde*, 750
Grecia. Antropologia greacă, 751
India. Antropologia indiană, 299
Indonezia. Antropologia indoneziană, 321
Italia. Antropologia italiană, 350
Japonia
1. Antropologia japoneză, 357
Marea Britanie. Antropologia britanică, 403
Mexic. Antropologia mexicană, 436
Olanda. Antropologia olandeză, 482
Portugalia
1. Antropologia portugheză, 544
Spania
1. Antropologia spaniolă, 632
URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică, 687

1.7 – *Antropologi*

Bachofen J.J., 728
Balandier G., 103
Barth F., 730
Bastian A., 105
Bastide R., 106
Bateson G., 107
Benedict R., 109
Boas F., 115
Bogoraz W.G., 118
Bose N.K., 119
Caro Baroja J., 126
Clastres P., 732
Condominas G., 733
Conklin H.C., 167
Devereux G., 193
Dias A.J., 194
Dieterlen G., 195
Douglas M., 197
Dumézil G., 198
Dumont L., 199
Durkheim É., 200
Eggan F., 213
Evans-Pritchard E.E., 238
Firth R., 251
Fortes M., 253
Frazer J.G., 262
Frobenius L., 263
Geertz C., 269
Gluckman M., 271
Goody J., 272
Granet M., 273
Griaule M., 274
Hallowell A.I., 752
Haudricourt A.G., 280
Herskovits M.J., 283
Hertz R.
1. Omul şi opera, 284
2. Hertz şi antropologia britanică, 285
Heusch L. de, 753
Hocart A.M., 288
Josselin de Jong J.P.B. de, 359
Kardiner A., 365
Kluckhohn C.K.M., 366
Kroeber A.L., 367
Leach E.R., 371
Leenhardt M., 372
Leiris M., 373
Leroi-Gourhan A., 374
Lévi-Strauss C., 376
Lévy-Bruhl L., 379
Lewis O., 763
Lienhardt G., 380
Linton R., 384
Lowie R.H., 390
Maine H.J.S., 397
Malinowski B.K., 398
Martino E. de, 764
Mauss M., 416
Mead M., 418
Métraux A., 435
Morgan L.-H., 451
Murdock G.P., 455

Murra J., 456
Nadel S.F., 459
Needham R., 461
Nimuendajú C., 463
Nordenskiöld E., 464
Paulme D., 522
Polanyi K., 531
Radcliffe-Brown A.R., 559
Radin P., 560
Rasmussen K., 562
Redfield R., 569
Reichel-Dolmatoff G., 572
Richards A.I., 583
Rivers W.H.R., 587
Rivet P., 588
Rodinson M., 780
Roheim P., 589
Rouch J., 780
Sahlins M., 600
Sapir E., 602
Schaeffner A., 605
Schapera I., 606
Schneider D.M., 610
Seligman C.G., 618
Smith W.R., 629
Steward J.H., 639
Thurnwald R., 670
Turner V.W., 680
Tylor E.B., 681
Van Gennep A., 693
Weber M., 707
Westermarck E., 708
White L., 709

II - Domenii regionale

2.1 – *Africa*

Africa
  1. Generalităţi, 15
  2. Cercetările asupra Africii, 17
Africa Australă, 22
Africa Australă. Cercetări actuale asupra Africii Australe, 711
Africa Centrală atlantică, 26
Africa de Nord
  1. Generalităţi, 28
  2. Etnologia nord-africană, 30
Africa Occidentală, 33
Africa Occidentală. Cercetări actuale asupra Africii Occidentale, 711
Africa Orientală, Cercetări actuale asupra Africii Orientale, 714
Congo (Bazinul fluviului ~), 165
Cornul Africii, 170
Interlacustre (Regate ~), 329
Madagascar, 393
Nilotice (Societăţi ~), 461
Sahara, 598

2.2 – *America*

Amazonia, 47
America
  1. Generalităţi, 49
  2. Cercetări asupra Americii, 52
America Latină
  1. Societatea rurală latino-americană, 62
  2. Mişcările religioase contemporane, 716
  3. Lumea urbană, 715
Americile negre
  1. Prezentarea Americilor negre, 64
  2a. Brazilia, 66
  2b. Brazilia, 718
  3. Coasta pacifică a Americii de Sud, 718
  4. Culturile creole, 719
Anzi, 72
California (Indienii din ~), 123
Caraibiană (Lumea ~), 125
Cîmpii (Indienii din ~), 146
Coasta de nord-vest (Indienii de pe ~), 151
Indienii din America Centrală
  1. Civilizaţiile precolumbiene, 307
  2. Evanghelizarea indienilor, 309
  3. Societăţile indiene, 310
Indienii din America de Nord
  1. Culturile arhaice, 312
  2. Culturile istorice, 313
  3. Situaţia actuală, 314
Indienii din America de Sud, 316
Indienii din lumea caraibiană, 755
Inuit (Eschimos), 333
Marele Bazin şi Podişul Columbia (Indienii din ~), 406
Nord-Est (Indienii din ~), 465
Subarctica (Indienii din ~), 649
Sud-Est (Indienii din ~), 650
Sud-Vest (Indienii din ~), 651

2.3 – *Asia*

Asia, 85
Asia Centrală, 85
Asia de Sud-Est continentală, 88
Asia Orientală, 93
China
  2. Populaţia han, 136
  3. Minorităţile non-han, 138
  4. Diaspora chinezească, 141
Coreea, 165

Himalaya, 286
Indiană (Lumea ~), 303
Indonezia insulară, 322
Japonia
2. Cercetările asupra Japoniei, 358
Orientul Mijlociu
1. Prezentare generală, 491
2. Domeniul arab, 769
3. Domeniul iranian, 771
4. Domeniul turcic, 772
Siberia, 623
Taiwan, 786

2.4 – *Europa*

Balcani
1. Balcani, 103
2. Cercetări actuale asupra Balcanilor, 729
Europa, 227
Europa Atlantică, 231
Europa Centrală şi de Est
1. Europa Centrală şi de Est, 232
2. Cercetări actuale asupra Europei Centrale şi de Est, 747
Franţa
2. Cercetările asupra Franţei, 259
Portugalia
2. Cercetări actuale asupra Portugaliei, 776
Spania
2. Cercetări asupra Spaniei, 784

2.5 – *Oceania*

Australia
1. Societăţile australiene, 98
2. Aborigenii australieni de astăzi, 102
Melanezia, 423
Micronezia, 437
Noua Guinee, 467
Noua Zeelandă, 469
Oceania
1. Generalităţ, 473
2. Cercetările asupra spaţiului oceani 477
3. Mişcările religioase contemporane,
Polinezia, 532
Polinezia. Cercetări actuale asupra Polinei 775

2.6 – *Intrări inter-regionale*

Antice (Societăţi ~), 70
Indo-europene (Societăţi ~), 320
Mediteraneană (Lumea ~), 419
Oceanul Indian, 480
Pacificul de Nord, 507
Pastorale (Societăţi ~), 520
Vînători-culegători, 697

III – Domenii tematice

3.1 – *Mediu înconjurător, tehnici, societăţi*

Agricultură, 40
Alimentaţie, 714
Animale domestice, 67
Bucătărie, 120
Comerţ, 159
Creşterea animalelor, 179
Economic (Sistem ~), 206
Halucinogene, 279
Irigaţii, 335
Îmbrăcăminte, 353
Împletituri, 761
Întreprindere (Antropologia ~ii), 354
Kula, 368
Locuinţă, 387
Maritimă (Antropologie ~), 409
Metalurgie, 428
Monedă, 447
Muncă, 452
Navigaţie, 767
Olărit, 483
Pescuit, 526
Plante cultivate, 527
Potlatch, 548
Producţie domestică, 551
Rurale (societăţi ~), 590
Sare, 603
Stimulente, 640
Tehnic (Sistem ~), 661
Teritoriu, 667
Textile, 668
Vînătoare, 696

3.2 – *Cunoştinţe, expresii, practici*

Arhitectură, 78
Artă (Antropologia ~ei)
1. Prezentare generală, 82
2. Forme, expresii, stiluri, 726
Bucătărie, 120
Corporale (Tehnici ~), 173
Etnomuzicologie, 220
Literatură orală, 385
Podoabă, 529
Primitivism (~ul în artă), 550
Scriere
a. 613
b. 781
Sport, 785

Vorbire, 701

3.3 – *Cunoaştere*

Clasificare, 148
Coduri culturale, 152
Credinţă, 176
Culoare, 738
Etnoştiinţă, 224
Învăţare, 762
Limbă, 381
Simbolism, 625

3.4 – *Organizare socială*

Alianţă, 43
Asociaţie, 94
Bandă, 730
Casă, 127
Castă, 129
Căsătorie, 131
Clan, 148
Comunitate, 163
Descendenţă, 191
Familie, 243
Filiaţie, 249
Grup de descendenţă, 275
Grup domestic, 278
Matriarhat, 415
Onoare, 485
Organizare dualistă, 486
Organizare socială, 487
Parentale (Relaţii ~)
  1. Domeniul clasic al relaţiilor parentale, 510
  2. Pseudo-înrudirea, 512
Parentale (Sisteme ~)
  1. Sisteme şi structuri parentale, 514
  2. Genealogie, 518
Patronaj, 522
Răzbunare (Sistem de ~), 566
Rezidenţă, 581
Segmentar (Sistem ~), 615
Stratificare socială, 641
Trib, 680
Vînători-culegători, 697
Vîrstă, 699

3.5 – *Drept, politică*

Big Man, 110
Colonizare, 157
Cutumă, 189
Drept, 742
Etnii minoritare
  1. Probleme antropologice, 217
  2. Probleme juridice şi politice, 218
Funciar (Regim ~), 264
Imperiu, 295
Indigenism, 319
Politic (Sistem ~), 535
Prestigiu, 549
Proprietate, 553
Putere, 558
Rang, 778
Război, 563
Regalitate, 569
Sancţiune, 601
Sclavie
  1. Societăţi sclavagiste, 610
  2. Sistemul sclavagist, 612
Stat, 636
Şefie, 657
Teritoriu, 667
Transmitere
  1. Cultură şi transmitere, 675
  2. Formele de transmitere, 676
  3. Moştenirea, 677
  4. Succesiunea, 678

3.6 – *Reprezentările persoanei*

Boală, 113
Copilărie, 168
Corp
  1. Prezentare generală, 172
  2. Organe, umori, funcţii, 737
Educaţie, 211
Emoţie, 743
Etnopsihiatrie, 223
Incest, 297
Iniţiere, 325
Marcaj corporal, 402
Marginalitate, 407
Moarte, 442
Naştere, 459
Nume, 470
Persoană, 523
Sexe (Diferenţierea ~lor), 619
Sexualitate, 782
Terapeutică, 665
Viaţă (Ciclu de ~), 694
Vis, 788
Vîrstă, 699

3.7 – *Reprezentări ale lumii, religie*

Animism, 69
Canibalism, 124
Cosmologie, 175
Divinaţie
  a. 196
  b. 741
Evanghelizare, 235
Interdicţie, 328
Islamizare
  1. Generalităţi. Asia şi Europa de Est, 337
  2. Africa, 338

3. Asia, 759
4. Europa balcanică şi Caucazul, 760
Magie, 394
Mana, 400
Mesianism, 426
Mit
1. Natura mitului, 438
2. Analiza miturilor, 440
Monoteism, 766
Pietate, 774
Politeism, 534
Posesie, 546
Profetism, 552
Religie, 574
Rit, 584
Rit de trecere, 586
Sacrificiu, 593
Sacru, 596
Sincretism, 628
Spaţiu, 635
Strămoşi, 643
Şamanism, 655
Tabu, 659
Timp, 670
Totemism, 672
Vrăjitorie, 702

Bun de tipar: noiembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel.: 210.51.90; 210.58.33; Fax: 315.06.13

Astăzi, abordarea antropologică nu se mai limitează la societăţile numite cîndva „primitive", ci se aplică deopotrivă domeniului istoriei, precum şi problemelor de natură socială şi culturală ale lumii contemporane.

Acest dicţionar propune cititorului, fie el specialist sau profan, o întîlnire cu antropologia. Vom afla mai întîi *cum contribuie ea la cunoaştere* în general şi abia apoi *ce anume face cunoscut lumii*. În fond, cartea este o invitaţie deschisă la cunoaşterea fiinţei umane, adică la întîlnirea cu celălalt, dar şi cu sine însuşi.



Vocabularul cuprins în acest dicţionar este stratificat într-un număr de subansambluri cărora le corespund următoarele tipuri de articole :

- *noţiunile* utilizate de antropologi ;
- *obiectele, domeniile de cercetare, disciplinele adiacente* şi *metodele* antropologice ;
- *problemele de interfaţă* apărute la confluenţa dintre antropologie şi alte ştiinţe ;
- *orientările cu caracter teoretic* posibil de identificat în cîmpul antropologiei, cărora le pot fi asociate curente de cercetare, dacă nu chiar şcoli ;
- *istoria generală* a antropologiei şi dezvoltarea *antropologiilor naţionale ;*
- principalele *figuri* ale istoriei antropologice ;
- *marile regiuni ale lumi* care au servit drept cadru pentru prezentarea societăţilor şi a culturilor.



Editura POLIROM
ISBN 973-683-339-9